

# FILOSOFISK TIDSKRIFT

3/00

MARTIN EDMAN

*Skeptikern, verkligheten och  
det genealogiska problemet*

---

RÖGNVALDUR  
INGTHORSSON

*Hur ska man förstå  
McTaggarts paradox?*

---

HILDUR KALMAN

*Tillit och handling*

---

PETER NILSSON

*Schopenhauer och medlidandet*

---

STEN LINDSTRÖM

*Sanningens paradoxer: om  
ändliga och oändliga lögnare*

---

BERTIL STRÖMBERG

*Är det förnuftigt att tro att  
all vår kunskap är osäker?*

---



# INNEHÅLL

*Skeptikern, verkligheten och det genealogiska problemet* 3

MARTIN EDMAN

*Hur ska man förstå McTaggarts paradox?* 13

RÖGNVALDUR INGTHORSSON

*Tillit och handling* 25

HILDUR KALMAN

*Schopenhauer och medlidandet* 33

PETER NILSSON

*Sanningens paradoxer: om ändliga och oändliga lögnare* 42

STEN LINDSTRÖM

*Är det förnuftigt att tro att all vår kunskap är osäker?* 53

BERTIL STRÖMBERG

*Recension* 60

LENA ESKILSSON om Elin Svennebys *Også kvinnor, Glaukon! Frihet och likestilling i et filosofihistorisk og kjønnspolitisk perspektiv*

*Notiser* 62

Filosofisk tidskrift nr 3 2000 årg 21

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

*Redaktör och ansvarig utgivare:* Lars Bergström

*Redaktionskommitté:* Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

Utkommer med fyra nummer per år. Pris 2000: 160 kr. Lösnr 45 kr

*Prenumeration:* Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

*Adress:* Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

*Produktion och annonser:* Ulf Jacobsen, 0498-48 48 93

*Grafisk form och sättning:* Ord och Grafik, Stockholm

*Tryck:* J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 2000

ISSN 0348-7482

## FÖRORD

Det här numret av *Filosofisk tidskrift* är en ren Umeåprodukt – eller Umeåprodukt för att skriva rikssvenska. Så när som på recensenten som är idéhistoriker, så är alla de övriga författarna på något sätt knutna till *Institutionen för filosofi och lingvistik*. Lägg märke till det nya namnet. Institutionen lever numera i ett tvångsäktenskap, om än friktionsfritt sådant, med fonetik och allmän språkvetenskap. Inom dess ram är filosofi ett eget administrativt ”verksamhetsområde”. Gunnar Andersson är prefekt och Sten Lindström verksamhetsområdesansvarig.

Redigeringen av numret har inte varit något försök att gestalta en Umeåfilosofins eventuella essens. Numrets essens är kontingens. Olika lärare och forskare har av tillfälligheter haft olika tid och möjlighet att skriva, och vilka filosofiska problem som avhandlas har bestämts av detta. Artiklarnas ordning är bokstavsordningens. Om inte annat anges, så är undertecknad ansvarig för notiserna. Som vanligt finns korta författarpresentationer i slutet av numret.

Umeå 2 maj 2000  
Ingvar Johansson

## MARTIN EDMAN

### *Skeptikern, verkligheten och det genealogiska problemet*

Efter att ha legat i ide i tvåtusen år har skepticismen idag åter gjort entré på den filosofiska scenen. En huvudorsak till detta är monografin *Uppkomsten och utvecklingen av ett vetenskapligt faktum* (Fleck 1997 [1935]). Den kom indirekt, genom Kuhns välbekanta bok *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn 1970 [1962]), att fungera som en inspirationskälla för den explosionsartade utvecklingen av den skeptiska kunskapsteorin under de senaste decennierna.

Den förstnämnda boken är författad av den polske läkaren och vetenskapsfilosofen Ludwik Fleck och handlar om det vetenskapliga tänkandet inom medicinen. Inom ramen för en detaljerad studie av uppkomsten och utvecklingen av kunskapen om syfilis argumenterar Fleck här för att de vetenskapliga övertygelserna inte handlar om en av oss oberoende verklighet utan att de i grunden är kulturellt, socialt och psykologiskt betingade.

#### *1. Det genealogiska problemet*

I bokens inledningskapitel beskrivs hur dagens kunskap om syfilis är resultatet av 400 års kontinuerlig tankeutveckling. Sjukdomen ansågs från början vara ett gudomligt straff för en oemotståndlig längtan efter sexuell lust och gick under namnet "lustsot". Därefter kom den antika läran om metallterapi att inspirera forskarna till en omfattande försöksverksamhet med framförallt olika kvicksilverterapi. Denna pågick ända in på 1900-talet då den kulminerade i Ehrlichs upptäckt av Salvarsan (Fleck 1997, s 17–20, 29).

Den antika dyskraxiläran, enligt vilken sjukdomar beror på rubb-

1 Artikeln har tidigare varit införd i *Läkartidningen* nr 6, 2000.

ningar i kroppsvätskorna, prövades också och resulterade i teorin om "syfilitiskt blod". Teorin utvecklades och resulterade i början av 1900-talet i upptäckten av den diagnostiska Wassermanns reaktion (Fleck 1997, s 24–26, 76–82). De medicinhistoriska källorna visar enligt Fleck att det är primitiva föreställningar, såsom protoidéer, som möjliggjort och format dagens kunskap om syfilis.

Enligt Fleck gäller detsamma för merparten av dagens teorier. Även de är resultatet av en lång tankeutveckling med rötterna i protoidéer (Fleck 1997, s 34–36). Å ena sidan visar alltså de medicinhistoriska källorna att dagens syfilisteori kontinuerligt utvecklats ur ett antal protoidéer, utan vilka teorin inte skulle existera. Å andra sidan är dessa protoidéer förvisade från den moderna teorin om syfilis. Föreställningarna om astrologi, metallterapi och "syfilitiskt blod" betraktas av den moderna läkaren som förvetenskapliga och helt utan verklighetsanknytning.

Detta ger upphov till ett kunskapsteoretiskt problem. Hur kan en teori vara en kognitiv avkomma till teoretiska föreställningar som enligt denna teori är genomfalska och ovetenskapliga? Hur kan något som har verklighetsförankring utvecklas ur något som helt saknar verklighetsförankring?<sup>2</sup>

## *2. Flecks skeptiska kunskapsteori*

Fleck lägger fram ett radikalt förslag till lösning av det genealogiska problemet (dvs teoriens släktskap), nämligen att all vetenskap saknar verklighetsförankring. Den som först konfronteras med ett sådant förslag invänder givetvis att sökandet efter kunskap om en av oss oberoende verklighet är en konstitutiv del av vetenskapen. Utan kontakt med verkligheten existerar inte vetenskapen. Det är först under senare tid, med nya tekniska hjälpmedel och observationsmetoder, som det blivit möjligt för människan att frigöra sig från socialt grundade fördomar och utveckla vetenskap och verklighetsgrundade övertygelser.

Enligt Fleck är de flesta primitiva föreställningar – protoidéerna – inte omdömen som korresponderar eller inte korresponderar mot verk-

<sup>2</sup> Det är inte möjligt att kringgå det genealogiska problemet genom att hänvisa till att en teori som utvecklats på ett irrationellt sätt trots detta efter testning kan visa sig vara sann. Frågan hur det falska och ogrundade kan vara en nödvändig förutsättning för det sanna och välgrundade kvarstår.

ligheten, utan de konstituerar på egen hand verkligheten. Att sjukdom är ett syndastraff eller att planetpositionerna direkt påverkar människornas liv var för de medeltida läkarna inte hypoteser om verklighetens beskaffenhet utan ren och skär verklighet. Dessa protoidéer var resultatet av ett förmedvetet och direkt verkande socialt tvång (som Fleck kallar aktivt), som det medeltida forskarkollektivet var utsatt för. När i det förgångna det aktiva tvånget bakom en protoidé förlorade sitt grepp om en forskare uppfattade denne detta så att en vanföreställning upplöstes och ersatts av en direktkontakt med verkligheten. Men vi vet idag, så här i efterhand, att detta var en illusion och att även den nya verkligheten konstituerades av aktivt tanketvång.

Genom att lyfta blicken från nuet och vidga det vetenskapshistoriska perspektivet bakåt inser man, enligt Fleck, att detsamma gäller även vår egen tro att dagens övertygelser är direkt verklighetsförankrade. Den tron är lika illusorisk som våra föregångares. Dagens distinktion mellan verklig och överklig är även den en social konstruktion som är resultatet av ett osynligt och just nu verkande aktivt tvång. Inte ens med de modernaste observationstekniker är det möjligt att komma i direktkontakt med verkligheten. Alla observationer är formade av protoidéer och vilar därmed på aktivt tanketvång.

Hypotesen att både verkligheten och våra tankar om denna är formade av socialt grundade och trögrörliga protoidéer är, menar Fleck, den enda möjliga utgångspunkten för en "vetenskaplig" kunskapsteori (Fleck 1997, s 34, 80) och är det enda förnuftiga sättet att förstå det genealogiska sambandet mellan gammal och ny vetenskap.

### *3. Om plattformar och omdömesobjekt*

Det genealogiska sambandet mellan gammal och ny vetenskap medför emellertid inte direkt skepticism. En förutsättning är att de teorier ur vilka dagens teorier utvecklats faktiskt saknade verklighetsförankring. Vetenskapshistorien visar, enligt Fleck, att detta antagande är riktigt. Att gå den omvända vägen och anta att all vetenskap, även gårdagens, har viss verklighetsförankring är utsiktslöst. De medeltida läkarnas tro att lustsot orsakades av en konjunktion mellan Saturnus och Jupiter förefaller exempelvis sakna all verklighetskontakt.

Låt oss emellertid anta att Fleck på denna punkt misstar sig, och se vart hypotesen att det under gynnsamma betingelser är möjligt att få kontakt med delar av den av oss oberoende verkligheten leder oss. Vi

antar att det för varje autonomt existerande objekt finns en plattform, som ger sin beträdare kognitiv kontakt med objektet. Denna kontakt kommer inte till uttryck genom sanna och välgrundade omdömen om objektet utan genom att plattformsbesökaren inser att han står i direktkontakt med en viss bestämd del av en av honom oberoende verklighet. Plattformen gör att det objektet som är föremål för den kognitiva kontakten manifesterar sig som ett omdömesobjekt i plattformsbesökarens medvetande. Denne får en "inträdesbiljett" till en föreställningsvärld knuten till objektet. Utan en sådan biljett är objektet fullständigt oanat och därmed omöjligt att fälla omdömen om. Enligt denna "plattformsteori" är det möjligt att på så sätt få kontakt med objekt som är fullständigt okända och därför tidigare varit omöjliga att fälla omdömen om.

Att befinna sig på en plattform är således ett både nödvändigt och tillräckligt villkor för att kunna att ställa frågor om, referera till och fälla meningsfulla omdömen om ett visst objekt. Plattformen garanterar att besökarens omdömen och övertygelser om det kontaktade objektet är meningsfulla, men inte att de är välgrundade eller sanna. En person som befinner sig på en plattform kan mycket väl ha falska eller inbördes oförenliga övertygelser om det aktualiserade objektet.

#### *4. Upptäckte Columbus Amerika?*

Ett exempel kan belysa vår dogmatiskt antagna plattformsteori.<sup>3</sup> Det brukar ibland bestridas att det verkligen var Columbus som upptäckte Amerika. Denne trodde nämligen att hans expedition seglat runt jorden och upptäckt en ny handelsväg till Indien. Columbus hade den första kända ögonkontakten med Amerika, men han insåg aldrig att ögonkontakten gällde Amerika utan trodde att det var Indien. Columbus kan därför, enligt skeptikern, inte vara Amerikas upptäckare.<sup>4</sup>

Enligt dogmatikern upptäckte Columbus Amerika om och endast

3 I filosofin brukar man skilja på skeptisk och dogmatisk kunskapsteori. Skeptikern förnekar och dogmatikern bejaktar att kunskap är möjlig. Termen härstammar från Sextos Empeirikos som använde den i polemiskt syfte. Den aktuella plattformsteorin är en del av ett försök att formulera en dogmatisk kunskapsteori som jag sedan några år tillbaka arbetar med.

4 Det finns flera exempel på samma skeptiska argumentationsmönster i kap 5 i (Kuhn 1970).



om han faktiskt befann sig på en plattform, från vilken det utgår en kognitiv kontakt med det objekt vi idag benämner "Amerika". När Columbus den 12 oktober 1492 från sitt skepp Santa Maria spanade ut över havet visste han att expeditionen hade seglat västerut över Atlanten i 70 dygn. När han såg en landstrimma dyka upp i väster förstod han därför att han fått ögonkontakt med en ny del av verkligheten. Det siktade landet kunde exempelvis inte vara Sardinien. Det var ett stycke land vars identitet och utbredning tills vidare var okända.

Men visar inte Indienteorin att Columbus aldrig insåg att det nya land som han hade ögonkontakt med var det land som vi idag kallar "Amerika"? Enligt plattformsteorin är det precis tvärtom. Efter sin upptäckt började Columbus att inom ramen för de givna bakgrundsteorierna spekulera över det okända landets identitet och läge. Vi vet att han kom fram till slutsatsen att landet var en del av Indien. Kanske påverkades han av vetenskapen att ära och rikedom väntade den som hittade en kortare handelsväg till Indien. I så fall är Indienhypotesen resultatet av det slags aktiva påverkan på kunskapsprocessen som Fleck talar om.

Men dessa spekulationer kan inte ha grumlat Columbus verklighetsinnehåll på det sätt som skeptikern påstår. Man måste, för att kunna ha tankar och övertygelser om något, vara i stånd att skilja mellan å ena sidan det som tankarna och övertygelserna handlar om och å den andra dessa tankars och övertygelsers innehåll. I det aktuella exemplet är Indienhypotesens objekt det siktade landet och hypotesens innehåll antagandet att detta land är en del av Indien.

För att hypotesen skall vara ett meningsfullt omdöme måste det finnas en distinktion mellan det siktade landet och Indien. Utan denna distinktion uppfyller inte hypotesen det minimivillkor som säger att ett meningsfullt omdöme måste kunna vara falskt. Den reduceras till en trivialitet av typen att "En del av Indien är en del av Indien". Indienteorin bevisar därför att Columbus faktiskt befann sig på en plattform från vilken en första kognitiv kontakt med den kontinent som vi idag kallar "Amerika" utgår. Han hade inte enbart ögonkontakt med det nya landet, utan är verkligen Amerikas upptäckare.

Att Columbus faktiskt kunde skilja mellan det upptäckta landet och sitt omdöme om detta framgår också indirekt av att han gav det nya landet ett namn. Man namnger inte något som redan har ett namn bara

för att man inte känner till vilket detta namn är. Man ger inte heller en del av Indien som man nått fram till efter en jorden runtsegling av det aktuella slaget den provisoriska beteckningen "Västindien". Ett sådant land förväntar man sig normalt skall tillhöra Indiens östra delar. Namnet refererar i stället till att plattformskontakten med det nya landet uppstått efter en seglats västerut.

### *5. Om syfilisens kunskaphistoria*

Fleck uppfattade de medeltida läkarnas teorier om orsakerna till den första syfilisepidemin som ett otvetydigt belägg för att läkarna fullständigt var i händerna på aktiva krafter och saknade verklighetskontakt. Uppgiften för dogmatikern är att visa att detta är felaktigt och att de medeltida läkarna, trots sina astrologiska och religiösa hypoteser, beträtt en plattform som ger en första tankemässig kontakt med den autonomt existerande sjukdomen syfilis.

Enligt den vedertagna uppfattningen överfördes syfilis till Europa vid slutet av 1400-talet av upptäckarna av Amerika. Syfilis var då en ny sjukdom i Europa och gav därför upphov till en svår epidemi där många snabbt blev mycket sjuka. Sjukdomsklassifikation och diagnostik var vid denna tidpunkt ännu outvecklade verksamheter. Enligt den förhärskande etiskt-religiösa tankestilen var sjukdom ett straff från Gud för begångna synder.

Den diagnostiska uppgiften var att i en sjukdom och dess symtom identifiera en synd och Guds bakomliggande straffande hand. Syfilisepidemin, med sin plötsliga anhopning av många symtomatiskt likartade sjukdomsfall, är svår att analysera på detta sätt. Varför denna plötsliga uppsjö av synder och straff? Varför drabbades i första hand könsorganen?

De medeltida läkarna insåg därför, precis som Columbus när han siktade San Domingo, att man upptäckt något nytt som var omöjligt att helt förstå inom de givna ramarna. Man förstod att man stod inför en ny och okänd farsot. Man började, precis som Columbus, att spekulera om farsotens orsak och kom fram till att den måste bero på en onormal stegring av sexualdriften orsakad en planetkonjunktion den 30 november 1484. Den goda planeten Jupiter var då underställd de onda planeterna Saturnus och Mars, vilket orsakade en dramatisk ökning i den sexuella lusten och därmed syndandet. Att den nya sjukdomen drabbade könsorganen förklarades av att konjunktionen inträffade i

Skorpionens tecken, ett tecken som i astrologin förknippas med könsorganen (Fleck 1997, s 15–16).

Innehållet i lustsotteorin avslöjar alltså att man faktiskt ställde sig frågorna om farsotens orsak och symtomatiska yttringar. Teorin var inte ett analytiskt sant omdöme av typen ”En syndig planetkonstellation ger upphov till synd”. Den var, precis som Columbus Indienteori, ett omdöme om en del av verkligheten som man fått kontakt med genom att beträda en plattform. De aktuella protoidéerna visar därför, tvärtemot vad Fleck antar, att de medeltida läkarna i samband med den svåra syfilisepidemin i slutet av 1400-talet faktiskt beträdde en plattform som ger en första kontakt med den autonomt existerande entitet som vi idag kallar ”syfilis”.

Detta bekräftas av att det snabbt uppstod alternativa teorier om den nya sjukdomen. Enligt en teori kännetecknades denna av att reagera gynnsamt på kvicksilverterapi, och enligt en annan av rubbningar i kroppsvätskorna, ”syfilitiskt blod”. Teorierna var inbördes oförenliga omdömen om beskaffenheten hos ett och samma objekt, vilket bekräftar att man vid denna tid verkligen beträtt en plattform som ger kontakt med detta objekt.

De olika namnen på syfilis pekar i samma riktning. När exempelvis den etiskt-religiösa tankestilen förlorade mark, och syfilissjukdomen började uppfattas som en smittsam sjukdom, försvann det gamla namnet ”lustsot” och ersattes av ”franska sjukan”, ”lues”, ”pox”. De nya namnen refererar till ett och samma sjukdomsobjekt och uttrycker nya hypoteser om dess orsaksbakgrund och yttre karaktäristika.

## *6. Dogmatisk diagnos på skepticismen*

Låt oss med hjälp av den antagna dogmatiska plattformsteorin undersöka Flecks väg till skepticismen. Han hade iakttagit att nya och till synes verklighetsanknutna teorier på ett oförklarligt sätt utvecklades ur gamla teorier utan verklighetsanknytning, och frågat sig vad denna tankemässiga kontinuitet i vetenskapshistorien berodde på. Enligt dogmatikern faller Fleck här ett omdöme om hur verkligheten är beskaffad. Närmare bestämt påstår han sig ha iakttagit en viss lagbundenhet i vetenskapens utveckling.

Två frågor uppstår då, enligt dogmatikern. För det första frågan om den påstådda regelbundenheten verkligen existerar. Om den exempelvis är en social konstruktion som upphör när ett visst villkorligt

existerande aktivt tvång ersätts av ett annat, rycks grunden undan för Flecks kunskapsteori. Teorin handlar då inte längre om en del av den av oss oberoende verkligheten.

För det andra frågan om Fleck verkligen hade kontakt med denna faktiskt existerande regelbundenhet. För att den skeptiska kunskapsteorin skall vara ett meningsfullt omdöme och inte en trivialitet av typen "Indien är Indien" måste Fleck befinna sig på en plattform som ger honom kontakt med denna del av verkligheten. Utan sådan kontakt är det omöjligt för honom att formulera sin skeptiska kunskapsteori.

Har dessa båda frågor jakande svar? Plattformsteorin ger enligt dogmatikern goda skäl att tro att kontinuiteten faktiskt existerar. När nya plattformar adderas till de gamla utvidgas kontakten med verkligheten steg för steg. Detta gör att inte enbart nya omdömesobjekt uppstår utan även att de redan givna omdömesobjekten artikuleras och struktureras.

Det är i denna process som en från början oartikulerad landstrimma vid horisonten omvandlas till ön San Domingo, som i sin tur omvandlas till Västindien, som slutligen blir den amerikanska kontinenten. En från början oartikulerad farsot blir först lustsot, sedan den franska sjukan, pox, lues, osv, och slutligen syfilis. Det finns enligt dogmatikern en bakomliggande kunskapsmekanism som skapar just den slags tankemässiga kontinuitet i vetenskapshistorien som Flecks teori handlar om och vilar på.

Upptäckte Fleck verkligen denna kontinuitet? Befann han sig på en plattform visavi denna? Enligt den på 1930-talet dominerande positivistiska kunskapsteorin uppstår ny kunskap genom observation. Fleck insåg att denna teori var oförenlig med vetenskapshistorien. Trots att de antika atomisterna inte kunde observera materiens innersta och trots att de medeltida läkarna inte kunde iaktta *Spirochaeta Pallida* eller kände till Wassermanns reaktion lyckades de ändå på något oförklarligt sätt att föregripa de moderna teorierna på dessa områden.

Fleck insåg att vetenskapen inte drivs framåt av nya observationer och att empirismen är felaktig. Han fick då, precis som Columbus och de medeltida läkarna, en första plattformskontakt med en tidigare okänd del av verkligheten och förstod att kunskap generas genom ett annat slag av mekanism.

Att Fleck verkligen hade kontakt med denna mekanism framgår av det sätt på vilket han artikulerar och argumenterar för sin skeptiska

teori. Han försöker nämligen förklara vetenskapshistoriens kontinuitet med hjälp av socialpsykologiska samband. Han antar exempelvis att vetenskaplig konsensus orsakas av samma slags socialpsykologiska krafter som gör att interaktion mellan människor i en grupp förstärker vissa åsikter i gruppen och försvagar andra. Flecks skeptiska kunskapsteori är därför inte, lika litet som Columbus Indienteori eller de medeltida läkarnas teori om lustsot, en trivial införsel från socialpsykologin utan ett substantiellt omdöme om en ny kunskapsmekanism.

Är då Flecks kunskapsteori riktig? Ger den en sann beskrivning av orsaken till den genealogiska kontinuiteten? Enligt dogmatikern är all vetenskap i varierande grad verklighetsförankrad och därför är Flecks kunskapsteori falsk. Den vilar på ett i och för sig lättförståeligt förbiseende av att även protoidéer är omdömen med viss verklighetsförankring. Vetenskapshistorien visar, som påpekats ovan, att en eventuell verklighetsförankring hos protoidéerna inte kan ha uppkommit genom observation. Det är dessutom uppenbart att protoidéer ofta är uppbackade av ett massivt aktivt tvång. Fleck drog av dessa båda omständigheter den förhastade slutsatsen att protoidéer saknar verklighetsförankring och är helt socialt bestämda.

## *7. Avslutning*

Under 1900-talet har Flecks förslag till lösning av det genealogiska problemet starkt bidragit till det pånyttfödda intresset för skeptisk kunskapsteori. Om plattformsteorin är riktig är hans teori falsk och vilar på ett förbiseende. Detta minskar inte betydelsen av Flecks upptäckt av det genealogiska problemet och av existensen av en ny icke-empiristisk och idag ännu i stort sett okänd kunskapsmekanism.

Detta är förmodligen en mycket viktig upptäckt och den första plattformskontakten med den ännu utforskade del av verkligheten som handlar om hur vi får kunskap om autonomt existerande objekt. Under 2000-talet blir det antagligen Flecks ursprungliga upptäckt som tilldrar sig intresset och kommer att stimulera kunskapsteoretikerna att närmare undersöka den mekanism med hjälp av vilken vi etablerar kontakt med den av oss oberoende verkligheten.

## *Litteratur*

FLECK, LUDWIK. 1997. *Uppkomsten och utvecklingen av ett vetenskapligt faktum. Inledning till läran om tankestil och tankekollektiv*. Stockholm: Symposion. (Boken kom på tyska 1935 och på engelska 1979.)

KUHN, THOMAS. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. Chicago: Chicago University Press. *De vetenskapliga revolutionernas struktur*. Stockholm: Thales 1997.

## RÖGNVALDUR INGTHORSSON

### *Hur ska man förstå McTaggarts paradox?*

---

I sitt berömda bevis för tidens överklighet påstod McTaggart att det sätt händelser tycks skifta position i tiden från *framtid* till *nutid* och till *förfluten tid*, innebär en motsägelse. Vad McTaggart egentligen menade har varit föremål för en livlig debatt ända sedan beviset först publicerades 1908.<sup>1</sup> Kanske aldrig livligare än just i dag. Trots delade meningar om dess giltighet och egentliga innebörd, är beviset en utgångspunkt för den nutida tidsfilosofiska debatten.

Grovt förenklat kan man säga att beviset består av två delar. I den första delen argumenterar McTaggart för att ingenting kan förändras förutom just genom att övergå från framtid till förfluten tid, dvs att förändring är beroende av tempus. I den andra delen argumenterar han för att en sådan övergång innebär en motsägelse och att det därför inte kan finnas någon förändring överhuvudtaget. Om det inte kan finnas någon förändring, så kan det heller inte finnas någon tid, resonerar McTaggart, eftersom det ligger i tidens natur att innehålla förändring.

De flesta filosofer är i dag eniga om att McTaggart har fel, men oeniga om på vilket sätt han har fel. Olika filosofer förkastar olika delar av beviset, beroende på om de har vad som kallas en A- eller B-uppfattning av tiden.<sup>2</sup> Uppfattningen att det i verkligheten finns en objektiv distinktion mellan framtid, nutid och förfluten tid kallas A-uppfattningen. De som har en sådan uppfattning av tiden förnekar att tid förstådd som övergång från framtid till förfluten tid är motsägel-

<sup>1</sup> McTaggart presenterade först sina tankar om tiden i en artikel i *Mind* 1908 (1996 [1908]) men här utgår jag ifrån den slutliga versionen av argumentet presenterat som kap. 33, "Time", i den andra volymen av McTaggarts klassiska verk *The Nature of Existence* (1988 [1927]).

<sup>2</sup> Benämningen A- och B-uppfattning härstammar från McTaggarts distinktion mellan vad han kallade A- och B-serien (1988 [1927], sekt 306).

sefull; de hävdar tvärtom att den är nödvändig för att förklara tid och förändring. Uppfattningen att verkligheten *inte* är uppdelad i framtid, nutid och förfluten tid kallas B-uppfattningen. Enligt B-uppfattningen är det de temporala relationerna *tidigare än* och *senare än* som är fundamentala för tiden. De som har en B-uppfattning av tiden håller i regel med McTaggart om att tid förstådd som övergång från framtid till förfluten tid är motsägelsefull, men förnekar däremot att förändring är beroende av en sådan övergång. Jag kommer att kalla anhängarna av dessa uppfattningar A- respektive B-teoretiker.

Det är min uppfattning att denna oenighet beror på att McTaggarts argument från första början blivit missuppfattat, av både A- och B-teoretiker. Av någon anledning har det alltid betraktats som ett självständigt argument, ett som är oberoende av det ontologiska system McTaggart förespråkade. Jag tänker föreslå ett nytt sätt att förstå hur han menade att tiden är motsägelsefull. Ett sätt som tar hans ontologiska system som utgångspunkt.<sup>3</sup>

### *1. Paradoxen*

McTaggarts argument för att tid förstådd som en övergång från framtid till förfluten tid innebär en motsägelse kan till att börja med presenteras i form av följande tre påståenden:

Att vara framtida, nutida och dåtida är oförenliga egenskaper, men i tiden tycks alla händelser inneha samtliga tre egenskaper, och från dessa två påståenden följer motsägelsen att händelser har oförenliga egenskaper.

Denna formulering illustrerar det kontroversiella i argumentet. Det är nämligen inte utan vidare så att slutsatsen följer ur premisserna. McTaggart var, som följande citat visar, fullt medveten om att det finns en uppenbar invändning:

Det kan tyckas att detta har en enkel förklaring. Förvisso, det har varit omöjligt att ens formulera svårigheten utan att i det närmaste ge förklaringen, emedan vårt språk har verbformer för det förflut-

<sup>3</sup> I min uppsats 'McTaggart and the Unreality of Time' (1998) argumenterar jag i större detalj för denna nytolkning.



na, nutida och framtida, men ingen form som är gemensam för alla tre. Det är aldrig sant, lyder svaret, att *M* är nutida, framtida och förfluten. Den är närvarande i nuet, kommer att bli förfluten och har varit framtida.[...] Egenskaperna är bara oförenliga när de är samtidiga, och det finns ingen motsägelse i att varje entitet innehar dem alla successivt (1988 [1927], vol 2, sekt 330).<sup>4</sup>

Här återger McTaggart själv invändningen att händelser aldrig har alla tempus samtidigt utan successivt, men går sedan vidare och påstår att en närmare analys av påståendet ”*M*, är i nuet, har varit framtida och kommer att bli förfluten” oundvikligen visar på en motsägelse (1988, vol 2, sekt 331–2). Enligt honom leder alltså invändningen i sin tur till ytterligare motsägelser.

Enligt den traditionella tolkningen av McTaggart anser han att invändningen leder till en oförsvarlig oändlig regress. Invändningen säger att händelsen har haft (i det förflutna) egenskapen att vara framtida, har (i nuet) egenskapen att vara nutida och kommer att ha (i framtiden) egenskapen att vara förfluten. Traditionellt sägs McTaggart förstå detta som likvärdigt med påståendet att händelsen är på en och samma gång ”förfluten i framtiden”, ”nutida i nuet” och ”framtida i det förflutna”. Händelsen skulle då, enligt McTaggart, på en och samma gång ha tre oförenliga *komplexa* tempus i stället för tre oförenliga *enkla* tempus, vilket inte räddar tidsbegreppet. Om någon då invänder – på samma sätt som tidigare – att händelsen inte har dessa komplexa tempus på en och samma gång utan en i sänder, så alstras bara en uppsättning 2:dra ordningens komplexa tempus som är oförenliga. Och så vidare med komplexitet av 3:dje och 4:de ordningen. Enligt denna tolkning anser McTaggart att den ovan citerade invändningen leder till en i princip oändlig regress, som alltid när den stoppas visar sig innehålla en motsägelse.

4 [min översättning, RI] ”It may seem that this can be easily explained. Indeed, it has been impossible to state the difficulty without almost giving the explanation, since our language has verb-forms for the past, present and future, but no form that is common to all three. It is never true, the answer will run, that *M* is present, past and future. It is present, will be past, and has been future.[...] The characteristics are only incompatible when they are simultaneous, and there is no contradiction to this in the fact that each term has all of them successively.”

En rad kommentatorer har försvarat ovan återgivna tolkning av McTaggarts resonemang om den oändliga regressen, främst B-teoretiker som Hugh Mellor (1981, s 92–102) och Michael Dummett (1960). De har emellertid inte lyckats få slut på kontroversen. Dagens A-teoretiker anser att varken McTaggart eller B-teoretikerna lyckats ge några skäl överhuvudtaget för påståendet att det finns en motsägelse. Några korta citat från Nathan Oaklanders och Quentin Smiths polemik i början på 90-talet får illustrera detta. B-teoretikern Oaklander angriper A-teoretikern Smith med orden: "Smith påstår helt enkelt att en hänvisning till succession undviker den kontradiktion som McTaggart finner i temporala attributioner, men erbjuder inget argument" (Oaklander 1994, s 195).<sup>5</sup> Smith svarar i sin tur: "Oaklander ger inga skäl för sitt antagande. Liksom McTaggart, påstår han helt enkelt att allting som har de tre temporala egenskaperna, måste ha dem samtidigt" (Smith 1993, s 174).<sup>6</sup> Deras uppfattningar tycks inkommensurabla. A-teoretikern kan inte se att det finns något problem, medan B-teoretikern hävdar att problemen är oöverstigliga. Ingenta kan se att den andra parten ger några skäl för sin ståndpunkt.

Jag misstänker att orsaken till denna förvirring är att McTaggarts argument redan från början mottogs på ett felaktigt sätt. Det har alltid (felaktigt) betraktats som ett argument som är fristående från den ontologi McTaggart förespråkade; trots att McTaggart själv mycket tydligt hävdade motsatsen (1988, vol 2, sekt 295 och 298). I stället för att granska ontologin för att där hitta "dolda" förutsättningar, så har kommentatorerna själva spekulerat i vilka dessa förutsättningar kan ha varit. Jag anser att McTaggarts ontologi innehåller allt vad som krävs för att kunna förstå hur han kommer fram till att tempus är motsägelsefullt utan att använda sig av den oändliga regressen. När McTaggart presenterar den ovan citerade invändningen, säger han inte alls att egenskaper bara är oförenliga när de är samtidiga. Han återger bara en invändning som anförts mot hans resonemang.

5 [min övers, RI] "Smith simply claims that an appeal to succession avoids the contradiction that McTaggart finds in temporal attributions, but he does not offer an argument."

6 [min övers, RI] "But Oaklander gives no justification for this assumption. Like McTaggart he simply asserts that whatever possesses the three temporal properties must possess them simultaneously."

Det fundamentala misstaget, begått av A- såväl som B-teoretiker, är alltså att tro att McTaggart anser att de temporala egenskaperna är oförenliga bara när de är samtidiga. Om man förutsätter att McTaggart tror detta faller det sig även naturligt att tolka McTaggarts vidare analys av propositionen "M är i nuet, har varit framtida och kommer att bli förfluten", som ett försök att visa att om händelsen *M* innehar alla de temporala egenskaperna i tiden då måste den ha dem alla samtidigt, trots att den aldrig någonsin tycks göra det. Men McTaggart försöker inte alls visa att händelser måste ha alla tempus samtidigt. Han argumenterar för att det innebär en motsägelse att anta att en och samma händelse kan existera på tre olika och oförenliga positioner i tiden, dvs att det faktiskt även innebär en motsägelse att händelser har olika och oförenliga tempus vid *olika* tidpunkter. För att förstå hur han kommer fram till denna slutsats måste man vara bekant med den ontologi hans argument utgår från.

## 2. Strukturen av "The Nature of Existence"

Beviset för tidens motsägelsefullhet presenteras i det inledande kapitlet i den *andra* volymen av McTaggarts klassiska verk, *The Nature of Existence* (1988 [1927]). I den första volymen presenteras ett ontologiskt system som innehåller bestämmingar av verklighetens beståndsdelar och uppbyggnad. Där beskrivs naturen hos substanser, egenskaper och relationer, och vad det innebär för dessa beståndsdelar att existera och vara verkliga. Enligt McTaggart bygger detta system på argument som inte förutsätter några empiriska observationer utöver två triviala: 1) att någonting existerar, och 2) att det existerande rymmer en mångfald. Han betraktar alltså enligt egen utsaga *substansens natur* utan att ta hänsyn till enskilda substantiella ting, *relationers natur* utan att ta hänsyn till faktiska relationer osv. I den andra volymen drar han sedan ut konsekvenserna av ontologin för empiriska företeelser. Han börjar då med observationen att allt tycks existera i tiden. Det är nu tidsmotsägelsen framträder. Det visar sig nämligen att de empiriska kännetecknen på verklighetens temporalitet är oförenliga med McTaggarts ontologi. Han frågar sig alltså, om tiden som den framstår enligt hans fenomenologiska analys är förenlig med det existerandes natur enligt hans ontologi. I inledningen till den andra volymen skriver han:

Det kommer att bli möjligt att visa, med utgångspunkt från den allmänna naturen hos det existerande enligt vad vi tidigare fastställt, att vissa kännetecken, som vi nu diskuterar för första gången, inte kan vara sanna för det existerande. (1988, vol 2, sekt 298)<sup>7</sup>

Strukturen hos *The Nature of Existence* gör det mycket rimligt att anta att en full förståelse av tidsargumentet kräver kunskap om den ontologi som är förutsatt. Tyvärr upprepar inte McTaggart i den andra volymen av boken vad han fastställt i den första; han förutsätter att läsaren är bekant med hans tidigare slutsatser. Det är därför i det närmaste omöjligt att förstå tidsargumentet i bokens andra volym utan att ha läst den första.

### 3. McTaggarts ontologi

Vad är det då i det existerandes allmänna natur som enligt McTaggarts ontologi gör det omöjligt för någonting existerande att "vara i tiden"? Det som är relevant för den här uppsatsens syften kan sammanfattas i följande princip:

*Egenskaper och relationer är för sin verklighet beroende av existensen av de substanser som innehar egenskaperna och står i relationerna.*

Denna princip illustreras i några av McTaggarts grundsatser:

- 1 Ingenting kan vara verkligt utan att existera, dvs verkligheten sammanfaller med det existerande (1988, vol 1, sekt 6 och kap 2).
- 2 Allting existerande, och därför allt verkligt, består av substanser, deras egenskaper och de relationer som råder mellan substanser (1988, vol 1, kap 4–6).
- 3 Det finns inga verkliga icke-existerande entiteter (1988, vol 1, kap 2).

Ur dessa grundsatser följer det att tiden för sin verklighet är beroende av att vara (a) en existerande substans eller aggregat av existerande substanser, (b) en egenskap hos en existerande substans, eller (c) en

<sup>7</sup> [min övers, RI] "It will be possible to show that, having regard to the general nature of the existent as previously determined, certain characteristics, that we consider here for the first time, *cannot* be true of the existent."

relation som existerande substanser står i. Detta innebär att tiden, och allting i den, måste existera *som en helhet* för att tiden ska vara verklig. Och när jag nu säger "existera" så är det i en evig eller atemporal mening, inte i meningen att existera vid någon tidpunkt, utan existera *punkt slut*.

C D Broad, en av de främsta McTaggart-uttolkarna, tyckte sig se att McTaggart i sitt resonemang förutsatte att alla händelser "co-existed" i tiden, dvs "samexisterade", men satte inte detta i samband med hans grundläggande ontologi (Broad 1938, vol 2, s 307). Termen "coexistens" är kanske olämplig eftersom den ofta används för att uttrycka *samtidig* existens, dvs existens vid en och samma tidpunkt. Men McTaggart förnekar att endast det som befinner sig i "nuet" existerar; att två händelser befinner sig på två olika tidpunkter innebär inte att den ena händelsen existerar men inte den andra. De befinner sig helt enkelt på olika positioner i tiden, precis som två saker kan befinna sig på olika platser i rummet utan att detta påverkar deras existens. Tidpunkter, om de är verkliga, kan inte användas för att skilja det som existerar från sådant som inte existerar, eftersom enligt McTaggart det verkliga sammanfaller med det existerande.

Detta sätt att tala om tidpunkter kan te sig lite förvirrande. Tidpunkter får inte tänkas som någon sorts behållare som existerar oberoende av de händelser som i tur och ordning befinner sig på tidpunkten ifråga. Inte heller får man tänka sig att händelsers existens påverkas av på vilken tidpunkt de befinner sig. McTaggart tänker sig tidpunkter i termer av *positioner*, och han definierar positioner i termer av relationer (1988, vol 2, sekt 306, 326 och 327). Enligt McTaggart är relationer beroende av existensen av de substanser som står i relationerna. Vilka är då de substanser som bär upp de relationer med vars hjälp tidspositioner definieras? McTaggart definierar händelser som en klass av substanser, och kallar dem "positionernas innehåll"; det är med andra ord händelser som bär upp positionerna (1988, vol 1, sekt 5; vol 2, sekt 306). En position, eller tidpunkt, bör därför enligt McTaggart förstås som en substans som existerar i en viss relation till andra substanser och därmed *konstituerar* ett temporalt sakförhållande eller faktum. Totaliteten av dessa sakförhållanden konstituerar tiden, och enligt McTaggart är det en förutsättning för tidens verklighet att tiden och allting i den måste vara "samexisterande" i tidigare nämnda mening. McTaggart beskriver sin uppfattning av tid så här: "Med ob-

jektivt verklig tid menar jag en allmän tid i vilken alla existerande ting existerar så att de står i temporala relationer till varandra” (1988, vol 2, sekt 343).<sup>8</sup>

Det är missvisande av McTaggart att beskriva sin uppfattning av tid som om allting existerade *i* tiden som en lax inuti en laxask. Givet hans ontologi, vore det bättre att säga att tiden *består* av alla existerande ting och de relationer de står i till varandra. McTaggarts frågeställning är därför om verkligheten i sig själv kan vara temporal, dvs föränderlig, och därmed *konstituera* tiden. Tiden kan inte vara någonting utanför det existerande om det existerande sammanfaller med det verkliga.

Denna förutsättning att tiden måste konstitueras av existerande ”delar” utesluter vissa sätt att analysera tiden, t ex att tid innebär att saker och ting börjar och slutar existera. Tankegången kan klagöras med en analogi. Precis som pusselbitar aldrig bildar en bild om vi tar bort en bit varje gång vi placerar ut en ny bit, så bildar händelser aldrig en tid om en händelse slutar existera varje gång en ny börjar existera. Och om en relation för sin verklighet är beroende av existensen av de substanser som står i relationen, då kan inget ha en relation i tiden till entiteter som inte längre existerar eller som ännu inte existerar. Existens tillkommer enligt McTaggart även det som inte är närvarande i nuet. Att betrakta det ej närvarande som ej existerande reflekterar enligt honom bara vår begränsade kunskap om den absoluta verkligheten.<sup>9</sup> Detta leder oss fram till en fjärde grundsats hos McTaggart:

- 4 Existens och verklighet har inga grader, antingen existerar något och är därmed verkligt, eller så gör det inte det (1988, vol 1, sekt 2, 35 och 40).

8 [min övers, RI] ”By objectively real time, I mean a common time in which all existent things exist, so that they stand in temporal relations to each other.”

9 ”It is true that I have a practical interest in the possibility that it may rain tomorrow, but that only means that I am interested in tomorrow’s weather, and do not know all its characteristics. Now tomorrow’s weather is existent, for existence is as much a predicate of the future and past as of the present.” (1988, vol 1, sekt 6 (fotnot)) McTaggart diskuterar olika sorters ”möjligheter” (”possibilities”) men alla reduceras till begränsningar i vår kunskap om hur verkligheten egentligen är beskaffad (1988, vol 1, sekt 35).

En konsekvens av denna tes är att det är omöjligt att skilja mellan det aktuella och potentiella, det verkliga och blott möjliga. Inte heller kan man enligt McTaggart skilja på de egenskaper ett ting har och de det har haft men inte längre har; eller de det kommer att ha men ännu inte har. Antingen har tinget egenskaperna eller så har det dem inte.

#### 4. *Paradoxens egentliga natur*

Men hur leder dessa grundsatser nu fram till slutsatsen att tid förstådd som händelsers övergång från framtid till förfluten tid är motsägelsefull? A-teoretikerna hävdar, som McTaggart förutsåg, att det inte finns någon motsägelse i att en händelse, *M*, är nutida, har varit framtida, och kommer att bli förfluten, eftersom detta inte innebär att den är på en och samma gång framtida, nutida och förfluten. Satsen "*M* har varit framtida, är nutida, och kommer att bli förfluten", betyder alltså inte, "*M* är framtida, nutida och förfluten", utan den innebär helt enkelt att händelsen innehar ett tempus i sänder vid olika tidpunkter; dvs "*M* är framtida vid  $t_1$ , *M* är nutida vid  $t_2$ , och *M* är förfluten vid  $t_3$ ". Jag vill i ljuset av den ontologi McTaggart förespråkar hävda att det är ett misstag att tro att McTaggart förnekar detta. Det är precis *därför* att propositionen implicerar att händelsen innehar olika temporala egenskaper vid olika tidpunkter som det finns en svårighet, eftersom det antyder att den *samexisterar* på tre oförenliga positioner i tiden.

När McTaggart analyserar påståendet "*M* är nutida, har varit framtida och kommer att bli förfluten", så gör han det i ljuset av sitt ontologiska system. Han frågar sig vad det egentligen måste innebära, i hans system, för en händelse att "ha varit framtida". Han försöker alltså inte analysera satsens grammatikaliska eller logiska struktur, utan försöker ge satsen en ontologisk innebörd som är förenlig med hans system. McTaggart föreslår att "*M* har varit framtida" egentligen betyder "*M* är framtida vid en förfluten tidpunkt". Här är det viktigt att inse att "är" inte ska tolkas som ett verb i presens, det är helt enkelt ett existenspåstående, och att både framtid och förfluten är predikat som förutsätter existensen av den substans som har dem. Satsen skulle lika gärna kunna skrivas: "Det existerar ett *M*, *M* har egenskapen framtida och *M* befinner sig på en position i vad vi kallar förfluten tid". Här är det alltså nödvändigt att komma ihåg att McTaggarts ontologi utesluter att "förfluten tid" som en del av verk-

ligheten har en lägre grad av existens eller ingen alls. Existens och verklighet sammanfaller enligt McTaggart, och varken existens eller verklighet har några grader.

Att befinna sig i det förflutna påverkar alltså på intet sätt en händelses existentiella status enligt McTaggarts sätt att se det. McTaggart gör liknande analyser av "är nutida" och "kommer att bli förfluten". Resultatet är att varken "har varit framtida" eller "kommer att bli förfluten" kan vara beskrivningar av det faktum att  $M$  är nutida, eftersom de antyder att  $M$  befinner sig på helt olika positioner i tiden än nuet. Påståendet " $M$  är nutida, har varit framtida och kommer att bli förfluten" refererar alltså till tre olika fakta, men alla berör de en och samma händelse, nämligen  $M$ .

McTaggart anser med andra ord att *sanningsvillkoren* för påståendet " $M$  är nutida, har varit framtida och kommer att bli förfluten", är att  $M$  är framtida vid en given tidpunkt, nutida vid en annan tidpunkt och förfluten vid en tredje. Det är detta som är problemet, eftersom det antyder att  $M$  existerar på tre olika positioner i tiden. Han medger alltså att påståendet syftar på tre olika *fakta* eller *sakförhållanden* där  $M$  ingår, och att dessa fakta har olika positioner i tiden. Men kom i håg att McTaggart förnekar att det finns verkliga icke-existerande entiteter. Ett faktum kan därför inte förstås som en abstrakt sanning *om* en substans, de egenskaper den har och/eller de relationer den står i, som kan vara verkligt även om det sakförhållande det är en sanning om inte längre, eller inte ännu existerar. Ett faktum *är* en substans, de egenskaper substansen har, och de relationer den substansen står i; ett sådant faktum kan endast vara verkligt genom att existera. Det betyder att om det verkligen är så att " $M$  är framtida vid  $t_1$ ", " $M$  är nutida vid  $t_2$ " och " $M$  är förfluten vid  $t_3$ ", då måste  $M$  alltså "samexistera" på tre olika och oförenliga positioner i tiden, vilket är omöjligt. Motsägelsen handlar alltså inte om att varje händelse måste ha alla tempus samtidigt, dvs vid en och samma tidpunkt, utan just att varje händelse har dem vid olika tidpunkter.

McTaggart resonerar ungefär på följande sätt. Om tiden är konstituerad av en serie positioner som för sin verklighet är beroende av existensen av händelser som står i dessa positioner, då är tiden beroende av att det existerar händelser i alla de positioner som tiden är konstituerad av. Men nu får vi en svårighet i och med att varje händelse tycks finnas i åtminstone tre olika positioner i tiden, och är



därigenom den konstituerande substansen för alla tre. Eftersom dessa positioner är oförenliga, kan ingen enskild händelse vara den konstituerande substansen för alla tre, utom genom att konstituera dem en efter en i succession. Men, en sådan konstitution kräver att händelsen konstituerar positionerna på ett icke-samexisterande sätt, vilket bryter mot förutsättningen att tiden för sin existens och verklighet är beroende av att vara konstituerad av samexisterande delar.

McTaggarts paradox grundas alltså i en oförenlighet mellan den *empiriska observationen* att alla händelser befinner sig på olika och oförenliga positioner i tiden och den *ontologiska förutsättningen* att allting för sin verklighet är beroende av existensen av substanser. Den senare principen gör att McTaggart förutsätter att alla tidpunkter måste vara lika verkliga och existerande, även de som tycks befinna sig i framtiden eller i det förflutna. Han förnekar att endast det som är i nuet existerar och är verkligt.

### 5. Sammanfattning

Låt mig nu sammanfatta: Enligt McTaggarts fenomenologiska analys måste tiden enligt sin *natur* vara konstituerad av substanser som i tur och ordning befinner sig på åtminstone tre olika och oförenliga positioner, dvs positioner de inte kan "samexistera" på, men enligt McTaggarts ontologi är tiden för sin *existens* beroende av att vara konstituerad av samexisterande delar. Här har vi kärnan i paradoxen: tidens natur är oförenlig med det existerandes natur. Vi kan inte samtidigt tro att tiden är som den fenomenologiskt framträder, och tro att den ontologi McTaggart förespråkade är sann. McTaggart tänkte sig denna ontologi som ett objektivi mått på vad som är verkligt, och därför fick den tolkningsföreträdare framför erfarenheten. Jag vill därför förstå argumentet som ett bevis utifrån givna axiom, ungefär som i geometrin, och som sådant har jag inte funnit några brister i härledningen. Men det återstår att bevisa att det äger tillämpning på verkligheten.

## *Litteratur*

- BROAD, C D. 1938. *Examination of McTaggart's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUMMETT, MICHAEL. 1960. A Defence of McTaggart's Proof for the Unreality of Time. *Philosophical Review* 50: 602–609.
- INGTHORSSON, RÖGNVALDUR. 1998. McTaggart and the Unreality of Time. *Axiomathes* 9(3): 287–306.
- MCTAGGART, JOHN M E. 1996 [1908]. The Unreality of Time. *Philosophical Studies*. S V Keeling (red). Bristol: Thoemmes Press.
- MCTAGGART, JOHN M E. 1988 [1927]. *The Nature of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MELLOR, D HUGH. 1981. *Real Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OAKLANDER, NATHAN. 1996. McTaggart's Paradox and Infinite Regress. *The New Theory of Time*. Oaklander och Smith (red). New Haven: Yale University Press.
- SMITH, QUENTIN. 1993. *Language and Time*. New York: Oxford University Press.

## HILDUR KALMAN

### *Tillit och handling*

---

I *Sommarboken* (1972) låter Tove Jansson oss stifta bekantskap med Sophia som i en given situation inte har förmågan att simma, detta trots att hon egentligen "kan" simma. Sophia avstår från att simma i samband med en promenad som hon och hennes farmor gör till klipporna på en ö i den finska skärgården. Sophias pappa har förbjudit dem båda att gå till klipporna – den ena anses för gammal och den andra för ung. Flickan *kan* simma, men har aldrig simmat ensam på djupt vatten förut. Sophia blir osäker när hon märker att farmodern inte försöker stoppa henne när hon vill gå i vattnet, och hon avstår så småningom helt från simturen, i situationen oförmögen att lita till sin förmåga.

Hennes oförmåga verkar vara knuten till en brist på tillit till farmodern. "Man kan inte lita på den som bara låter allting hända", tänker barnet, och avstår från sin planerade simtur. På vilket sätt är Sophias tillit till farmodern i den här situationen knuten till hennes egen förmåga att simma? Genom att tolka Michael Polanyis beskrivning av kunnandets/vetandets struktur i termer av tillit avser jag att visa hur vår förmåga till handling är beroende av vad vi *litar från* i situationen.

Innan det kan förklaras hur Sophias tillit till å ena sidan sin farmor och å andra sidan sin egen förmåga tillsammans utgör en förutsättning för Sophias simmande, behövs en beskrivning av kunnigt handlande respektive av tillit.

#### *1. Kunnigt handlande*

Michael Polanyi beskriver den aktivitet som kunnande och vetande är i termer av en *från-till-struktur*. Som grund för denna beskrivning av kunnande och vetande (*knowing*) som aktivitet, så utgår Polanyi från

den *riktadhet* som utmärker människan. Riktadhetens led, från respektive till, är alltid närvarande i det att vi *uppmärksammar från något till* något. Detta beskriver Polanyi som en *funktionell relation*. Genom sin beskrivning synliggör han den tysta rest som finns i alla instanser av kunnigt handlande, nämligen det första ledet, det som vi uppmärksammar från. Denna tysta rest benämner han *tyst kunskap* (Polanyi 1967).

Vare sig det gäller intellektuellt kunnande eller mer manuellt sådant, så beskriver Polanyi det i samma termer: från-till-strukturen i uppmärksammandet är gemensam för allt kunnande och vetande, och den tysta kunskapen är därmed också en del av allt kunnande och vetande. Så uppmärksammar till exempel läsaren av denna text *från* de enskilda bokstäverna i texten och orden de bildar *till* den mening som texten som helhet förmedlar. Polanyi beskriver detta som att vi *dväljs* i bokstäver och ord, för att uppmärksamma *från* dem *till* den mening som finns i texten. En pianist kan uppmärksamma från de enskilda fingrarnas nedslag på tangenterna till det musikstycke han spelar, alternativt kan han uppmärksamma de enskilda fingerrörelserna när han tränar en detalj, men då blir den helhet som musikstycket utgör lidande för en stund.

Rampfeber ger Polanyi som ett exempel på hur det går när en felaktig riktning i uppmärksammandet leder till bristande förmåga. I stället för att fokusera från detaljerna till rollen eller framträdandet som helhet, så riktas fokus mot nästa replik eller detalj, och framställningen som helhet riskerar att gå förlorad.

Maurice Merleau-Ponty (1962 [1945]) identifierar två ömsesidigt uteslutande sätt att vara varse den egna kroppen på. Det ena är den levda erfarenhetens varseblivning ur ett första-persons-perspektiv, och det andra är ett betraktande av kroppen ur ett tredje-persons-perspektiv där kroppen ses "utifrån", nästan som vore den ett ting.

Det sätt vi är varse våra egna kroppar ur första-persons-perspektiv, är enligt Polanyi paradigmexemplet på tyst kunskap. Vi *dväljs* i våra kroppar och uppmärksammar från dem. Jämför detta med kunnandets två led, från respektive till. Då vi handlar så handlar vi ur första-persons-perspektiv, den levda kroppens perspektiv, och den utgör då kunnandets första led – det vi uppmärksammar från.

Polanyi delar upp den aktivitet som uppmärksammandet utgör, det vill säga han benämner det att *uppmärksamma från* något respektive

att *uppmärksamma till* något (*attend from* respektive *attend to*). Vad görs vi därmed uppmärksamma på? Jo, på att i själva uppmärksammandet så lämnas inte det första ledet, det vi uppmärksammar från, utan detta följer oss genom hela handlingen! Vi lämnar inte bokstäver och ord bakom oss när vi läser, men de kan till synes "försvinna" eftersom de inte ligger i uppmärksamhetens fokus.

Så långt Polanyi. Jag menar att det dessutom sitter en perception av oss själva som *agenter* "fast" i den handling som just då utförs av oss. Vi kan ha en perception av oss själva som kunniga, okunniga, förmögna, oförmögna, dumma eller kloka, och vilken perception vi har att uppmärksamma från påverkar vår förmåga till handling eftersom den utgör en del av själva handlingen. Självförglömmande kan man gå upp fullständigt i en handling, till exempel när man har "flyt". Men "flyt" är alltså bara ett exempel på när uppmärksammandet från-till är så helgjutet att fokus aldrig flyttas från den verksamhet man just då utför.

Ifall det nu var så att det som Sophia i sitt simmande uppmärksammar från enbart var de rörelser med armar och ben som ska utföras – varför kan hon då inte simma i den situation vi möter henne? Svaret ligger i det att hon i sitt handlande också uppmärksammar från en perception av sig själv som en viss typ av agent. För att Sophia ska ha förmågan att simma behövs att hon, i själva simmandet, uppmärksammar från en perception av sig själv som en kunnig agent. Men det gör hon ju inte.

Vad Tove Janssons exempel visar är att vi i tyst kunskap inte bara uppmärksammar från oss själva. Vi uppmärksammar också från andra, och det sätt på vilket vi uppmärksammar från andra är betydelsefullt.

Så det finns alltså en annan möjlighet för Sophia än att uppmärksamma från sig själv som en kunnig agent; det är att garantin för kunnigheten ligger utanför den egna personen – i detta fall hos den medföljande vuxna. Att det inte fungerar i det här fallet beror på att farmodern inte fungerar som garant för hennes förmåga. Farmodern visar i och för sig tilltro till Sophias simförmåga, så pass att hon inte försöker hindra barnet från att gå ner i det djupa vattnet. Men hon verkar inte vara medveten om den begränsning som ännu låder vid Sophias simförmåga, nämligen den att Sophia ännu behöver en vuxen följeslagare med sig i vattnet. Tvärtom verkar farmodern ta Sophias fullödiga simförmåga för given. Det är detta som gör att Sophia blir

osäker, och saknar tillit. Hade farmodern å andra sidan visat tilltro till Sophias förmåga, och dessutom visat att hon var varse de begränsningar som rådde, hade Sophia tillitsfullt kunnat ägna sig åt simmandet. Sophia hade då, under simningen, kunnat uppmärksamma *från* andning, arm- och benrörelser, samt *från* farmodern som garant för ett framgångsrikt genomförande, och *till* själva simmandet fram genom vattnet.

Den beskrivna situationen är inte unik, tvärtom är den typisk för den som lär sig något nytt, alternativt återerövrar en förlorad förmåga, som till exempel en person som på grund av skada eller sjukdom mist gångförmåga eller balans. I sådana situationer behövs ofta en lärare eller handledare som har tilltro till ens förmåga och som samtidigt har vetskap om vad som krävs och om vilka begränsningar som råder.

Men farmodern är ju närvarande – vad är det då som fattas? Jo, tilliten. Det verkar alltså som om kvalitén i relationen mellan uppmärksammandets poler måste vara en av tillit för att det kunniga handlandet ska vara framgångsrikt. Tillit är avgörande för vår förmåga till handling.

## 2. Tillit

Det är några element som går igen i de allra flesta beskrivningar av tillit. Dessa element är:

- i) risk eller sårbarhet, det vill säga att när man litar på någon så innebär det ett risktagande, eller att man inte tänker på den risk som ändå finns där;
- ii) att den som litar på någon ”hoppas över”, eller bryr sig inte om, att ge skäl för sin tillit (oftast ger vi däremot skäl för vår avsaknad på tillit);
- iii) att tillit underlättar kooperativt, gemensamt handlande;
- iv) att tillit och dess avsaknad är självförstärkande.

De flesta som skriver om tillit anser dessutom att:

- v) tillit respektive avsaknad på tillit är konträra, men ej kontradiktoria riska motsatser (det finns alltså det som är varken-eller);
- vi) tillit inte är en vilje-akt;
- vii) tillitens värde inte bara är instrumentellt, utan den har ett värde-i-sig, och är en konstituerande del av andra ”ting” som har ett värde-i-sig, så som till exempel kärlek och vänskap.

Innan man ger en beskrivning av tillit så gör man ett synligt eller osynligt antagande på vilket hela den efterföljande beskrivningen är avhängig – nämligen ett antagande om människans och den sociala samvarons grundläggande natur och om den situation som därmed är människan given. Där finns alltså den ontologiska frågan – en ”är”-fråga – och beroende på hur den besvaras, så kan det uppstå en ”bör”-fråga. Filosofiska beskrivningar av tillit kan utifrån detta indelas i två grupper.

Den första gruppen av beskrivningar utgår från antagandet att vår grundläggande situation är sådan att vi inte möter varandra med tillit, utan att tilliten uppstår som en följd av *homo economicus* kalkylerande antaganden om vilken attityd som kommer att ge bäst utdelning i olika sammanhang.

Den andra gruppen av beskrivningar utgår från att det som är grundläggande för människan och hennes situation är att vi normalt möter varandra med tillit.

Om man, som de i den första gruppen, menar att människans grundläggande natur är att vara autonom, utan band eller beroenden ungefär som Hobbes’ människor i naturtillståndet, det vill säga som egoister som handlar utifrån självbevarelsedrift så uppstår egentligen ingen ”bör”-fråga. Mot dessa beskrivningar kan det dessutom anföras att de egentligen inte beskriver tillit, utan i stället är beskrivningar av själva avsaknaden av tillit.

Om man däremot som Knud Ejler Løgstrup (1992 [1956]) besvarar frågan om vad det är att vara människa, och vad som karakteriserar hennes tillvaro, med att vi normalt möter varandra med en naturlig tillit där man vågar sig fram för att bli tillmöteskommen, så följer ur detta svar ett ”bör” – det vill säga det etiska kravet att ta vara på tilliten.

### 3. *Existentiell tillit*

Jag vill här föra in en vidare sorts tillit, som inte bara handlar om tillit till andra personer, utan även till oss själva och till den omvärld vi har lärt känna. Denna, den *levda kroppens* tillit, karakteriserar jag som *existentiell tillit* (Kalman 1999). Den lånar väsentliga drag av interpersonell tillit så som den har beskrivits av Løgstrup (1992 [1956]), Lars Hertzberg (1988) och Olli Lagerspetz (1997), det vill säga tillit beskrivs som något som är oss normalt givet. För att vi ska kunna ge

adekvata beskrivningar av mänskligt handlande så måste detta ingå som en förutsättning, och inte som något beräknat.

Vi litar inte bara på andra, utan även på oss själva och på att omvärlden ska ha de grundläggande drag som vi hittills har lärt känna. Jag menar att det finns två sidor av samma process. I det att vi lär känna, visar respektive får tillit till vår nästa, så lär vi samtidigt känna oss själva och får olika grader av tillit till oss själva, till våra egna kroppar och till vår förmåga till handling – och allt detta är förutsättningar för vårt fortsatta handlande. Tilliten till oss själva och vår egen kropp är något vi vanemässigt bortser från, så mycket att det kan vara svårt att bli varse den. Ofta är det så att först när någon drabbas av ohälsa så blir hon varse den tillit hon tidigare haft till sin egen kropp, en tillit som nu gått förlorad. Hos barnet som ännu inte lärt sig, vare sig det gäller förmågan att simma eller räkna, så kan där finnas varierande tillit till den egna förmågan att lära. Finns den inte, är det mycket svårt att lära, och tvärtom, finns tilliten till den egna förmågan att lära så går det lättare.

Lagerspetz gör en viktig distinktion vad gäller den risk eller sårbarhet som präglar situationer där tillit visas. Distinktionen görs mellan första- respektive tredje-persons-perspektivet på risk/sårbarhet. Den som visar tillit (och alltså handlar ur ett första-persons-perspektiv) genom att till exempel låna ut något, tänker inte på tillit just när hon visar tillit. Dock finns där ett risktagande, som gör frågor om tillit förståeliga. Så skulle långgivaren tillfrågas om huruvida hon litar på den person hon just visat tillit, så är frågan förståelig. Långgivaren kan då bedöma och kommentera närvaron/frånvaron av tillit hos sig själv ur ett tredje-persons-perspektiv på sig själv. Ifall långgivaren däremot börjar fundera på huruvida hon kan lita på låntagaren redan innan hon lånar ut något, så har hon just börjat tvivla, och litar inte (längre).

Vad jag vill understryka är att för den som litar på någon så finns där i tillitens stund ingen klyfta att överbrygga, en klyfta som däremot kan upplevas av omgivningen. Likadant är det för den som handlar framgångsrikt – i själva handlingen litar den utan att tveka. Börjar man att tveka, så ligger fokus inte längre på handlingen, utan på dess förutsättningar, och handlingen hejdas, åtminstone för en stund. När vi litar på någon eller något, så gör vi det ur första-persons-perspektiv, den levda kroppens perspektiv.

Løgstrup, som var såväl filosof som teolog, beskriver tilliten som



något vi vilar i. Märk likheten mellan att vila i respektive att dväljas i – vi dväljs i det vi uppmärksammar från, enligt Polanyi. Jag menar att i det kunniga handlandet, så dväljs vi i det vi har tillit till, till exempel i en tillit till vår egen förmåga, till oss själva som agenter. En kunnig simmare kan i handlingen dväljas i en tillit till sig själv och sin egen förmåga. Simmaren *litar* därmed *från* en perception av sig själv som en kunnig simmare, *till* själva simmandet. Sophia däremot behöver någon annan att *lita från*.

#### 4. Förmåga till handling

Avgörande för vår förmåga till handling är kvalitén i den funktionella relationen mellan vad vi uppmärksammar från respektive till. I kunnandets från-till, så måste vi tillitsfullt kunna dväljas i något vi därmed kan handla från. Sophia tror också med rätta att hon kan simma på djupt vatten under rätt omständigheter, det vill säga tillsammans med någon. Men eftersom hon i situationen inte upplever att hon kan lita på farmodern, så kan hon inte ersätta den brist på tillit hon har till sin förmåga att simma på egen hand, med en tillit till sin farmor. Kunde hon ersätta bristen på tillit till sin förmåga att simma på egen hand, med en tillit till sin farmor, så skulle hon kunna vila i, dväljas i, farmodern som garant för simförmågan. Det vill säga Sophia skulle *lita från* farmodern till sin egen förmåga och till själva simmandet.

Att ha existentiell tillit till någon annan är naturligtvis inte en nödvändighet för varje person som simmar. Vad gäller Sophia så kommer hennes tillit till (vissa) vuxna via träning och med tidens gång troligtvis att ersättas med en tillit till henne själv och till hennes egen förmåga. Så vad vi litar från kan, i samma färdighet eller aktivitet, skilja sig för samma person vid olika tidpunkter, och skilja sig än mer mellan olika personer.

## *Litteratur*

- HERTZBERG, LARS. 1988. On the Attitude of Trust. *Inquiry* 31: 307–22.
- JANSSON, TOVE. 1972. *Sommarboken*. Stockholm: Bonniers.
- KALMAN, HILDUR. 1999. *The Structure of Knowing: Existential Trust As an Epistemological Category*. Vol. 145, *Acta Universitatis Umensis*. Uppsala: Swedish Science Press.
- LAGERSPETZ, OLLI. 1997. *Trust : The Tacit Demand*. Vol. 1, *Library of Ethics and Applied Philosophy*: Kluwer Academic Pub.
- LØGSTRUP, KNUD EJLER. 1992 [1956]. *Det etiska kravet*. Översättning av Margareta Brandby-Cöster. Med förord av Gustaf Wingren. Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE. 1962 [1945]. *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith. London: Routledge.
- POLANYI, MICHAEL. 1967. *The Tacit Dimension*. London: Routledge & Kegan Paul.

## PETER NILSSON

### *Schopenhauer och medlidandet*

---

#### *1. Inledning*

Arthur Schopenhauer är känd och ökad för mycket: kvinnoförakt, Hegelhat och en nära nog obotlig pessimism. Märkligt nog, kan man nästan tycka, har han också gjort sig känd som en av medlidandets varmaste förespråkare.

Om Schopenhauers syn på medlidandet kommer denna uppsats att handla. Jag kommer att koncentrera mig på vad Schopenhauer har att säga om medlidandet i skriften *Moralens fundament* (1925b [1860]), och jag kommer att driva två teser: (1) Att känna medlidande med en annan är, för Schopenhauer, inte att känna ett eget lidande, utan enbart att känna en annans lidande; (2) Att känna en annans lidande är, för Schopenhauer, inte att känna hans eller hennes instans av lidande, utan enbart att känna hans eller hennes typ av lidande.

Ingen av dessa teser är helt okontroversiell. I ett antal uppsatser har David E Cartwright gjort uttalanden som står i strid med bägge. Enligt Cartwright skulle Schopenhauer ha menat dels att medlidandet består i ens lidande över en annans olycka (Cartwright 1999, s 275), och dels att när vi i medlidandet känner en annans lidande så känner vi det bokstavligt talat i honom eller henne (1999, s 278). Att Schopenhauers skrifter innehåller en del uttalanden som kan tas till stöd för dessa påståenden går inte att förneka. Jag vill emellertid påstå att det trots det är rimligare och framför allt vänligare att läsa honom på det sätt som jag gör.

Begreppet *medlidande* förekommer på två ställen i Schopenhauers tänkande: dels i den moralteori som han utvecklar i *Moralens fundament*, och dels i den frälsningslära som han presenterar i *Världen som vilja och föreställning* (1992 [1818]). Att jag har valt att koncentrera mig på den första skriften beror på att det är där Schopenhauer har

som mest att säga om medlidandet. I *Världen som vilja och föreställning* säger han faktiskt inte mycket. Det han säger tyder dessutom på att han inte betraktade medlidandet som ett nödvändigt steg på vägen mot det förnekande av viljan som innebär frälsning från livets leda och lidande (1992, s 546), och i de fall där medlidandet spelar en roll på vägen mot frälsning, så är det i första hand därför att det leder en människa till att förneka sin egoistiska vilja, inte viljan som helhet (Atwell 1995, s 155).

## 2. *Medlidande och moral*

Moralens fundament rymmer tre passager i vilka medlidandet [”Mitleid”] beskrivs på ett någorlunda utförligt sätt (1925b, s 300f, 304f samt 325). I den första av dessa sägs medlidandet vara ”det fullkomligt omedelbara, av alla främmande hänsyn oberoende *deltagandet* [’Teilnahme’] – närmast i en annans *lidande* [’Leiden’], men däri-genom också i detta lidandes förhindrande eller upphävande” (1925b, s 301). I de två övriga passagera talas det mindre om medlidandet och mer om oss som känner medlidande. I dessa påstår Schopenhauer att när vi känner medlidande med någon, så känner [’fühlen’] vi hans eller hennes lidande i honom eller henne (1925b, s 305 och 325).

Ett problem med de två sista passagera är emellertid att de också rymmer påståenden som motsäger varandra. I den ena påstås t ex att när vi känner medlidande med någon annan, så är det inte så att vi lider eller tror oss lida (1925b, s 304f). I den andra sägs däremot att medlidandet leder till att skillnaden mellan att se någon lida och att själv lida upphävs (1925b, s 325), vilket rimligtvis betyder att om man känner medlidande med någon, så är det faktiskt så att man lider.

Personligen tror jag inte det går att få fram en konsistent tolkning av dessa uttalanden. Jag har därför valt att bortse ifrån dem, och i stället ta fasta på två andra påståenden som tycks stå relativt orubbade genom hela *Moralens fundament*. Det ena är det ovan nämnda påståendet att den som känner medlidande med en annan känner hans eller hennes lidande i honom eller henne. Det andra är det som är bokens huvudtes, nämligen att medlidandet är det enda som kan driva en människa till moraliskt värdefulla handlingar (1925b, s 301). Till-sammans med vissa av Schopenhauers mer allmänna antaganden om handlingar och handlingsmotivation, så gör dessa påståenden troligt att han inte kan ha betraktat medlidandet som en individs kännande av ett

eget lidande, utan i stället måste ha betraktat det enbart som en individs kännande av en annan individs lidande.

Exakt vad Schopenhauer kräver av en handling för att den skall räknas som moraliskt värdefull är något oklart. Frågan diskuteras i §15 av *Moralens fundament*. Schopenhauer växlar där mellan att säga att det bara är handlingar som enbart syftar till en annans väl som är moraliskt värdefulla och att säga att också handlingar som syftar både till en annans väl och till den handlandes eget väl kan vara det. Såvitt jag kan se ger han aldrig något entydigt svar i §15. När han återkommer till frågan i §16 tycks han däremot ha bestämt sig. Där sägs uttryckligen att om en handling syftar till den handlandes eget väl, så har handlingen inget moraliskt värde (1925b, s 298). I fortsättningen kommer jag därför att ta Schopenhauers åsikt för att vara, att en handling har moraliskt värde om och endast om den enbart syftar till en annans väl.

En moraliskt värdefull handling är, precis som alla andra handlingar, en yttre manifestation av en viljeakt. Vad detta än betyder, så betyder det inte att handlingen är orsakad av viljeakten:

Varje verklig akt av hans [d.v.s. subjektets] vilja är genast och oundvikligen även en rörelse hos hans kropp: han kan ej verkligen vilja akten, utan att på samma gång varsebli, att den ter sig som rörelse hos kroppen. Viljeakten och kroppens aktion äro ej tvenne objektivt fattade olika tillstånd, som hopknytas av kausalitetens band ...; utan de äro en och samma sak, fast givna på tvenne fullständigt olika sätt: dels helt omedelbart och dels i åskådningen hos förståndet. Kroppens aktion är ingenting annat än den objektive-rade, d.v.s. till åskådning vordna viljeakten (Schopenhauer 1992, s 168).

En moraliskt värdefull handling är således att betrakta som en yttre manifestation av en akt av vilja till en annans, och endast en annans, väl. En egoistisk handling å andra sidan, dvs en handling som syftar till den handlandes eget väl, är att betrakta som en manifestation av en akt av vilja till den handlandes eget väl.

Eftersom lycka och välbefinnande bara består i frånvaro av lidande (1925b, s 301; 1992, §58), så finns det bara en sak man kan göra om man vill någon väl, nämligen handla i syfte att lindra eller avhjälpa ett lidande hos denne någon. Till de moraliskt värdefulla handlingarna

räknar Schopenhauer därför bara handlingar som syftar till att lindra en annans lidande. Till de egoistiska handlingarna räknar han handlingar som syftar till att lindra den handlandes eget lidande.

Egoistiska handlingar är vidare alltid orsakade av den handlandes eget lidande (1925b, s 304). Sådant lidande uppkommer genom att den handlande tror att något går eller riskerar att gå hennes vilja emot (1925a [1860], s 61). Tror hon att hon inte får som hon vill, kommer hon att gripas av känslor av smärta och lidande, vilka i sin tur kan driva henne till att handla i syfte att få som hon vill. Schopenhauers tanke tycks nu vara att om dessa känslor av smärta och lidande driver henne till handling, så syftar hennes handling med nödvändighet till att lindra eller avhjälpa dessa känslor.

Givet att en handling alltid syftar till att lindra det lidande som är dess orsak, så gäller att om en handling skall ha ett moraliskt värde, så kan den inte vara orsakad av den handlandes eget lidande. Är den det, så kommer handlingen att syfta till att lindra detta den handlandes eget lidande, vilket betyder att handlingen kommer att sakna moraliskt värde.

Av detta följer också att en människa aldrig kan drivas till en moraliskt värdefull handling genom att först vilja en annans väl och därefter se att han eller hon lider. Vill hon en annans väl och ser att denna person lider, så kommer hennes vilja att frustreras. Hon kommer med andra ord att lida att av se denna person lida. Drivs hon till handling därför att hon först vill den andres väl och därefter ser att han eller hon lider, så kommer hon alltså att handla i syfte att lindra ett eget lidande.

Hur kan då en människa drivas till en moraliskt värdefull handling? Hur kan jag drivas till att handla enbart i syfte att lindra en annans lidande om detta inte får ske genom att min vilja på något sätt frustreras? Schopenhauer säger så här:

Uppenbarligen är detta möjligt blott därigenom, att den andre blir *det yttersta ändamålet* för min vilja, alldeles på samma sätt som jag eljest själv är detta ändamål – alltså därigenom, att *hans* väl och *hans* ve alldeles omedelbart blir föremålet för mitt viljande respektive icke-viljande – lika omedelbart som eljest blott *mitt eget*. Detta åter förutsätter med nödvändighet, att jag vid *hans* ve såsom sådant bokstavligen [geradezu] lider tillika med honom, att

jag i min känsla afficeras av *hans* ve såsom eljest blott av mitt eget [*sein Wehe fühle wie sonst nur meines*] och därför omedelbart vill hans väl såsom eljest blott mitt eget (Schopenhauer 1925b, s 300).

Om min handling enbart skall syfta till att lindra ditt lidande, så måste jag alltså drivas dithän att jag omedelbart vill ditt väl. Detta betyder att min handling måste vara en manifestation av en omedelbar akt av vilja till ditt väl. Viljeakten får med andra ord inte vara ett resultat av att föreställningen om ditt lidande frustrerar min vilja till ditt väl och därmed också min vilja till mitt eget väl. Viljeakten måste i stället vara ett resultat av att jag känner ditt lidande och därigenom omedelbart drivs till att handla i syfte att lindra ditt lidande. Detta är enligt Schopenhauer just vad som händer i medlidandet:

Det är det alldagliga fenomen, som kallas *medlidande*, d.v.s. det fullkomligt omedelbara, av alla främmande hänsyn oberoende *deltagandet* – närmast i en annans *lidande*, men därigenom också i detta lidandes förhindrande eller upphävande, vari ju till sist all tillfredsställelse, lycka och välbefinnande består. Detta medlidande och det allena är den verkliga basis för all *frivilligt* övad rättfärdighet och all *äkta* människokärlek. Blott såtillvida och i den mån som en handling framsprungit ur detta medlidande, har den moraliskt värde, och varje ur ett annat motiv, vilket detta än vara må, härflytande handling saknar sådant värde (1925b, s 301).

För mitt vidkommande är det inte så viktigt om detta är fullt begripligt eller inte. Min poäng är bara att medlidande enligt Schopenhauer är det enda som kan driva en människa till en moraliskt värdefull handling. Givet att en handling alltid syftar till att lindra det lidande som är dess orsak, så gäller då, dels att medlidandet måste bestå i ett kännande av en annans lidande, och dels att medlidandet inte kan bestå i ett kännande av ett eget lidande. Att känna medlidande med en annan människa måste alltså för Schopenhauer vara att känna enbart hans eller hennes lidande. En liknande slutsats har också J E Atwell kommit fram till (1990, s 100).

Trots att Schopenhauer själv ibland säger saker som tyder på att den som känner medlidande med en annan också känner ett eget lidande, så vill jag alltså påstå att detta inte kan ha varit vad han egentligen

ville ha sagt. Enligt min mening har Cartwright fel när han säger att medlidande för Schopenhauer består i ens lidande över en annans olycka (1999, s 275). Medlidande kan inte bestå i ett sådant eget lidande eftersom det då inte skulle kunna göra det Schopenhauer menar att det faktiskt gör, nämligen driva människor till moraliskt värdefulla handlingar.

### 3. Medlidande och metafysik

Hur skall vi då förstå Schopenhauers tal om att känna en annans lidande? Skall vi fatta det som att han menar att vi känner den andres instans av lidande, eller skall vi fatta det som att vi bara känner den andres typ av lidande?

Cartwright anser att vi skall fatta det på det första sättet (1999, s 278). Jag däremot anser att det är rimligare att fatta det på det andra sättet.

Till stöd för sin tolkning anför Cartwright en av de passager i *Moralens fundament* som jag nämnde i inledningen till det förra avsnittet. I denna passage ställer Schopenhauer sin egen syn på medlidandet mot en uppfattning framförd av en viss Cassina:

*Cassina* har den åsikten, att medlidandet uppstår genom en för ett ögonblick inträdande bedräglig illusion i fantasien, bestående däri, att vi försätta oss i den lidandes ställe och nu i vår inbillning mena oss lida *hans* smärtor i *vår* person. Så förhåller det sig ingalunda, utan det förblir oss tvärtom i varje ögonblick klart och present, att *han* är den lidande, icke *vi*, och just *i hans* person, icke i vår egen, känna vi lidandet, till vår bedrövelse. Vi lida *med* honom, alltså också *i* honom, vi känna hans smärta som *hans* och inbilla oss icke, att den är vår, ja ju lyckligare vårt eget tillstånd är och ju mer alltså medvetandet om detta tillstånd står i kontrast till den andres läge, desto mer mottagliga äro vi för medlidandet (1925b, s 304f.).

Om jag förstår Cartwright rätt, så är det Schopenhauers insisterande på att vi känner lidandet i den andre som får honom att dra slutsatsen att Schopenhauer menar att vi i medlidandet faktiskt känner den andres instans av lidande. För att detta skall följa, tycks det emellertid som om vi måste fatta Schopenhauer bokstavligt när han säger att vi känner lidandet i den andre. Vad har vi då för skäl att göra det?



Det enda skäl Cartwright anger (1999, s 279) är Schopenhauers ofta återkommande påstående att medlidandet endast kan förklaras på metafysisk väg (Schopenhauer 1925b, s 302, 305). Cartwright säger ingenting om hur han tänker sig att detta utgör ett stöd för den bokstavliga tolkningen. Men förmodligen anser han att Schopenhauers tes om viljans metafysiska enhet gör det både möjligt och rimligt att läsa honom på detta sätt. Enligt denna tes är alla individer i grund och botten manifestationer av en och samma vilja, vilket skulle kunna tänkas göra det möjligt för en individ att få tillgång till och bokstavligt talat känna en annan individs lidande i honom eller henne.

Problemet med detta argument är att det inte har något klart stöd i Schopenhauers skrifter. När han i *Moralens fundament* (kap IV) tar sig an uppgiften att förklara medlidandet på metafysisk väg, är det inte tal om att ta tesen om viljans metafysiska enhet till hjälp för att förklara hur vi kan känna en annans lidande i honom eller henne. Vad Schopenhauer gör där är bara att ta sin metafysik till hjälp för att påstå att det är rätt och riktigt att känna medlidande med andra. Tidigare har han sagt att man bara kan gripas av medlidande med en annan människa om man först identifierar sig med henne (1925b, s 300, 326), och nu säger han att eftersom allt egentligen är "ett" så gör man rätt om man identifierar sig med henne (1925b, s 375f). Metafysiken fungerar alltså inte som en förklaring av medlidandet, utan som ett rättfärdigande av det.

Ett annat och allvarligare problem för Cartwrights tolkning är att Schopenhauer ansåg att medlidande inte bara kan driva en människa till handling, utan också kan få henne att avstå från att handla. Om jag planerar att utföra en handling som skulle tillfoga någon annan lidande, så kan medlidandet få mig att avstå från att utföra denna handling (Schopenhauer 1925b, s 305, 307). Problemet för Cartwrights tolkning är att det som i ett sådant fall får mig att avstå från att handla inte är ett lidande som den andre faktiskt känner. Det är ett lidande som han eller hon (förmodligen) skulle ha känt om jag hade handlat som jag ursprungligen hade tänkt. Medlidande kan naturligtvis inte bestå i ett kännande av en icke existerande instans av lidande, varför det verkar rimligt att anta att Schopenhauer ansåg att medlidandet här består i ett kännande av den andres typ av lidande, dvs den typ av lidande som han eller hon (förmodligen) skulle ha känt. Eftersom han, såvitt jag vet, aldrig gör någon distinktion mellan medlidande med människor

som lider och medlidande med människor som inte lider, är jag benägen att tro att han i bägge fallen betraktade medlidandet som vårt kännande av en annans typ av lidande.

Detta problem har också noterats av Cartwright. Han ser det dock inte som ett problem för sin tolkning av Schopenhauer, utan betraktar det i stället som ett problem för Schopenhauers teori; det visar, enligt hans mening, att teorin inte är helt korrekt (Cartwright 1982, s 67). Enligt Cartwright innehåller Schopenhauers teori antagandet att om vi känner medlidande med någon, så känner vi hans eller hennes instans av lidande. Givet att medlidande kan få oss att avstå från att tillfoga andra lidande, och givet att det då inte finns någon annans instans av lidande att känna, så sluter sig Cartwright till att detta antagande är felaktigt. I ett försök att ersätta Schopenhauers teori med en som är bättre föreslår han därför en "omformulering" av detta antagande. I stället för att säga att vi faktiskt känner en annans instans av lidande, säger Cartwright att vi känner detta lidande i fantasin eller föreställningen (1982, s 67f). Cartwright löser alltså problemet genom att själv skriva under på den tes som han vägrar tillerkänna Schopenhauer, nämligen tesen att vi i medlidandet känner enbart en annans typ av lidande. Själv tycks han anse att denna tes är oförenlig med Schopenhauers uttalanden, medan jag, som jag tidigare har påpekat, tvärtom anser att den är helt förenlig med dessa. Att vi i medlidandet känner enbart en annans typ av lidande är därför, enligt min mening, ingen omformulering av Schopenhauers antagande, utan i stället den mest rimliga formuleringen av det.

### *Not:*

Denna uppsats är baserad på ett föredrag som jag höll vid Filosofidagarna i Lund 1997. Jag vill tacka Ingvar Johansson för hjälp vid sammanställandet av denna version. Tack också till Mats Furberg och Ulla M Holm för kommentarer på tidigare versioner.

## Litteratur

ATWELL, JOHN, E. 1990. *Schopenhauer: The Human Character*. Philadelphia: Temple University Press.

ATWELL, JOHN, E. 1995. *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*. Berkeley: University of California Press.

CARTWRIGHT, DAVID, E. 1982. Compassion. *Zeit der Ernte: Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung: Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*. Utg. W. Schirmacher. Stuttgart och Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. Sid. 60–69.

CARTWRIGHT, DAVID, E. 1999. Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Utg. C. Janaway. Cambridge: Cambridge University Press. Sid. 252–292.

SCHOPENHAUER, ARTHUR. 1992 [1818]. *Världen som vilja och föreställning*. [Vol. 1] Nora: Nya Doxa. (Nytryck av Bonniersutgåvan från 1916.)

SCHOPENHAUER, ARTHUR. 1925a [1860]. Om den mänskliga viljans frihet. I Arthur Schopenhauer: *De båda grundproblemen i etiken*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

SCHOPENHAUER, ARTHUR. 1925b [1860]. Moralens fundament. I Arthur Schopenhauer: *De båda grundproblemen i etiken*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

# STEN LINDSTRÖM

## *Sanningens paradoxer: om ändliga och oändliga lögnare*

---

### *1. Inledning*

Lögnarparadoxen, i dess olika versioner, tycks ge vid handen att vår naiva förståelse av sanningspredikatet, uttryckt i följande slutledningsregler:

(Sann I)  $A \Rightarrow \text{Sann}('A')$

(Sann E)  $\text{Sann}('A') \Rightarrow A$ .

är motsägelsefull (jag skriver ' $\Rightarrow$ ' som en förkortning för 'implicerar'). Det förefaller som om vårt sanningsbegrepp bryter samman i extrema situationer: när det konfronteras med paradoxala satser. Innan vi kan söka efter en lösning – om det finns en sådan – måste vi emellertid studera paradoxerna i all deras mångfald och lära känna dem bättre. Tack vare Tarski tycks vi veta hur vi skall kunna *undvika* de semantiska paradoxerna – åtminstone för regimenterade formella språk. Där emot har vi inte lyckats uppnå en förståelse av det intuitiva sanningsbegreppet som är fri från paradoxer. Situationen är analog med den som möter oss beträffande det logiska klassbegreppet. Logiker har utarbetat teorier om klasser (eller mängder) som utesluter *paradoxala* klasser och som är tillräckliga för de flesta matematiska behov. Trots detta har man inte lyckats ge en övertygande analys av det intuitiva klassbegreppet – klass i betydelse *extension* hos ett begrepp – som är fri från motsägelser. Förmodligen är de två problemen, att ge en analys av klassbegreppet respektive sanningsbegreppet, nära relaterade till varandra.

Uppsatsen behandlar fyra varianter av lögnarparadoxen. Först den *ordinära Lögnaren*: 'Denna sats är inte sann'. Jag diskuterar förslaget att denna sats är *varken sann eller falsk*. Detta i sin tur leder till den *förstärkta Lögnaren* (dvs observationen att om satsen saknar sanningsvärde så är den ju när allt kommer omkring inte sann). I samband med

denna paradox diskuteras tanken att lögnarsatserna är *både sanna och falska*. Bägge idéerna, att de paradoxala satserna är varken sanna eller falska respektive att de är både sanna och falska, är speciellt avpassade för paradoxer som väsentligen involverar negation. Men det finns också versioner av Lögnaren som inte använder sig av negation. En sådan är *Currys paradox* som i stället för negation använder sig av implikation. Varken idén om *sanningsvärdesgap* ("gaps") eller den *om kolliderande sanningsvärden* ("gluts") verkar ha någon tillämpning på Currys paradox.

Det är en vanlig uppfattning att alla semantiska paradoxer involverar antingen självreferens eller någon form av cirkulär referens. Stephen Yablo har formulerat en version av lögnaren som inte tycks innefatta vare sig självreferens eller cirkulär referens. Jag avslutar uppsatsen med att presentera en version av *Yablos paradox* där inte heller negation kommer till användning. Denna paradox innehåller en oändlig sekvens av satser:

- (S1) För varje  $i > 1$ : om  $S_i$  är sann, så existerar Gud.
- (S2) För varje  $i > 2$ : om  $S_i$  är sann, så existerar Gud.
- etc.

Jag visar att var och en av dessa satser måste vara sann samt att man därur kan sluta sig till satsen 'Gud existerar' (eller vilken annan sats som sätts i dess ställe).

Jag avstår ifrån att ge någon diagnos av vad som kan "vara fel" med dessa härledningar av paradoxala konklusioner från synbarligen rimliga premisser med hjälp av synbarligen korrekta logiska principer. En sådan diagnos får vänta till ett annat tillfälle.

## 2. Den ordinära Lögnaren

Det finns många sätt att åstadkomma en sats A, som intuitivt säger om sig själv att den inte är sann, dvs som är sådan att:

$$A \Rightarrow \neg \text{Sann}(A) \quad \text{och} \quad \neg \text{Sann}(A) \Rightarrow A.$$

Vi kan t ex låta  $\alpha$  vara en bestämd beskrivning som unikt beskriver satsen A. Låt t ex  $\alpha$  vara beskrivningen: 'Den sats som står skriven på svarta tavlan i rum C204, Humanisthuset, Umeå Universitet, kl 16.00 den 21 april, 2000'. Antag vidare att

Den sats som står skriven på svarta tavlan i rum C204, Humanisthuset, Umeå Universitet, kl 16.00 den 21 april, 2000 = 'Den sats som står skriven på svarta tavlan i rum C204, Humanisthuset, Umeå Universitet, kl 16.00 den 21 april, 2000 är inte sann'.

Eller kortare uttryckt:

$$\alpha = \neg \text{Sann}(\alpha).$$

Vi kan nu resonera på följande sätt:

Antag att  $\text{Sann}(\alpha)$ . Då följer medelst identitetssubstitution:  $\text{Sann}(\neg \text{Sann}(\alpha))$ . Men detta ger, med hjälp av (Sann E), att  $\neg \text{Sann}(\alpha)$ . Antagandet att  $\text{Sann}(\alpha)$  ledde till en motsägelse. Således har vi bevisat  $\neg \text{Sann}(\alpha)$ .

Men från  $\neg \text{Sann}(\alpha)$  får vi  $\text{Sann}(\neg \text{Sann}(\alpha))$  medelst (Sann I), vilket i sin tur ger  $\text{Sann}(\alpha)$  (identitetssubstitution). Vi har alltså härlett  $\text{Sann}(\alpha)$  och  $\neg \text{Sann}(\alpha)$ , dvs en motsägelse.

Ett populärt sätt att undgå paradoxen är att tillåta möjligheten att satsen  $\neg \text{Sann}(\alpha)$  är varken sann eller falsk. Varje sats antas nu vara antingen sann, falsk, eller sakna sanningsvärde. Vi antar följande "sanningstabell" för negation:

- (1) om A är sann, så är  $\neg A$  falsk
- (2) om A är falsk, så är  $\neg A$  sann
- (3) om A saknar sanningsvärde, så saknar  $\neg A$  sanningsvärde.

Antag dessutom att A alltid har samma värde (sann, falsk, eller varken sann eller falsk) som  $\text{Sann}(A)$ . Speciellt gäller att  $\text{Sann}(A)$  saknar sanningsvärde om och endast om A gör det. Vi har alltså följande slutledningsregler, förutom (Sann I) och (Sann E):

$$\text{(Falsk I)} \quad \neg A \Rightarrow \text{Falsk}(A)$$

$$\text{(Falsk E)} \quad \text{Falsk}(A) \Rightarrow \neg A.$$

$\text{Falsk}(A)$  är här en förkortning för  $\neg \text{Sann}(A)$ .

Med denna tolkning blir argumentet ovan ogiltigt. Visserligen leder bägge antagandena  $\text{Sann}(\alpha)$  och  $\neg \text{Sann}(\alpha)$  till motsägelser. Men detta visar bara att inget av dessa två alternativ kan vara sant. Både  $\text{Sann}(\alpha)$  och  $\neg \text{Sann}(\alpha)$  saknar sanningsvärde. De klassiskt giltiga slutledningsreglerna:

- (i) om  $\Gamma, A \Rightarrow \neg A$ , så  $\Gamma \Rightarrow \neg A$
- (ii) om  $\Gamma, \neg A \Rightarrow A$ , så  $\Gamma \Rightarrow A$ ,

blir ogiltiga med den givna tolkningen. Således kan vi i lögnarargumentet ovan sluta oss från antagandet  $\text{Sann}(\alpha)$  till  $\neg\text{Sann}(\alpha)$ . Men från detta kan vi inte sluta oss till att  $\text{Sann}(\alpha)$  är falsk, utan endast till att  $\text{Sann}(\alpha)$  är falsk *eller saknar sanningsvärde*. Den andra delen av argumentet, utesluter att  $\text{Sann}(\alpha)$  är falsk. Det återstår alltså enbart möjligheten att  $\text{Sann}(\alpha)$  saknar sanningsvärde.

### 3. Lögnarens revansch

Betrakta återigen lögnarsatsen  $\neg\text{Sann}(\alpha)$ . Vi har nu kommit fram till att denna sats saknar sanningsvärde: den är varken sann eller falsk. Men i så fall är den ju *inte sann*:

- (1) lögnarsatsen är inte sann.

Man det var väl det som lögnarsatsen var avsedd att uttrycka? Vi kan alltså sluta oss till, i tur och ordning:

$\neg\text{Sann}(\alpha)$ ,  $\text{Sann}(\neg\text{Sann}(\alpha))$ ,  $\text{Sann}(\alpha)$ .

Så även alternativet att lögnarsatsen saknar sanningsvärde tycks leda till en paradox. Denna paradox går under namnet den *förstärkta Lögnaren*.

Den förstärkta Lögnaren kan också formuleras på följande sätt:

- (1) Satsen (1) är inte sann.

Enligt den ursprungliga lösningen på paradoxen gäller:

- (2) Satsen (1) saknar sanningsvärde.

Från (2) kan vi sluta oss till:

- (3) Satsen (1) är inte sann.

Från (3) följer medelst (Sann I):

- (4) 'Satsen (1) är inte sann' är sann.

Men Satsen (1) = 'Satsen (1) är inte sann'. Således gäller:

- (5) Satsen (1) är sann.

Låt oss nu se närmare vad som försiggår i den förstärkta Lögnaren. I den ursprungliga lösningen på lögnarparadoxen antog vi, att om en sats  $A$  saknar sanningsvärde, så saknar också  $\neg\text{Sann}('A')$  sanningsvärde. Detta antagande blockerar slutledningen från (2) till (3) ovan. Men samtidigt tycks det vara uttryck för en ointuitiv läsning av  $\neg\text{Sann}('A')$ . Om  $A$  saknar sanningsvärde, så borde väl satserna  $\text{Sann}('A')$  och  $\neg\text{Sann}('A')$  ha sanningsvärdet 'falskt' respektive 'sant', snarare än sakna sanningsvärde. Det verkar som om vi löst paradoxen till priset av en onaturlig läsning av konstruktionen  $\text{Sann}('A')$ .

Låt oss nu se vad som händer om vi "rättar till" detta missförhållande och ger  $\text{Sann}('A')$  en mer naturlig läsning:

- (i) om  $A$  är sann, så är satsen  $\text{Sann}('A')$  också sann.
- (ii) om  $A$  är falsk eller saknar sanningsvärde, så är  $\text{Sann}('A')$  falsk.

Med denna läsning gäller följande för varje sats  $A$ :

- (iii)  $\text{Sann}('A') \vee \neg\text{Sann}('A')$ ,

dvs satser av formen  $\text{Sann}('A')$  saknar aldrig sanningsvärde.

Speciellt gäller för lögnarsatsen  $\neg\text{Sann}(\alpha)$ :

- (iv)  $\text{Sann}(' \neg\text{Sann}(\alpha)') \vee \neg\text{Sann}(' \neg\text{Sann}(\alpha)')$ .

Eftersom  $\alpha = ' \neg\text{Sann}(\alpha)'$ , får vi:

- (v)  $\text{Sann}(\alpha) \vee \neg\text{Sann}(\alpha)$ .

Men, precis som tidigare leder bägge alternativen till en motsägelse. Vi har fått tillbaka lögnarparadoxen.

#### 4. *Dialetism: tesen att Lögnaren är både sann och falsk*

Den starka Lögnaren gick ut på att visa att den ursprungliga lösningen i termer av sanningsvärdesgap är *instabil*. Om lögnarsatsen saknar sanningsvärde, så är den när allt kommer omkring *inte sann*. Men det är precis vad satsen säger, alltså är den sann. Lögnarparadoxen har slagit tillbaka.

Vissa filosofer, bl a Brad Dowden och Graham Priest, har föreslagit att lögnarsatsen är *både sann och falsk* i stället för *varken sann eller falsk*. Varför inte se på lögnargumentet som två indirekta bevis:

- (i)  $\text{Sann}(\alpha) \Rightarrow \neg\text{Sann}(\alpha) \Rightarrow \text{Falsk}(\alpha)$



Alltså,  $\text{Sann}(\alpha) \Rightarrow (\text{Sann}(\alpha) \wedge \neg\text{Sann}(\alpha))$ .

(ii)  $\text{Falsk}(\alpha) \Rightarrow \neg\text{Sann}(\alpha) \Rightarrow \text{Sann}(\alpha)$ .

Alltså,  $\text{Falsk}(\alpha) \Rightarrow (\text{Sann}(\alpha) \wedge \neg\text{Sann}(\alpha))$

Från (i) och (ii) tillsammans med

(iii)  $\text{Sann}(\alpha) \vee \text{Falsk}(\alpha)$

kan vi deducera:

(iv)  $\text{Sann}(\alpha) \wedge \text{Falsk}(\alpha)$ .

Men detta innebär att:

(v)  $\text{Sann}(\alpha) \wedge \neg\text{Sann}(\alpha)$ .

Med användande av (Sann I) följer sedan:

(vi)  $\text{Sann}(\neg\text{Sann}(\alpha) \wedge \neg\text{Sann}(\alpha))$

dvs det finns *sanna motsägelser*.

Denna ståndpunkt kan förefalla minst sagt uppseendeväckande, då vi lärt oss att varje sats följer logiskt ur en motsägelse. Men detta är inte korrekt, under förutsättning att det finns sanna motsägelser. Låt nämligen  $A \wedge \neg A$  vara en sann motsägelse och låt B vara en sats som inte är sann, t ex  $0 = 1$ . Då gäller inte:

$$A \wedge \neg A \Rightarrow B$$

eftersom förledet är sant och efterledet inte är det. Vi antar här en definition av logisk konsekvens enligt vilken logisk konsekvens är *sanningsbevarande*: om premisserna är sanna, så måste slutsatsen i en giltig slutledning också vara sann.

Ståndpunkten att lögnarsatsen  $\neg\text{Sann}(\alpha)$  är både sann och falsk leder alltså inte till den absurda slutsatsen att varje sats är sann. Så varför inte acceptera ståndpunkten att paradoxala satser är både sanna och falska? Kanske Lögnaren både är sann och falsk och kanske Russells paradoxala klass, bestående av alla klasser som inte tillhör sig själva, både tillhör och inte tillhör sig själv.

Tesen att det finns sanna satser vars negationer också är sanna, dvs att det finns sanna motsägelser, går under beteckningen *dialetism* (på engelska, "dialetheism"). Det förefaller emellertid som om dialetismen, när den tillämpas på Lögnaren, stöter på ett slags förstärkt Lögnare (jfr

Sainsbury 1995, s 143). Låt oss säga att:

satsen A är sann\* om och endast om A är sann och inte falsk  
satsen A är osann\* om och endast om det inte är fallet att A är  
sann\*.

Då tycks det gälla att varje sats är sann\* eller osann\* och att ingen  
sats är både sann\* och osann\*.

Betrakta nu följande variant av Lögnaren:

(L) L är osann\*.

Tesen att L är både sann\* och osann\* är verkligen svårsmält. Men  
kanske det är exakt vad en *riktig* dialetist skulle hävda i detta fall.

Oavsett om denna invändning mot dialetismen är konklusiv, så  
skall jag i nästa avsnitt diskutera en paradox som varken sannings-  
gapsteoretikerna eller dialetisterna tycks ha något botemedel mot.

### 5. *Currys paradox*

Hittills har jag i diskussionen av paradoxerna inte använt mig av be-  
greppet implikation. Med 'implikation' menar jag här ett *konnektiv* och  
inte *ex relationen* logisk konsekvens (betecknas ' $\Rightarrow$ ') mellan satser.  
I klassisk logik (såväl som i intuitionistisk logik) satisfierar implika-  
tionen ' $\rightarrow$ ' följande principer:

(i) *Deduktionsteoremet*

Om  $A_1, \dots, A_n, A \Rightarrow B$ , så  $A_1, \dots, A_n \Rightarrow (A \rightarrow B)$

(ii) *Modus ponens*

$A, A \rightarrow B \Rightarrow B$ .

Bägge dessa principer är högst rimliga egenskaper hos en implikation.  
Dessutom används de ständigt i informella logiska resonemang, *ex*  
i matematiken.

Antag nu att vi har principerna (Sann I), (Sann E), deduktionsteore-  
met, modus ponens, samt identitetssubstitution. Då kan vi, med hjälp  
av ett argument som uppfanns av Haskell Curry i början av 1940-talet  
och som går under namnet *Currys paradox*, bevisa vilken sats G som  
helst. Vi kan *ex* låta G vara satsen 'Gud existerar'.

Currys ursprungliga paradox var formulerad inom ramen för så  
kallad kombinatorisk logik. Vi kan emellertid betrakta den som en

variant av *Russells paradox* formulerad för klassen  $c = \{x: (x \in x) \rightarrow G\}$ . I naiv klassteori (naiv mängdlära) gäller:

$$c \in c \leftrightarrow ((c \in c) \rightarrow G).$$

Curry visade hur man från denna ekvivalens kan härleda  $G$ , med användande enbart av modus ponens och deduktionsteoremet. Det var Currys avsikt att visa att närvaron av negation inte var nödvändig för uppkomsten av de logiska paradoxerna.

Det var först vid mitten av 1950-talet som Geach och Löb, oberoende av varandra, visade att Currys argument också kan tillämpas på Lögnaren (se Boolos och Jeffrey, 1989, för en diskussion av sambandet mellan Currys paradox och Löbs berömda teorem i bevis teorin). Mot bakgrund av paradoxens komplicerade historia vore det kanske rättvisast att kalla den för 'Curry-Geach-Löbs paradox'. Nu till själva paradoxen:

Vi låter:

$$(\beta) \quad \text{Sann}(\beta) \rightarrow G,$$

dvs

$$(*) \quad \beta = \text{'Sann}(\beta) \rightarrow G\text{'},$$

$\beta$  är med andra ord satsen 'Om satsen  $\beta$  är sann, så existerar Gud'.

Vi kan nu resonera på följande sätt:

(1)	Sann( $\beta$ )	Antagande
(2)	Sann('Sann( $\beta$ ) $\rightarrow$ G')	1 identitetssubstitution
(3)	Sann( $\beta$ ) $\rightarrow$ G	2 (Sann E)
(4)	G	1, 3 modus ponens
(5)	Sann( $\beta$ ) $\rightarrow$ G	1,4, deduktionsteoremet

Observera att antagandet (1) avslutas i rad (5). Följande rader är alltså inte beroende av några antaganden:

(6)	Sann('Sann( $\beta$ ) $\rightarrow$ G')	5 (Sann I)
(7)	Sann( $\beta$ )	6 identitetssubstitution
(8)	G	5, 7 modus ponens.

Låt oss påminna oss om hur lätt det är att konstruera en själv-referentiell sats  $\beta$  som uppfyller villkoret (\*) ovan. Låt  $\beta$  vara en förkortning för beskrivningen:

Den sats som står skriven på svarta tavlan i rum C 202

och anta att den enda sats som står skriven på tavlan i rum C 202 är:

Om den sats som står skriven på svarta tavlan i rum C 202 är sann, så existerar Gud.

I så fall är förutsättningen (\*) för Currys paradox uppfylld, och vi kan bevisa vilken som helst sats G.

Om vi inte vill göra drastiska förändringar i logiken, förefaller det som om vi måste införa restriktioner på reglerna (Sann I) och (Sann E) för att undgå Currys paradox. Jag kommer inte att diskutera närmare här hur detta kan gå till.

En tanke som emellertid förekommer i diskussionen (se t ex Barwise och Etchemendy, 1987), är att sanningspredikatet innehåller någon dold kontextuell parameter. Subtila skiften i kontext kan kanske förklara hur ett argument som Currys i själva verket kan vara ogiltigt.

Låt oss t ex anta att sanningspredikatet har formen:  $\text{Sann}_x$ , där x refererar till en kontextuellt given situation. Kanske vi kan utläsa  $\text{Sann}_x(\alpha)$  som 'situationen x gör satsen  $\alpha$  sann'. Ifall man nu kunde argumentera för att övergången från rad (5) till rad (6) i härledningen av Currys paradox involverar ett skifte av situation, så skulle den paradoxala härledningen ovan sluta på följande sätt:

- |     |  |                          |
|-----|--|--------------------------|
| (5) | $\text{Sann}_x(\beta) \rightarrow G$                   |                          |
| (6) | $\text{Sann}_y(' \text{Sann}_x(\beta) \rightarrow G')$ | 5 (Sann I)               |
| (7) | $\text{Sann}_y(\beta)$                                 | 6 identitetssubstitution |
| (8) | G  | 5, 7 modus ponens.       |

Den nya härledningen är emellertid ogiltig. Den skulle bli giltig om vi hade rätt att förutsätta att x och y är samma situation. Ifall vi kunde argumentera för att så inte är fallet, dvs att tillämpningen av (Sann I) introducerar en ny situation y, så skulle vi kanske ha en lösning på denna och andra lögnarparadoxer.

Även denna typ av lösning stöter på svårigheter. För att den skall fungera, behöver vi förmodligen något filosofiskt argument som blockerar införandet av ett predikat  $\text{Sann}^\infty(\alpha)$  definierat genom:

$\text{Sann}^\infty(\alpha)$  om, och endast om, för någon situation x,  $\text{Sann}_x(\alpha)$ .

I termer av predikatet  $\text{Sann}^\infty$ , tycks vi kunna få tillbaka Currys paradox genom att låta:

$$\gamma = \text{'Sann}^\infty(\gamma) \rightarrow G\text{'}$$

På liknade sätt tycks vi kunna få tillbaka den ursprungliga Lögnaren, formulerad i termer av negation, genom att låta:

$$\delta = \text{'}\neg\text{Sann}^\infty(\delta)\text{'}$$

### 6. En paradox av Curry-typ utan uppenbar självreferens

Stephen Yablo har på ett elegant sätt konstruerat ett slags lögnarparadox som inte på något uppenbart sätt involverar självreferens (eller cirkulär referens). Här skall jag modifiera Yablos konstruktion så att den anknyter till Currys paradox ovan. Avsikten är att konstruera en Lögnare som varken innefattar självreferens eller negation.

Betrakta en oändlig sekvens av satser  $S_0, S_1, \dots, S_n, \dots$  där:

$S_0 = \text{'för alla } i > 0: \text{ om Sann}(S_i), \text{ så } G\text{'}$

$S_1 = \text{'för alla } i > 1: \text{ om Sann}(S_i), \text{ så } G\text{'}$

.....

$S_n = \text{'för alla } i > n: \text{ om Sann}(S_i), \text{ så } G\text{'}$

etc.

Här är  $G$  en godtycklig sats, t ex, satsen 'Gud existerar'.

Det gäller alltså, för alla  $n$ :

(\*)  $\text{Sann}(S_n)$  om, och endast om, (för alla  $i > n$ : om  $\text{Sann}(S_i)$ , så  $G$ ).

För ett godtyckligt  $n$ , antag att  $S_n$  är sann, dvs

(1)  $\text{Sann}(S_n)$  antagande.

Då gäller medelst (\*),

(2) för alla  $i > n$ : om  $\text{Sann}(S_i)$ , så  $G$ .

Speciellt gäller då:

(3) Om  $\text{Sann}(S_{n+1})$ , så  $G$ .

Men (2) implicerar också,

(4) för alla  $i > n+1$ : om  $\text{Sann}(S_i)$ , så  $G$ .

Detta ger via (\*),

(5)  $\text{Sann}(S_{n+1})$

(6)  $G$  3, 5 modus ponens

(7) Om  $\text{Sann}(S_n)$ , så  $G$ . 1–6 hypotetisk härledning

Men  $n$  är ett godtyckligt valt naturligt tal. Det gäller alltså:

(8) för varje  $n$ : om  $\text{Sann}(S_n)$ , så  $G$ .

Speciellt gäller för vilket som helst  $k$ ,

(9) för varje  $n > k$ : om  $\text{Sann}(S_k)$ , så  $G$ .

Detta ger medelst (\*)

(10)  $\text{Sann}(S_k)$ .

Då  $k$  är godtyckligt, har vi visat:

(11) för varje  $n$ ,  $\text{Sann}(S_n)$ .

Slutligen får vi från (8) och (11) medelst vanlig predikatlogik:

(12)  $G$

### Not:

Jag vill tacka Ingvar Johansson för goda råd och visat tålmod och Wlodek Rabinowicz för värdefulla synpunkter som lett till revisioner i texten.

### Litteratur

BARWISE, J och J ETCHEMENDY. 1987. *The Liar: An Essay on Truth and Circularity*, Oxford: Oxford University Press.

BOOLOS, G och R JEFFREY. 1989. *Computability and Logic*, 3<sup>rd</sup> ed, Cambridge: Cambridge University Press.

CURRY, H 1942. 'The inconsistency of certain formal logics', *Journal of Symbolic Logic* 7, s 115–117.

DOWDEN, B 1984. 'Accepting inconsistencies from the paradoxes', *Journal of Philosophical Logic*, 13, s 125–130.

GEACH, P 1955. 'On *insolubilia*', *Analysis* 15.2. Reprinted in Geach, P, *Logic Matters*, Basil Blackwell 1972.

KRIPKE, S. 1975. 'Outline of a theory of truth', *Journal of Philosophy* 72, s 690–716.

LÖB, M. H. 1955. 'Solution of a problem of Leon Henkin', *Journal of Symbolic Logic*, 20, s. 115–118.

PRIEST, G. 1979. 'The logic of paradox', *Journal of Philosophical Logic*, 8 1979, s. 219–241.

PRIEST, G. 1987. *In Contradiction*, Dordrecht: Nijhof.

SAINSBURY, R. M. 1995. *Paradoxes*, 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press.

TARSKI, A. 1983. 'The concept of truth in formalized languages', in Corcoran, J. (ed.), *Logic, Semantics and Metamathematics* (papers from 1923 to 1938 by Alfred Tarski; 2<sup>nd</sup> ed.). Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.

YABLO, S. 1993. 'Paradoxes without self-reference', *Analysis* 53.4, October 1993, s 251–52.

## BERTIL STRÖMBERG

### Är det förnuftigt att tro att all vår kunskap är osäker?<sup>1</sup>

All vår kunskap är felbar; vi kan aldrig vara helt säkra; vi måste alltid vara öppna för kritik och kan inte med rätta ta något för givet. Dylika ståndpunkter är inte ovanliga i kunskaps- och vetenskapsteoretiska sammanhang. Det är en form av skepticism, inte sällan rubricerad fallibilism. Den kunskapsteoretiska position som jag närmast har i åtanke är den s k Kritiska Rationalismen, en position nära förknippad med och inspirerad av Karl Poppers kunskapsteori. Min utgångspunkt är dock inte Popper utan Hans Albert i hans *Treatise on Critical Reason* (1985 [1968]). Jag skall börja med att helt kort antyda hans argument för att det inte finns något utrymme för säkerhet vad gäller våra sanningsanspråk. Med utgångspunkt från att den Kritiska Rationalismen omfattar påståendet att vi inte har någon säker kunskap, ställer jag frågan om det är rationellt att tro på detta påstående. Jag argumenterar för att *det är mer rationellt att tro* på vad jag kallar *Enkel Rationalism*, dvs att det för åtminstone något påstående gäller att jag säkert vet att det är sant.

#### *1. Att tillgripa en dogm*

I syfte att försvara sin metodologiska princip, som Albert kallar "den kritiska undersökningens princip" ("the principle of critical examination"), börjar han sin undersökning med att tillbakavisa fundamentismen, eller vad han kallar "principen om tillräckligt rättfärdigande"

<sup>1</sup> En (mindre övertygande!) engelsk version av uppsatsen har tidigare publicerats. Se "Is it Rational to Believe that I Know Nothing for Sure?", i Lindahl, L., P. Needham och R. Sliwinski (red): *For Good Measure. Philosophical Essays Dedicated to Jan Odelstad on the Occasion of His Fiftieth Birthday*, Uppsala Philosophical Studies, 46, Uppsala 1997, s 239–244.

(“the principle of sufficient justification”). Albert noterar att den klassiska kunskapsteorin ofta har formulerats som sökandet efter en fast grund, ett fundament som bas för våra sanningsanspråk, och:

[f]ör att göra detta tycks det helt naturligt att vi eftersträvar *säkerhet* om det vi finner verkligen är sant; och en sådan säkerhet tycks vara möjlig att nå endast om vi äger en *bas* för vår kunskap, dvs om vi kan fastställa denna kunskap på ett så säkert sätt att den är bortom allt tvivel. Det tycks således som om sanning och säkerhet är nära förbundna i den mänskliga kunskapen (s 12, min övers).

Kontentan av hans diskussion är att vi inte kan uppnå både sanning och säkerhet. Hans argument är, i grova drag, att vi i vårt sökande efter säkerhet hamnar i ett trilemma, som han kallar *Münchhausens trilemma*. För att tillräckligt rättfärdiga våra sanningsanspråk – ge ett bevis som inte kan betvivlas – involverar vi oss antingen (a) i en oändlig regress (beviset för  $p$  förutsätter  $q$ , vars bevis förutsätter  $r$ , vars bevis förutsätter  $s$ , osv), eller (b) vi rör oss i en cirkel (vi förlitar oss på  $p$  för att bevisa  $q$  och efter ett tag förlitar vi oss på  $q$  för att bevisa  $p$ ), eller (c) vi bryter regressen eller cirkeln genom att anföra något eller några påståenden som säkert sanna och inte i behov av något bevis. Men eftersom ”såväl en oändlig regress som ett cirkelargument helt klart tycks oacceptabelt, är man benägen att acceptera den tredje möjligheten,...” (s 18), men enligt Albert är det inte något verkligt alternativ; det är att ”rättfärdiga genom att *tillgripa en dogm*” (“justification by *recourse to a dogma*”) (s 19). Jag skall här inte diskutera regressens eventuella möjlighet, inte heller möjligheten att t ex inom ramen för någon form av koherentism försvara ett slags cirkelresonemang, utan på visst sätt koncentrera mig på det tredje ”dogmatiska” alternativet.

## 2. Ett fåfängt projekt

Så vitt jag kan förstå accepterar och försvarar Albert, och många andra förespråkare av en poppersk Kritisk Rationalism (KR), följande påstående:

(KR) Inget påstående är tillräckligt rättfärdigat

Påståendet skall kanske förstås i en något starkare formulering – det är inte bara så att inget påstående *är* tillräckligt rättfärdigat, utan inget



påstående *kan* tillräckligt rättfärdigas. Men låt oss behålla formuleringen ovan, dock göra klart att det är ett strikt universellt påstående som således inkluderar samtliga sanningsanspråk – det är åtminstone min tolkning av Albert och många andra Kritiska Rationalister. Vad som mer precist skall menas med ”tillräckligt rättfärdigad” kunde kanske göras klarare, men låt oss för tillfället nöja oss med att säga att tillräckligt rättfärdigande, som antytts ovan, är nära förbundet med bevis och säkerhet i våra anspråk på sanning och kunskap; tillräckligt rättfärdigad kunskap är *säker* kunskap – ”på ett så säkert sätt att den är bortom allt tvivel” (s12).

Det är rimligt att anta att KR menar att satsen (KR) uttrycker ett påstående av det slag som (KR) hävdar inte är tillräckligt rättfärdigat. KR *hävdar* däremot inte att:

(1) Påståendet (KR) är tillräckligt rättfärdigat

Åtminstone ett gott skäl för att inte hävda (1) är naturligtvis att påståendet är själv motsägande. Projektet att ge ett tillräckligt rättfärdigande av påståendet (KR) – låt oss för enkelhetens skull kalla detta för Projektet – måste misslyckas. Om vi skulle lyckas bevisa påståendet (KR) så har vi bevisat ett påstående som bland annat säger att vårt bevis inte är något bevis. Om Projektet lyckas, så har det genom sin egen framgång misslyckats och följaktligen inte lyckats. Det omöjliga i att genomföra Projektet är oundvikligt, om vi betänker vad vi skulle uppnå om vi lyckades. Det är förmodligen den bästa förklaringen varför ingen på allvar ens har försökt sig på Projektet. Vi vet på förhand att det är ett projekt som *måste* misslyckas – och det behöver kanske inte sägas att Projektet inte är den Kritiska Rationalismens projekt. Men om vi nu förstår vad Projektet handlar om, så är det *omöjligt att tvivla* på att det är ett hopplöst projekt (det skulle misslyckas genom sin egen framgång). Det gör det ytterst rimligt att påstå:

(2) Att Projektet är hopplöst är tillräckligt rättfärdigat

Men (2) är ju oförenligt med (KR), eftersom (2) säger att åtminstone ett påstående, påståendet att Projektet är hopplöst, är tillräckligt rättfärdigat. Låt oss kalla denna implikation av (2) för Enkel Rationalism:

(ER) Åtminstone något påstående är tillräckligt rättfärdigat

Enkel Rationalism utesluter inte, så vitt jag kan förstå, att i någon avlägsen framtid rationella varelser är förmögna att organisera sina kognitiva verksamheter på ett sätt som är mycket olikt vårt sätt. De kanske inte subsumerar partikulära fenomen under allmänna begrepp; de kanske inte håller sig med konjunktiva eller konditionala omdömen eller omdömen som involverar kvantifikatorer; de kanske inte håller sig med omdömen över huvud. Sannolikt bryr de sig inte om Projektet. Vad vi säkert vet, påstår jag, är att varken vi eller de på ett framgångsrikt sätt kan genomföra Projektet – ett projekt som misslyckas om det lyckas. Själva karaktären hos Projektet ger oss mycket goda och fullständigt övertygande skäl att tro att vi säkert vet detta.

### 3. Två försök

Man kunde kanske invända mot resonemanget ovan, till stöd för (ER), att det förutsätter att vi inte kan tvivla på vissa allmänna logiska principer vars tillämpning har (2) som resultat, men att det på intet sätt är övertygande att det verkligen finns några sådana principer som är immuna mot rationellt tvivel. Låt oss, för argumentets skull, gå med på att det inte finns några sådana logiska principer. Invändningen tycks förutsätta att giltigheten av slutsatsen (2) beror på tillämpningen av någon allmän princip. Kanske tycks följande princip vara involverad: den enkla negationen av en uppenbart självmotsägande utsaga är tillräckligt rättfärdigad. Jag är benägen att tro att principen är giltig (med vissa kvalifikationer), men att dess eventuella giltighet är irrelevant för det aktuella argumentet. Vad som gör principen giltig är förmodligen det fåfängliga i projekt som Projektet, och inte det omvända. För att på allvar tvivla på det partikulära påståendet: 'Projektet är hopplöst', måste en situation vara möjlig där det är begripligt att *detta* projekt är genomförbart. Men vad finns det för möjlighet att bevisa att i strikt mening ingenting kan bevisas?!

Antag nu att vi säger att varken (KR) eller (ER) är tillräckligt rättfärdigad, utan att vi har att välja mellan dessa oförenliga positioner, och att frågan därför gäller hur övertygande de argument är som kan anföras till stöd för respektive position. Kanske kan vi säga att vår övertygelse att Projektet är hopplöst är ett exempel på en direkt eller självevident sanning. För att (KR) skall vara övertygande måste vi

hitta omständigheter som gör att dylika självevidenta anspråk är otillförlitliga, att de alltid är möjliga att betvivla. Men även om det finns allmänna skäl mot anspråk på självevidens, har vi inte något övertygande skäl för (KR) om vi inte lyckas göra Projektet till ett möjligt projekt. Att vi är *oförmögna* att förstå hur Projektet kan vara framgångsrikt utan att vara ett misslyckande, *övertygar* oss om att vi vet att Projektet måste misslyckas. Enda sättet att rubba den övertygelsen är ett sätt att tänka som gör att Projektet åtminstone är ett möjligt sådant. Den enda tanke som kan vara en kandidat för detta projekt tycks vara tanken att när allt kommer omkring så är det möjligt att en framgång är en framgång även om det *inte* är en framgång. Men om detta är ett alternativ, så är det svårt att förstå varför vi skulle behöva välja mellan (KR) och (ER) – vi kan väl acceptera båda!

#### 4. Vi lär av historien

Det finns massor med påståenden som vi säkert vet är sanna. Det påstår jag. Är påståendet tillräckligt rättfärdigt? I många fall är det inte fråga om att rättfärdiga eller bevisa, utan snarare att fundera ut på vilket sätt man begripligt kan tvivla på dylika kunskapsanspråk. Antag att jag hävdar att jag säkert vet det konditionala påståendet: 'Om Umeå är en stad och jag bor i Umeå, så bor jag i en stad'. Detta partikulära påstående är självevident sant. Det är inte självevident i kraft av någon abstrakt form som den möjligen exemplifierar – en form vars allmänna giltighet möjligen kan betvivlas utan att kasta minsta tvivel över sanningen hos det partikulära påståendet. För att vår övertygelse att vi säkert vet att detta partikulära påstående är sant skall kunna försvagas, måste vi betänka vad just detta partikulära påstående involverar. Och för att tvivla på dess sanning, att betrakta det som möjligen falskt, måste vi hitta något tvivelaktigt i innehållet hos det partikulära påståendet.

Men antag, kunde någon mena, att vi ändå beaktar allmänna omständigheter av följande slag. Historien är full av människor som varit fullständigt övertygade om att vissa påståenden är självevidenta och att det var omöjligt att tvivla på dessa påståenden etc. Vissa av dessa anspråk betraktar vi nu som misstag, och i vissa fall har vi inga som helst problem med att föreställa oss situationer i vilka de skulle vara falska. Vad kan vi dra för slutsatser av detta när det gäller det konditionala påståendet?

Det första man naturligtvis tänker på är att dessa allmänna empiriska påståenden är mycket lätta att tvivla på, jämfört med det aktuella konditionala påståendet. Men låt oss för argumentets skull anta att dessa allmänna empiriska övertygelser är djupt förankrade i vår världsbild och vår förståelse av vår intellektuella historia. Det är djärvt att anta att vi är mer övertygade om sanningen hos dessa allmänna historiska påståenden än om sanningen hos den partikulära konditionalen. Dock, låt oss anta att graden av övertygelse är lika stor – även om också detta är ett djärvt antagande. Kan denna allmänna övertygelse om det otillförlitliga hos människors anspråk på självvident kunskap försvaga vår övertygelse om sanningen hos den partikulära konditionalen?

Det är svårt att se att det överhuvud finns något samband mellan dessa övertygelser. Ett möjligt sådant samband kunde kanske vara tanken att det är en särskild kunskapsförmåga som aktualiseras i samband med anspråk på självvidens men att historien lär oss att denna förmåga inte är tillförlitlig. Insikten om denna förmågas otillförlitlighet skulle då rubba vår övertygelse att vi säkert vet att den aktuella konditionalen är sann. Men resonemanget tycks förutsätta att vi är övertygade om sanningen hos konditionalen, åtminstone delvis därför att vi förlitar oss på denna vår kunskapsförmåga. Det förefaller inte alls övertygande. Vad som tycks övertyga oss är snarare själva innehållet i den konditionala utsagan. Och om vi inte ens kan antyda hur antecedenten kan vara sann men konsekventen falsk, så drar vi såväl förhastade som oberättigade slutsatser om vår övertygelse om konditionalen försvagas av den allmänna övertygelsen att människors anspråk på självvidenta insikter i många fall varit oberättigade.

### *5. Ett sista försök*

Låt oss göra ett sista försök att rädda (KR) genom att betvivla (ER). Antag att jag är fullständigt övertygad om att Projektet är hopplöst. Att det måste vara hopplöst eftersom det är av sådan karaktär att det är självupphävande och att jag inte hyser det minsta tvivel om att ett sådant projekt är fåfängt. Ja, jag är helt övertygad om att Projektet involverar att ett visst självmotsägande påstående är sant, och jag är 100% övertygad om att detta är absurt, omöjligt eller bara helt klart falskt. Dessa är mina övertygelser och mina skäl.

Givet dessa förutsättningar, kunde man kanske hävda att argumen-

tet ovan, till stöd för (ER), inte är övertygande. Men inte därför att påståendet 'Projektet är hopplöst' inte är övertygande. Tvärtom, det är helt övertygande – så övertygande som något överhuvud kan vara. Vad som däremot *inte* är övertygande är att av detta dra slutsatsen att jag *säkert vet* att Projektet är hopplöst. Jag kan, fortätter argumentet, vara fullständigt övertygad om sanningen i att Projektet är hopplöst, och övertygad om detta på de anförda grunderna, men *inte* övertygad på grund av detta att *jag vet* att Projektet är hopplöst. Tvärtom, jag kan mycket väl tvivla på att jag vet att Projektet är hopplöst utan att på minsta sätt tvivla på att Projektet är hopplöst.

Det sista är möjligen en psykologisk sanning. Och naturligtvis, i allmänhet är det helt riktigt att jag med rätta kan vara starkt övertygad om att något är sant, men inte lika övertygad om att jag vet att det är sant. Frågan tycks vara om det även i detta speciella fall är rationellt att inta en sådan position. Jag tror inte det. Övertygelsen att Projektet är hopplöst är inte en övertygelse som jag råkar ha, något som jag faktiskt noterar att jag har (vilket kanske gäller vissa av mina övertygelser). Det är en övertygelse som jag förvärvat genom att uppmärksamma själva karaktären hos Projektet. Om jag i detta fall rationellt kan tvivla på att jag vet att Projektet är hopplöst, så tycks det endast vara möjligt genom att jag rationellt kan tvivla på att Projektet är hopplöst. Men om jag är fullständigt övertygad om Projektets omöjlighet på de nu angivna grunderna, så bör jag – om jag är rationell – vara övertygad om att *jag vet* att det är omöjligt. Och å andra sidan, om jag tvivlar på att jag vet detta så bör jag – om jag är rationell – tvivla på omöjligheten av detta självupphävande projekt. Men hur kan jag göra det?

Om det här resonemanget är sunt, så beror inte argumentet för (ER) på steget från (a) 'Projektet är hopplöst' till (b) 'Jag vet att Projektet är hopplöst', utan på om (a) är ett övertygande påstående eller inte. Eftersom det är mycket övertygande att man inte kan bevisa att man inte kan bevisa någonting, så är det rimligare att tro på Enkel Rationalism än på Kritisk Rationalism. Även om det åtminstone inte är uppenbart själv motsägande att hävda att det i detta fall är möjligt att tvivla på (b) utan att tvivla på (a).

### Litteratur

ALBERT, HANS. 1985. *Treatise on Critical Reason*. Princeton, N.J.: Princeton University Press (på tyska: *Traktat über kritische Vernunft*, 1968).

## RECENSION

Elin Svenneby, *Også kvinner, Glaukon! Frihet og likestilling i et filosofihistorisk og kjønnspolitisk perspektiv*. Oslo 1999.

---

*Også kvinner, Glaukon!* av Elin Svenneby är en filosofihistorisk bok jag länge velat läsa. Det är en lättläst filosofihistoria ur kvinnoperspektiv; filosofiska föreställningar om kvinnor och av kvinnor, från Platon till Simone de Beauvoir. Och lättillgängligheten handlar inte om förenklingar (så långt jag som icke-fackfilosof kan bedöma) utan om att författarinnan förefaller vara väl insatt i det hon skriver om och tillräckligt säker för att föra en nyanserad dialog, både med gamla manliga auktoriteter och kritiskt feministiska läsare.

Bokens centrala tema är filosofihistoriens syn på kön i förhållande till frihet och jämställdhet mellan män och kvinnor, i såväl praktiskpolitisk som intellektuell bemärkelse. Elin Svenneby börjar – som alla filosofer och idéhistoriker – med de gamla grekerna, Platon och Aristoteles, och diskuterar deras skilda uppfattningar om köns väsen och ställning. Hennes frågeställningar

kring dessa filosofifäders ”feminism/anti-feminism” handlar, på ett välgörande sätt, mindre om vem som har ”rätt”, än om hur de kunde tänka så olika. Ifråga om Aristoteles för hon också klargörande resonemang om hur hans idéer om samtal, samhälle och hushåll möjligen skulle kunnat ha vidareutvecklats – om han inte blivit medeltidens och katolska kyrkans store Filosof som inte diskuterades utan bara kopierades.

Kapitlet om 1700-talets kvinno-kamp, den feministiska upplysningstiden, domineras av Mary Wollstonecraft och Olympe de Gouges, med särartsfilosoferna Kant och Rousseau i bakgrunden. Här analyseras Wollstonecrafts upplysningsskrift *Till försvar för kvinnans rättigheter* (1792), som var en direkt polemik mot Rousseaus tänkande om köns komplementaritet, tydligast uttryckt i hans uppfostningsbok *Émile*. Wollstonecraft utgick från att upplysningens centrala idé om alla individers fri- och rättigheters även gällde kvinnor. Samma grundläggande föreställning fanns hos Olympe de Gouze som 1791 skrev en feministisk variant av

franska revolutionens deklARATION om de mänskliga rättigheterna. Elin Svenneby gör här också en intressant koppling till, och jämförelse med, den moderna FN-deklARATIONEN om mänskliga rättigheter; hur det även här finns en hel del oprecisa och oklara formuleringar ifråga om kön.

Könsroll, detta både frigörande och förenklande begrepp, utreds på ett mångsidigt sätt i *Också kvinnor, Glaukon!* Att tala om könsroller innehåller en dimension av möjlig förändring – en roll är något som lärs in, alltså kan denna också läras om. Det som saknas i könsrollbegreppet är insikten om att det även finns ett maktförhållande mellan könen, mellan ”manligt” och ”kvinnligt”.

De sista kapitlen ägnas några av 1900-talets stora kvinnliga filosofer – Edith Stein, Hannah Arendt och Simone de Beauvoir – och deras syn på frihet och jämställdhet. Särskilt givande var det att ta del av helgonförklarade karmeliternunnan

Edith Steins fenomenologiska tänkande, då hon för mig var en helt ny bekantskap. Denna hennes (relativa) osynlighet i filosofihistorien delar hon med flera andra kvinnliga tänkare, vars idéer ofta avfärdats som religiöst eller privatmoraliskt ”grubblande”. Att introducera och analysera dessa okända tänkare är en viktig uppgift för feministiska filosofer. Men även Arendt och de Beauvoir, som lyckats uppnå ställning och status inom filosofifacket, behöver diskuteras, ifrågasättas och nytolkas av feministiska forskare, menar Elin Svenneby.

Med sin bok *Också kvinnor, Glaukon!* visar Elin Svenneby att frågor om kön är ett sammansatt problemfält med förgreningar till många discipliner och diskurser; ett tvärvetenskapligt problemområde och ett filosofiskt grundproblem. Och ett grundproblem som inte bara angår filosofihistorien utan också vetenskapsteori och praktisk filosofi.

Lena Eskilsson

## NOTISER (från Umeå)

### ¶ *Filosoffäktning och Värjfäktning*

SOKRATES. Och så länge denna åsikt är rådande hos oss, är det naturligtvis omöjligt att lämna den oundersökt.

PROTARKOS. Riktigt.

SOKRATES. Låt oss då som fäktare gå löst mot denna undersökning!

PROTARKOS. Gärna.

(Ur Platons *Filebos*.)

Det finns faktiskt en mängd likheter mellan hur man kan förbättra intellektuella färdigheter och hur man kan förbättra manuella färdigheter som skicklighet i hantverk, musik och idrott. Likheter som det finns anledning att fundera över. Och har man väl sett likheterna, blir också skillnaderna intressanta. Detta är anledningen till att vi roat oss med att göra nedanstående lilla sammanställning för *Filosofisk tidskrifts* läsare. På grund av intressen och påverkan från Platon har vi valt filosofi som intellektuell färdighet och värjfäktning som manuell. Vi vill dock poängtera att vi med fäktningssliknelsen inte vill säga att filosofiska diskussioner och seminarier ska följa det som ibland kallas "motståndarparadigmet i filosofin" (Janice Moulton) eller "philosophy as a sport of blood" (Norman Schwartz). Tvärtom. Vare sig kampsporter eller filosofi bör ha karaktär av slakt eller duell på liv och död. Nedanstående liknelser mellan stötar och goda argument ska förstås på ett sätt som inte utesluter gemensam bankett efteråt – eller åtminstone kaffe.

*Ingvar Johansson och Hildur Kalman*

LIKHETER:

#### VÄRJFÄKTNING

För att bli bättre i fäktning måste man tycka att det är roligt att få in en stöt.

Att lyckas i en match eller med en fin stöt kan öka känslan av att man kan fäkta. Denna känsla kan sedan i sin tur göra att man efteråt faktiskt fäktar bättre.

#### FILOSOFIFÄKTNING

För att bli bättre i filosofi måste man tycka att det är roligt att komma på ett bra argument.

Att lyckas göra en bra filosofisk poäng kan öka känslan av att man kan filosofera. Denna känsla kan sedan i sin tur göra att man efteråt faktiskt filosoferar bättre.



Fäktning är inte att lära sig olika automatiska responser, utan att lära sig problemlösning; delar av problemlösningen ligger i banade rörelser som dock inte är automatiska.

Det kan vara bra att undervisa yngre fäktare. Man kan få aha-upplevelser som man själv sedan kan ha nytta av.

Det kan vara dåligt att undervisa för mycket. Man kan vänja sig vid att blotta sig för den andres skull.

Man kan bli övertränad. Ibland kan man vila sig till framgång.

Fäktning kräver koordination av arm- och fotarbete, men ibland är det bra att träna enbart fotarbete eller enbart armarbete.

Fäktningens själ är vare sig styrka, snabbhet, spänst eller kondition utan fäktning. Men den som saknar styrka, snabbhet, spänst och kondition blir aldrig en bra fäktare.

När man tränar in en ny stöt måste man göra den gång på gång på gång på gång.

Filosofi är inte att lära sig ett antal standardsvar, utan att lära sig problemlösning; delar av problemlösningen ligger i välkända angreppssätt som dock inte ger hela lösningen.

Det kan vara bra att undervisa yngre filosofer. Man kan få aha-upplevelser som man själv sedan kan ha nytta av.

Det kan vara dåligt att undervisa för mycket på grundnivå. Man kan vänja sig vid att göra förenklade poänger.

Man kan bli "överfilosoferad". Ibland kan man vila sig till bättre uppsatser (bokkapitel).

Filosofi kräver ofta integration av flera tankefärdigheter, men ibland är det bra med en ren kurs (bok) i en specialfråga.

Filosofins själ är vare sig läskunnighet, skrivkunnighet, fotnotskunnighet eller argumentationsförmåga utan filosoferande. Men den som inte kan läsa andra filosofer, inte kan skriva korrekt, inte kan göra begripliga fotnoter och som inte klarar av en debattsituation blir aldrig en bra filosof.

När man skriver en ny uppsats (bokkapitel) måste man skriva om den gång på gång på gång på gång.

Man fäktar bäst när man är ”tänd men inte spänd”. Prestations-  
ångest sänker prestationsför-  
mågan.

Man tycker det är roligast att  
göra de stötar man redan är bra  
på. Men att alltid göra det som  
man är bäst på är inte utvecklan-  
de för fäktningsförmågan på lång  
sikt.

Man fäktar bättre om man  
värmer upp före matchen, dvs  
sätter igång de muskler som skall  
användas.

Ibland går fäktningen bra när  
man minst anar det; ibland går  
det dåligt fast man är säker på att  
det skall gå bra.

#### SKILLNADER:

#### VÄRJFÄKTNING

Det är lätt att avgöra om man fått  
in en stöt på motståndaren. Det  
behöver tränaren inte tala om.

I finalmatchen gör motståndaren  
allt för att själv vinna. Han/hon  
gör inget för att visa hur bra man  
själv är.

#### ¶ *Internordiska filosofisymposier*

När detta nummer redigeras så ligger det 13:e internordiska filosofi-  
symposiet i startgroparna. Det äger/ägde rum i Bergen 18–21 maj, och  
temat är/var ”Philosophy between its Past and its Future”. Inbjudna  
nordiska föreläsare är/var Margareta Hallberg, Tuija Pulkkinen, Sigridur  
Thorgeirsdottir, Jon Wetlesen, Niels Viggo Hansen. Internationella gäst-  
föreläsare är/var Susan Haack, Frederick A Olafson, Andrew Pickering och  
Albrecht Wellmer.

Man filosoferar bäst när man är  
”tänd men inte spänd”. Prestation-  
sångest sänker prestationsför-  
mågan.

Man tycker det är roligast att  
filosofera kring de problem man  
redan är bra på. Men att alltid  
göra det som man är bäst på är  
inte utvecklande för filosofiför-  
mågan på lång sikt.

Man diskuterar bättre om man  
värmer upp före seminariet, dvs  
sätter igång hjärnan kring de  
problem som skall avhandlas.

Ibland går filosoferandet bra när  
man minst anar det; ibland går det  
dåligt fast man är säker på att det  
skall gå bra.

#### FILOSOFIFÄKTNING

Det är ofta svårt att avgöra om  
man gjort en bra filosofisk poäng.  
Det behöver handledaren tala om.

På disputationen kommer opponen-  
ten inte med kritik för att vinna,  
utan för att belysa avhandlingens  
svaga sidor. Han/hon belyser också  
avhandlingens starka sidor.

De internordiska symposierna anordnas av Nordisk Institut for Filosofi (NIFF); en "pappersorganisation" som tvingas söka pengar till allt den gör. Symposierna anordnas numera i princip vartannat år enligt en enkel rotationsprincip. Sedan starten 1978 har två symposier anordnats i Sverige. Första gången i Lund 1983 med temat "Philosophy, Culture, and History", och andra gången i Göteborg 1991 med temat "Cross-Currents in Contemporary Philosophy". Det nästa och 14:e symposiet blir tredje gången gillt för Sverige. Det kommer att anordnas år 2002 vid Södertörns högskola. Svensk representant i NIFF:s styrelse var först Göran Hermerén, och sedan från 1986 Ingvar Johansson. Från och med symposiet i Bergen är det Hans Ruin (Södertörn och Stockholm); Hildur Kalman (Tromsø och Umeå) har efterträtt Ulla Holm som suppleant.

Hans kommer att hålla i trådarna för symposiet i Södertörn. Temat blir "Orienting Oneself in Philosophy". Ha det i åtanke. Tiden går fort.

¶ "*Glassig filosofitidskrift*" – *verklighet eller självmotsägande begrepp?*

Fråga 1: Är det logiskt möjligt att en seriös filosofitidskrift är "glassig"?

Svar: Ja, självklart.

Fråga 2: Är det psykologiskt möjligt?

Svar: Ja, eftersom aktualitet implicerar möjlighet.

Sedan några år finns tidskriften *The Philosophers' Magazine*. Tidskriften som i vintras kom med sitt 9:e nummer har en layout som vilken modern månadstidning som helst. Men innehållet är helt filosofiskt. Här finns filosofiska artiklar, intervjuer med berömda filosofer, en filosofisk frågespalt, debatter, information om diverse filosofiska tilldragelser, med mera. Allt gjort på ett pedagogiskt förnämligt sätt. Redaktionen och skribenternas förmåga till filosofisk popularisering är imponerande. Saken blir inte sämre av att man i en redaktionell ledare (nr 9) visar att man fullt ut förstått att vissa delar av filosofin med nödvändighet har en lite esoterisk karaktär. Ledaren heter "Don't knock the pros". Tidskriftens internet-adress är: [www.philosophers.co.uk](http://www.philosophers.co.uk).

¶ *Aristoteles Gud*

W K C Guthries klassiker *Grekiska filosofer. Från Thales till Aristoteles* (1950) finns nu på svenska. Den är översatt av Stefan Englund och utgiven på Nya Doxa (1999). Boken är förträfflig. Här ska bara nämnas vad man från Guthrie kan få ut om Aristoteles orörde rörare.

Aristoteles kallar själv denna entitet för Gud, och många tror därför det är en Gud i någorlunda modern bemärkelse. Men så är det inte alls.

För Aristoteles är ändamålsförklaringarna de mest fundamentala förklaringarna. Men om han ska fått sitt metafysiska system att gå ihop kan han inte tillåta en oändlig re-

gress av finala orsaker. Det måste därför finnas ett mål som också är mål för sig självt, dvs en orörd rörare. Allt i den vanliga världen består av både form och materia, men den orörde röraren är endast form. Är han tankeaktivitet så tänker han bara på sig själv.

Lundateologen Anders Nygren skiljde på två slags kärlek. När en människa älskar något vill hon ha detta. I en sådan kärlek, *eros*, sätts den älskande personen i rörelse av något annat än sig själv; detta gäller också människans kärlek till Gud. Den kristne Guden sägs däremot älska människan på ett helt annat sätt. Hans kärlek, *agape*, är en omotiverad kärlek till något han inte behöver, människan. Denna rörelse mot människan har inte sin grund i människan utan i Gud själv. Aristoteles Gud tänker varken *eros*-tankar eller *agape*-tankar. Han är absolut *narcissistisk* och tänker bara *ego*-tankar. Men allt annat i världen rörs ytterst sett av honom. Allt och alla älskar denne narcissistiske orörde rörare: "Den orsakar rörelse såsom varande ett objekt för kärlek" (*Metafysiken* bok XII, 1072a 4).

Det är till och med logiskt omöjligt för Aristoteles Gud att tänka på något i världen, ty då skulle han inte vara en *orörd* rörare. Märk också att Aristoteles inte behöver sin Gud som skapare av världen, eftersom enligt Aristoteles världen alltid funnits. Med dagens begrepp mätt, så är den orörde röraren mer lik en vetenskaplig teoretisk entitet än Gud. Avslutningsvis ett citat från Guthries bok (s 118):

"Han skulle inte själv kunna vara utan rörelse (*kinesis*) om han utsträckte sitt tänkande till föremål vilka själva är underkastade *kinesis*. Därför är all möjlighet av gudomlig försyn utesluten. Gud kan inte ha omsorg om världen: han är inte ens medveten om den. Den helige Thomas försökte mjuka upp denna slutsats genom att göra gällande att Guds kunskap om sig själv måste innehålla kunskap om världen, som har honom att tacka för sin existens, men som Sir David Ross säger: 'Detta är en möjlig och fruktbar tankegång, men det är inte den som Aristoteles omfattar.'"

Medarbetare i detta Umeånummer av *Filosofisk tidskrift*: Martin Edman är professor i vetenskapsteori, Lena Eskilsson är docent och universitetslektor i idéhistoria, Rögnvaldur Ingthorsson är doktorand i teoretisk filosofi (tidsfilosofi), Ingvar Johansson är professor i teoretisk filosofi, Hildur Kalman disputerade i vetenskapsteori i Umeå 1999 och har nu ett treårigt post doc-stipendium vid Institutet för filosofi i Tromsø, Sten Lindström är professor i teoretisk filosofi, Peter Nilsson är doktorand i teoretisk filosofi (emotionsfilosofi), Bertil Strömberg är universitetslektor i praktisk filosofi.

# FILOSOFIN GENOM TIDERNA

Strömningar och problemställningar genom  
filosofins historia i tänkarnas egna texter  
*utgivna av Konrad Marc-Wogau*

*Efter 1950*

I och med utgivningen av denna andra, helt reviderade och starkt utökade upplaga av det femte bandet av *Filosofin genom tiderna* är verket åter komplett. För den nya upplagan svarar Lars Bergström och Staffan Carlshamre. Texterna har sammanställts i sju avdelningar under rubrikerna Vetenskapens utveckling, Mening och tolkning, Metafysik och språk, Medvetandet och jaget, Historisk förklaring, kausalitet och handling, Moraliskt tänkande, Frihet och rättvisa.

Här möter mycket av det mest väsentliga som skrivits inom filosofins centrala områden de senaste femtio åren, författat av Thomas S. Kuhn, Karl R. Popper, W.V. Quine, Paul Grice, John R. Searle, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Donald Davidson, Saul Kripke, Hilary Putnam, Michael Dummett, Nelson Goodman, John R. Searle, Daniel Dennett, Derek Parfit, Robin George Collingwood, Carl G. Hempel, William Dray, David Lewis, Philippa Foot, Jürgen Habermas, Richard Hare, Bernard Williams, Judith Jarvis Thomson, John Rawls, Robert Nozick och Charles Taylor.

Utkommen september 2000. Inbunden, 584 sidor. Ca-pris 377 kr

Bokförlaget Thales ISBN 91-7235-005-9

I bokhandeln eller från Thales. (Vi säljer direkt från förlaget till priser nu i genomsnitt 35% lägre än cirkapriserna.)

Beställningsadress:

Bokförlaget Thales, c/o Nya Doxa AB, Box 113, 713 23 Nora  
Ordertel 0587-104 16 Orderfax 0587-142 57

**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
- mellanrubriker skall numreras
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus bör helst skickas med datorpost till adress [lars.bergstrom@philosophy.su.se](mailto:lars.bergstrom@philosophy.su.se)
- alternativt kan manus skickas på diskett
- 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 beställas under adress  
Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

För 1980 — 1991 är priset 100 kr/årg, enstaka ex 30 kr

För 1992 — 1999 är priset 160 kr/årg, enstaka ex 45 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår



