

Filosofisk tidskrift

Årgång 23 Nr 3 September 2002 Pris 55 kr

Lars Bergström	Diskussion om filosofihistoria
Åke Löfgren	Filosofi och filosofihistoria
Ingemar Düring	Filosofi och filosofihistoria
Anders Wedberg	Mål och metoder i filosofihistorien
Lars Bergström och Åke Löfgren	Referat av diskussionen 31 oktober 1960
Sten Lindroth	Tillägg
Ingemar Hedenius	Kommentar
Erik Stenius	Kommentarer till Anders Wedbergs ”Mål och metoder i filosofihistorien”
Jonas Nilsson	Om logiska förutsättningar för rationell kritik
Matti Eklund	Paradoxer: en allmän diagnos
RECENSION	Stefan Eriksson om D.Z. Phillips <i>Filosofi – en presentation</i>

September 2002 Årgång 23 Nr 3

Filosofisk tidskrift

LARS BERGSTRÖM

- 3 Diskussion om filosofihistoria

ÅKE LÖFGREN

- 5 Filosofi och filosofihistoria

INGEMAR DÜRING

- 8 Filosofi och filosofihistoria

ANDERS WEDBERG

- 12 Mål och metoder i filosofihistorien

LARS BERGSTRÖM OCH ÅKE LÖFGREN

- 20 Referat av diskussionen den 31 oktober 1960

STEN LINDROTH

- 26 Tillägg

INGEMAR HEDENIUS

- 27 Kommentar

ERIK STENIUS

- 29 Kommentarer till Anders Wedbergs "Mål och metoder i filosofihistorien"

JONAS NILSSON

- 35 Om logiska förutsättningar för rationell kritik

MATTI EKLUND

- 42 Paradoxer: en allmän diagnos

RECENSION

- 53 Stefan Eriksson om *Filosofi – en presentation. Skepticismens problem* av D.Z. Phillips

- 57 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen 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

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration fyra nr: 200 kr (inkl. moms). Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Prenumerationsservice: Eva Bergström, 08-759 64 10, info@bokforlagetthales.se

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2002

Produktion: Ulf Jacobsen. Satt med Indigo Antiqua

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 2002

ISSN 0348-7482

Större delen av detta nummer av *Filosofisk tidskrift* upptas av ett antal inlägg som gjordes vid en diskussion om filosofihistoria för mer än fyrtio år sedan. Diskussionen anordnades av den dåvarande Filosofiska föreningen i Stockholm, framför allt på initiativ av filosofie kandidaten Åke Löfgren, som senare blev lektor i Karlstad. Såvitt jag minns var Löfgren då ordförande i föreningen, medan jag var sekreterare.

Bakgrunden till diskussionen var de meningsmotsättningar som framkommit i samband med Anders Wedbergs stora verk, *Filosofins historia*, vars första del utkommit i tryckt form 1958 (på Bonniers). Tidigare hade de två första delarna förelegat i stencilerad form redan i mitten av femtio-talet. Den tredje delen utgavs 1966, och den andra delen kom i en utökad och reviderad upplaga år 1970.

Enligt min mening hör Wedbergs filosofihistoria till det bästa som skrivits av någon svensk filosof under 1900-talet, men genom sin mycket okonventionella framställningsform och sina urvalsprinciper har den också varit kontroversiell. Framför allt ställer den på sin spets en mot-sättning som finns mellan två olika sätt att skriva filosofihistoria (om man spetsar till det lite): ett filosofiskt och ett idéhistoriskt. Denna mot-sättning hänger bland annat ihop med frågan om vilken relation som skall råda mellan filosofihistorien och filosofin. Kanske är det mest fråga om en glidande skala mellan två extrempunkter, men Wedbergs fram-ställning ligger i alla händelser ovanligt långt åt det filosofiska hållet.

Filosofiska föreningens paneldiskussion ägde rum den 31 oktober 1960 (inte 1961, som Wedberg felaktigt uppger i andra upplagan av första delen). De olika diskussionsinläggen utgavs ett halvår senare i stencilerad form i något som hette "Meddelanden till seminariedeltagarna", Nr. 11, Vt 1961, Praktisk filosofi, Stockholms universitet, utsänd den 2/5 1961. I detta häfte ingick också ett brev från professor Erik Stenius med kommentarer till Wedbergs inlägg. Stenius var inte närvarande vid diskussionen, men han gav senare sitt tillstånd till att hans brev skulle publiceras. Ingen-ting av detta har sedan dess varit särskilt lättillgängligt – utom Wedbergs

inlägg, som senare trycktes i andra upplagan av filosofihistoriens första del. Eftersom diskussionen var intressant, och eftersom dess aktualitet egentligen inte har blivit mindre genom åren, har *Filosofisk tidskrift* beslutat att trycka om alltihop igen.

Den inledande presentationen, från 1961, hade följande lydelse:

Filosofiska föreningen i Stockholm anordnade i oktober 1960 en estraddiskussion över ämnet "Filosofi och filosofihistoria". Samtidigt med inbjudan till denna utsändes tre förberedande diskussionsinlägg i stencilerad form, nämligen av fil. kand. Åke Löfgren (Stockholm) och professorerna Ingemar Düring (Göteborg) och Anders Wedberg (Stockholm).

Vid själva mötet, som hölls i sal B på Socialvetenskapliga institutet, och till vilket ungefär hundra medlemmar och andra intresserade infunnit sig, inledde professorerna Ingemar Hedenius (Uppsala), Sten Lindroth (Uppsala), Düring och Wedberg, och därefter lämnades ordet fritt. I den följande debatten yttrade sig bland annat professorerna E.N. Tigerstedt (Stockholm), Ivar Segelberg (Göteborg) och Harald Ofstad (Stockholm).

Det häfte av "Meddelanden" som härmed – något försenat – utsändes, är helt ägnat detta evenemang. Det innehåller förutom de tre förberedande inläggen samt ett referat av diskussionen också ett tillägg av prof. Lindroth och en kommentar till detta tillägg av prof. Hedenius. Dessutom kan vi – genom tillmötesgående från professor Erik Stenius (Åbo) – samtidigt publicera en kommentar av honom till prof. Wedbergs inlägg.

Filosofiska föreningens styrelse vill här också passa på att tacka diskussionsdeltagarna för deras medverkan – inte minst till sammanställningen av detta häfte.

Sekreteraren

1. Inte bara filosofien, också filosofihistorien har sin historia. Filosofens attityder till sina föregångare och till värdet av att studera deras skrifter har växlat, allt efter personer och tider, likaväl som historikernas intresse för den med honom själv samtida filosofiska forskningen har varit av skiftande intensitet. Allt detta har medfört olika målsättningar och olika metoder vid bedrivandet av filosofihistoria. Vi finna alltså alls ingen helt kontinuerlig tradition.

Aristoteles, "filosofihistoriens fader", såg på sina företrädare inte endast som föregångare i tiden utan även som banbrytare, förberedare av hans eget system, som så skulle vidareutveckla och fullända det som tidigare sagts. Studiet av deras skrifter blev värdefullt, därför att – och just i den mån som – de kunde passas in i utvecklingen fram mot peripatos. Också hos de stora filosofihistoriska systematikerna under 1800-talets första del finna vi, mutatis mutandis, en liknande attityd.

Men stundom blev uppskattningen av en enda eller av ett fåtal tidigare tänkare så intensivt positiv att själva sammanhanget i filosofiens historia i stort gick förlorat. Det är "kommentatorernas" tid. Man sätter värde i att tänka i en "tradition". Inte så att den historiska aspekten på de tidigare filosofernas verk försvinner, men den viktigaste blir dock den kommenterade textens aktualitet, dess förmåga att berika också den sentida diskussionen. Det är det intima sambandets tid mellan filosofien och dess historia – åtminstone en del av den.

Men så småningom bröts ju detta samband: en humanist som Erasmus är fylld av vördnad för de gamla tänkarna och ivrig att finna ut den riktiga meningen i deras uttalanden, men han är, tycks det, föga intresserad av att berika sin samtida filosofiska diskussion genom sina upptäckter. Det blir historien som betonas i filosofiens historia.

2. Vilket är nu det lämpligaste sättet för oss att bedriva filosofihistoriska forskningar? Säkert är det föga fruktbart att genomgående försöka likrikta forskningen och att vilja diskvalificera avvikande inriktningar.

Varierande målsättningar, beroende på olika personlig läggning och olika intressen, äro önskvärda.

Men en viktig uppgift vore kanske att försöka göra sådana målsättningar mer precisa och mer explicita än de ofta äro, och att så med detta som utgångspunkt diskutera och eventuellt förbättra de metoder som kommit till användning.

Därjämte måste, tycks det, vissa helt allmänna utgångspunkter vara för alla gemensamma, hur man än sedan arbetar vidare, och detta just därför att det är fråga om *historia* och om *filosofiens* historia. Två problem som i detta sammanhang bli relevanta, äro därför för det första: vilken möjlighet vi ha att nu komma till klarhet om vad en tidigare filosof verkligen menat med det han skrivit, och för det andra: vilket sambandet är – eller kan vara – mellan filosofiens historia och den moderna filosofien.

3. Vilken möjlighet ha vi att nu komma till klarhet om vad en tidigare filosof verkligen tänkt?

Platon som väl mer än någon annan varit föremål för filosofihistoriska studier, är som bekant rätt pessimistisk: "Intet verk, varken på vers eller på prosa, är värt att tas på så stort allvar". Allvarliga eller ej, skrivna verk äro dock vår huvudsakliga källa, och vårt problem är, hur nära vi kunna komma, med dem som utgångspunkt, filosofens egentliga tankar.

Filologiskt dominerade forskningar, hur långt kunna vi komma med hjälp av dem? Särskilt allvarligt blir ju problemet, då vårt källmaterial är ytterst fragmentariskt, vilket ju tyvärr ofta är fallet i fråga om äldre filosofer. Kunna vi då försöka gå vidare med hjälp av någon slags "inre förståelse" av tänkarens system? Men vad kan en sådan "förståelse" exakt innebära?

Kunna vi kanske gå ännu längre och uttala oss om vad en filosof – rimligtvis – skulle ha sagt om ett problem som är aktuellt för oss men ej för honom? Eller vad han skulle ha sagt, om han varit i besittning av vissa faktiska kunskaper som vi nu förvärvat eller av vissa fruktbara distinktioner som vi nu infört?

Frågan om vi äro "berättigade" att göra allt detta – och ändå bedriva *filosofihistoria* – är intressant. Men än viktigare är kanske att diskutera *vad slags argument* som bli relevanta, allt efter de olika plan jag rör mig på i min undersökning. Det skulle kanske kunna arbetas ut mer precisa kriterier och metoder som är användbara just vid en diskussion av resultat som nåtts genom "inre förståelse" eller genom någon slags explikation.

4. Vilket är sambandet mellan filosofihistoria och filosofi?

Då Aristoteles gjorde ett urval av tidigare tänkare och författare för att

ta dem upp i sina undersökningar, skedde detta i relation till hans egen syn på vad filosofi egentligen var eller borde vara. När det gäller för-sokratikerna äro vi nu själva, med eller mot vår vilja, beroende av detta hans urval. Men när det gäller andra perioder, där vårt material är mer omfattande, ställas vi själva i hans situation: vilka skola vi, bland alla tänkare av skiftande art, räkna som filosofer och ta med i en filosofihistoria? Äro vi berättigade att göra urvalet, så som Aristoteles gjorde det, med utgångspunkt från vad vi själva *nu* mena med filosofi? I så fall kunna uppenbarligen studier i modern filosofi vara berikande för filosofihistoriska undersökningar.

Men gäller också det motsatta? Att kunskaper i filosofiens historia ge oss lärdom är klart, men kunna de också befrukta vårt eget filosofiska tänkande? Aristoteles, skolastikerna och många andra ha svarat ja. Men ju alls inte alla övriga. "Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum" citerar med gillande Montaigne, och Descartes drar slutsatsen: "je me trouvais comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire". Säkerligen är varje reservationslöst domslut felaktigt, men hur bör det lämpligen nyanseras för att bli riktigt?

Eller – ett något annorlunda och kanske fruktbarare och mer intressant problem – hur bör filosofihistoriska studier bedrivas för att ha betydelse för modern filosofisk debatt?

Det kanske kan tänkas att de få mer betydelse just ju mer "avancerade" de interpretationer äro som ges av texterna i fråga. I så fall skulle de bägge problem som nu antytts, visa sig ha en intressant anknytning till varandra.

Ingemar Düring

Filosofi och filosofihistoria

Några synpunkter på frågor som berörts i en PM
av Åke Löfgren

NB. Eftersom min förstahandskunskap om filosofiska texter inskränker sig till den grekiska filosofien, håller jag mig till den.

1. I filosofiens historia finns såväl en yttre som en inre kontinuitet, särskilt påtaglig under perioder av stark aktivitet i det filosofiska tänkandet. Ett gott exempel på denna tvåfaldiga kontinuitet är perioden från (ungefär) Anaxagoras till Epikuros. Med yttre kontinuitet menar jag sådant som personlig påverkan, skolsamhörighet, språksamhörighet, trycket av gängse tankeformer (begreppsapparat) och språkliga uttrycksformer (inklusive de för tänkandet viktiga metaforerna). Med inre kontinuitet åsyftar jag framförallt problemställningarnas kontinuitet.

Den grekiska filosofien under den nämnda perioden förstås bäst om man betraktar den som en kontinuerlig diskussion, kulminerande under några årtionden kring 350. Det är enligt min mening knappast möjligt att tolka och tillfullo förstå viktiga filosofiska teser eller doktriner från denna period utan att betrakta dem som svar eller alternativlösningar till andra teser eller doktriner. Ett belysande exempel är Protagoras homo-mensura-sats, Platons utläggning av denna sats i *Theaitetos*, och de skiftande tolkningar som från senantik till modern tid har framställts.

Vid tolkningen av en filosofisk tes eller doktrin kan man ofta med fördel operera med helt andra referenssystem än det kontinuum till vilket tesen eller doktrinen hör, till exempel nutida begreppsapparat och tänkande. Men det synes mig att det finns en oeftergivlig förutsättning för en dylik, ofta filosofiskt fruktbar konfrontation med andra referenssystem: man måste först ha en sakligt korrekt uppfattning om vad tesen eller doktrinen innebar när den utformades. Filosofihistoria kan därför inte bedrivas utan nära kontakt med grundtexterna – helst, men inte nödvändigtvis i deras ursprungliga form, ty det finns numera många goda hjälpmedel – inte heller utan god kännedom om det kontinuum ur vilket vi rycker ut dessa fragment av en filosofis tankevärld.

Elementära och handgripliga ting, såsom livets korthet och svårighe-

ten för *en* individ att kombinera skicklighet och kunnighet som filolog, historiker och filosof, begränsar den enskildes möjligheter. Filosofihistorisk forskning är därför ett typiskt lagarbete, i den bemärkelsen att den enskilde själv endast kan finna en bit av sanningen.

2. Vi har faktiskt vissa möjligheter att komma till klarhet om vad en filosof verkligen har menat med det han har skrivit (dvs. tänkt). Det riktiga sättet att bedriva (och skriva) filosofihistoria torde vara att till det yttersta utnyttja dessa möjligheter. Metodiskt riktigt torde väl också vara att, i den mån det är möjligt, försöka skilja det som man tror sig kunna fastställa (den så kallade objektiva redogörelsen) från medvetet egna reflexioner och utläggningar.

Jag antar att när en nutida filosofiprofessor talar om "den moderna filosofien", menar han konkret de filosofiska problem som just nu diskuteras i filosofiska avhandlingar och facktidsskrifter. Med denna definition är "modern filosofi" något som ständigt ändrar sig, allteftersom enskilda tänkare i debatten kastar in nya tankar eller aktualiserar gamla.

För mig som icke-filosof synes det uppenbart att man kan filosofera fruktbart och även systematiskt bedriva seriöst filosofiskt tänkande utan att det ringaste bry sig om hädangångna filosofers tankar om samma eller liknande problem. En icke-filosof kan vid tillfälliga strövtåg i filosofiska facktidsskrifter finna belägg på att det ofta går till så. Understundom gör han den iakttagelsen att tankar som tänkts av till exempel Platon eller Aristoteles och av dem formulerats på ett koncist sätt, presenteras såsom direkt sprungna ur nutida tänkande; man reflekterar då att det kanske hade sparat tid och tankekraft, om vederbörande hade känt till vad de gamle redan har tänkt om saken.

Sambandet mellan de filosofiska problemens historia och den moderna filosofien framträder särskilt starkt, när problemställningar, som vid en viss tidpunkt var aktuella, av någon anledning återigen aktualiseras av någon tänkare. Vissa problemställningar inom fenomenologien har anknutits till liknande (eller förmodat likartade) problemställningar i antik filosofi; härom har en litteratur vuxit upp. Den bekanta debatten om "sjöslaget" aktualiserade en antik tankegång och kostade mycken tankekraft. Russells kanske något förhastade identifikation av "universals" och "Platonic ideas" blev orsak till en diskussion om "the existence of universals", vilken för den som är förtrogen med Platon och Aristoteles på ett nästan kusligt sätt återuppväckte en debatt på punkter där man trodde att debatten var definitivt slutförd. Wittgenstein stimulerade till en diskussion om vad man med ett dimmigt ord kallar metafysik; semantikerna har i diskussionen infört problemställningar från Aristoteles språkfilosofiska

skrifter; den filosofiska estetiken kan knappast underlåta att anknyta till antika estetiska teorier och så vidare. Sammanfattningsvis skulle jag vilja säga, att den som mera systematiskt ägnar sig åt filosofiskt tänkande knappast kan undgå kontakt med avdöda tänkare och deras problemställningar, försåvitt han inte ger ordet "filosofi" en mycket snäv tolkning.

3. Det av Åke Löfgren (med förlov sagt) tämligen fritt återgivna uttalandet av Platon exemplifierar rätt väl vad jag har sagt om vikten av att ta hänsyn till det kontinuum ur vilket en sats ryckes loss.

Problemet "fragmentsamlingar" är mycket intressant men för vidlyftigt att diskutera i denna PM. På grund av långvarigt sysslande med sådana samlingar har jag både negativa och positiva synpunkter att andraga.

4. Frågan om "inre förståelse" är viktig. Om jag har förmåga av "inlevelse" (motsvarande), kan detta berika min intellektuella och känslomässiga njutning. Men begrepp som inlevelse har, om de tolkas så som gemenligen sker och som även ansedda forskare ibland tolkar dem, ingenting med vetenskap att göra. Inte minst filosofiens historia är rik på exempel på hur det går om man låter antipatier och sympatier komma med i spelet. Jag vill ingalunda bestrida att vetenskapsmannens eget temperament har betydelse för inriktningen av hans arbete. Men för att vetenskapligt förstå en viss filosofis tankar behöver man i och för sig inte alls känna någon "inre samhörighet" med hans filosofi eller tro vad han säger. Vetenskapsmannens uppgift är att med omsorgsfullt studerade och utarbetade metoder klarlägga, utreda, och om möjligt förklara; utredningen vinner i regel på att han håller en viss distans till föremålet för utredningen. Jag har svårt att föreställa mig vad som menas med "kriterier för inre förståelse".

Att spekulera över vad en filosof, som levde för länge sen, skulle säga nu, om han ville försvara sina positioner mot nutida positioner i samma fråga, kan vara en nöjsam intellektuell lek. Skickligt gjord kan den bli filosofiskt fruktbar. Kurt Riezler har i en läsvärd bok (*Physics and reality*, 1940) sammanställt tio "Lectures of Aristotle on Modern Physics at an International Congress of Science, 679th Olymp., Cambridge". Genren är för övrigt gammal. Från Lukianos filosofdialoger går en linje till Sokrates-dialoger av – för att blott nämna några hemmanamn – Hans Larsson, Sven Lönborg och Vilh. Grønbech.

Alltför subjektiva filosofihistoriska redogörelser och diskussioner är i regel ur filosofisk synpunkt värdelösa, även om de inom andra vetenskaps-

områden kan få stor betydelse. Ett bra exempel är ett av sociologer såsom seriös vetenskap betraktat och mycket välkänt arbete, Poppers "*Open Society*". Dylik malträtering likaväl som okritisk panegyrik har förekommit i alla tider; dess bättre är de verkligt stora tänkarna slitstarka.

5. Åke Löfgrens fråga, om vi är berättigade "att göra urvalet med utgångspunkt från vad vi nu menar med filosofi" kan inte besvaras med ett enkelt ja eller nej. Jag menar att frågan är fel ställd. Hur vi skall gå till väga i ett givet fall beror helt på vår målsättning i det aktuella fallet. Med målsättningen följer också principen för "urvalet".

Det är stor skillnad mellan anakronismer beroende på felsyn och fullt medvetna anakronismer.

En framställning av vissa centrala problem i filosofiens historia sedda i relation till nutida begreppsapparat kan, såsom nutida exempel visar, bli mycket fruktbar. Jag gissar att man resonerade på liknande sätt, då man till exempel under högskolastiken trodde sig aktualisera vissa antika tankar och i verkligheten skapade en egen filosofi, som då var "modern filosofi". Eller då Gassendi skapade en för ett par århundraden betydelsefull bild av Epikuros. Eller när Leibniz i sin korrespondens med sin gamle lärare trodde att han väckte gamle Aristoteles till nytt liv. Till de satser från Montaigne och Descartes som Åke Löfgren citerar kan man finna nästan exakta paralleller hos Aristoteles.

Filosofien är, såsom jag ser det, en kontinuerlig dialog, ofta förd mellan vitt skilda generationer av människor. Längesedan döda filosofers tankar kan, i filosofisk bemärkelse, vara mycket mer levande än tankar som kläckts i vår tid; det är en banal sanning, men det är kanske inte ur vägen att upprepa den. I och med att vi lyckas interpretera en tanke eller en doktrin så att den för oss framträder i sin ursprungliga friskhet, originell och befruktande för den egna tanken, så blir den av värde för "den moderna filosofien", det vill säga för de människor som nu sysslar med filosofi. Dock endast under förutsättning att vi på det sätt som är gängse inom vetenskapen ger spridning åt vad vi har funnit. Ty filosofihistoria är (såsom min holländske vän Verdenius har sagt någonstans), i likhet med all annan vetenskap, inte en privatsak utan en process i vilken den enskilde medverkar och som angår hela den kulturkrets inom vilken han lever.

Mål och metoder i filosofihistorien

1. "FILOSOFEN" OCH "HISTORIKERN"

Det vore mycket olyckligt att skapa föreställningen, att det råder någon principiell motsättning eller rent av någon antagonism mellan å ena sidan filosoferna av facket och å andra sidan forskare med mera historisk-filologisk utbildning, när det gäller sättet att studera filosofins historia. Men samtidigt är det uppenbart, att filosofen ofta nalkas filosofins historia med andra synpunkter och andra problemställningar än vad historikern eller filologen gör. Jag skall begagna den litterära fiktionen, att vi kan ställa mot varandra Filosofen och Historikern. (Liksom detektivromansförfattaren bör jag påpeka, att varje likhet mellan dessa litterära gestalter och existerande personer är en ren tillfällighet.)

Filosofen är – tänker jag mig – en person vars intressen *primärt* gäller filosofiska problem av ett eller annat slag. Vad han söker i filosofins historia, är stimulans för den egna filosofiska fantasin. Han läser de gamla filosoferna på nästan samma sätt som han läser sina samtida filosofiska kolleger. Han vill möta problem, teorier och argumentationer, vars rimlighet eller riktighet eller fruktbarhet han kan fundera över. Liksom alla, som ägnar sig åt ett intellektuellt studium, har han i allmänhet vissa övertygelser, utan att han därför behöver vara någon dogmatiker. Kanske tycker han, att det inom filosofin på vissa områden har skett vissa framsteg, och att så småningom vissa någorlunda acceptabla begreppsbildningar eller åsikter har utkristalliserats. Han kan då också vara intresserad av att se hur detta har skett. Också det finner han troligen lärorikt eller stimulerande ur rent filosofisk synpunkt. Ibland kanske han också hoppas, att i filosofins historia finna en sorts bekräftelse på åsikter, som han själv hyllar, och en sorts vederläggning av åsikter, som han tar avstånd från. För att kunna bedöma en åsikt behöver man ju känna dess konsekvenser. Vår filosof kanske tänker sig att tänkare i det förgångna redan har dragit konsekvenserna.

Det är klart, att detta sätt att studera filosofins historia är förbundet med stora risker. Några risker, som jag märkt när jag läst vår filosofs

filosofihistoriska produktion, är följande:

(1) Driven av sin önskan att komma i kontakt med intressanta filosofiska teorier inläser han ibland mycket mer och något mycket mera bestämt i de gamla texterna än vad som finns där.

(2) Eftersom han är intresserad av att så vitt möjligt i detalj lära känna den intellektuella strukturen i de historiskt givna teorierna, läser han – bokstavligen talat – mycket långsamt. Därför hinner han heller icke ”dra igenom” stora samlingar av texter. Det händer att den text, han tagit för sig, inte kan ordentligt förstås utan en sådan mera vidsträckt textkännedom. Och någon gång råkar han då ut för att gruvligt missförstå de gamla filosoferna.

(3) Filosofin har på många områden notoriskt långt kvar till ”den sicheren Weg einer Wissenschaft”, för att tala med Kant. Försök att teckna framåtskridandet i filosofins historia är därför också mer prekära, mer provisoriska än i fråga om en del andra discipliners historia.

Historikern däremot – jag kommer nu till min andra fantasifigur – har på sin höjd ett ganska platoniskt intresse för filosofins problem. Hans intresse gäller primärt vad som har skett i det förflutna. Han är intresserad av det förflutna för dess egen skull. Medan filosofen vill så noggrant som möjligt penetrera de enskilda tankestrukturerna, är historikern mera intresserad av att följa tankarnas väg genom tiderna. Han kan väl sällan vara alldeles likgiltig för vad man kunde kalla sanningsvärdet hos de behandlade idéerna, men i motsats till filosofen uppträder han sällan som någon filosofihistorisk domare. Medan filosofen gärna koncentrerar sitt intresse på de rena idéerna, föraktar historikern icke att uppmärksamma idéernas tross: böckernas och människornas jordiska öden.

Också den a-filosofiska historikerns sätt att studera filosofins historia är förbundet med sina risker. Några risker, som jag ibland märkt, är följande:

(1) Lika svårt som det är att skriva om till exempel matematikens historia utan att själv vara matematiskt bildad, lika svårt är det – i många fall – att skriva om filosofins historia utan att själv besitta en god filosofisk bildning. Historikern ser ofta mycket mindre i texterna än vad som finns där och som avslöjar sig för den, som har de nödvändiga fackkunskaperna.

(2) Medan filosofen läser långsamt, läser historikern ibland för fort.

(3) Om man alls erkänner, att filosofiska idéer i det förflutna åtminstone ibland har ett positivt eller negativt sanningsvärde, så är också det något som enligt min tanke hör till bilden av filosofins historia. Vad skulle vi tänka om till exempel en astronomiens historia, som fram-

stälde alla möjliga historiska åsikter om himlakropparna utan att någonsin ens antyda vilket vetenskapligt värde de hade? I historikerns framställning finns ibland för litet av det, som kanske ibland förekommer till övermått i filosofens framställning av samma sak.

Vad jag nu sagt om filosofen och historikern är – jag påpekar det om igen – bara en roman. Av existerande filosofihistoriker liknar vissa mera den ena, andra den andra av dessa två romanfigurer. Men det är också allt. Själv vill jag icke ta parti för någondera figuren.

2. KRAVET PÅ MAXIMAL SAKKUNSKAP

Det är väl självklart, att ju rikare utrustad en forskare är med kunskaper, intelligens och fantasi, desto större chanser har han att åstadkomma något intressant och värdefullt. Man kan väl välja ut så små och triviala filosofihistoriska uppgifter, att de kan lösas med mycket triviala förut-sättningar. Men annars förefaller det mig omöjligt att sätta någon gräns för vad som vore önskvärt hos en filosofihistoriker – om vi nu bortser från människans begränsning.

Låt oss bortse från intelligensen och fantasin och hålla oss enbart till kunskaperna! Självklara desiderata är: filologiska och historiska kunskaper. Men därtill kommer också kunskaper inom den specialdisciplin, som idag behandlar de frågor, som den historiskt givna filosofiska teorin sysslar med. Och den specialdisciplinen behöver som bekant ingalunda vara den moderna filosofin. Filosoferna har ju talat om allt mellan himmel och jord. Ingen kan skriva verkligt givande om Aristoteles logik, som icke är hemmastadd i den moderna logiken. För att på ett intressant sätt behandla hans mekanik bör man vara initierad i den galilei-newtonska mekaniken. Den, som vill behandla den engelska 1700-talsempirismen, bör bland annat studera modern varseblivningspsykologi. Den, som vill undersöka Kants åsikter om matematikens filosofi, måste sätta sig in åtminstone i de mer elementära aspekterna av den moderna matematiska grundvalsforskningen. Osv. Osv.

Ingen kan tyvärr veta allt, som vore önskvärt. All filosofihistoria blir ur den synpunkten en kompromiss mellan förmågan att begära och tvånget att försaka.

3. FILOSOFINS HISTORIA KAN SKRIVAS PÅ MÅNGA OLIKA INTRESSANTA SÄTT

Jag tycker också att det är självklart, att filosofins historia måste kunna skrivas på hart när hur många olika legitima sätt som helst. Det finns

naturligtvis mer eller mindre intressanta sätt. Att skriva i kronologisk ordning om alla filosofer, vars namn börjar på A, skulle väl höra till de mindre intressanta. Det finns alltså ointressanta sätt. Men de intressanta sätten är många. Det är väl också självklart, att vad som vid en tidpunkt var ett intressant sätt, vid en annan tidpunkt kan ha upphört att vara det. Intresset är något mänskligt och relativt. För en thomist måste det – föreställer jag mig – vara intressant att läsa en filosofihistoria, där de behandlade filosofemens större eller mindre avstånd från thomismen hela tiden stodo i fokus. För mig skulle däremot en sådan historia vara ganska tråkig. För en dialektisk materialist är det intressant att skildra filosofins historia med tanke på hur teorierna närma sig eller avlägsna sig från materialismen. För mig vore det ointressant. Idag är det vid studiet av logikens historia i allmänhet intressant att använda den så kallade predikatalkylen som jämförelseobjekt. Men vem vet? Kanske inom en icke alltför avlägsen framtid andra, helt annorlunda konstruerade logiska kalkyler kommer att te sig som mer givande jämförelseobjekt. För den religiöse är de religiösa aspekterna av filosofins historia särskilt intressanta. För sexualforskaren filosofernas åsikter om mannen, kvinnan och kärleken. Denna relativitet är ofrånkomlig.

4. KARTOR OCH HISTORIKER

Jag har redan vid ett annat tillfälle använt den slitna men – som jag tycker – nyttiga liknelsen mellan en skriftlig framställning och en karta. Det finns inte *en* korrekt karta över jordklotet. Det finns topografiska kartor, det finns demografiska kartor, det finns meteorologiska kartor, osv. osv. Den, som ritar en karta, måste först utvälja vissa drag, som han vill återge på kartan. Detsamma gäller om filosofihistorikern. Sedan detta val skett, återstår emellertid ytterligare ett stort antal val. Ett val gäller till exempel projektionsmetoden. Den ena eller den andra projektionsmetoden kan för det ena eller det andra syftet vara mer eller mindre lämplig. Men man kan ju icke säga, att den ena är riktig och den andra oriktig. Jag skall i det följande ge exempel på att också filosofihistorikern kan känna sig ställd inför ett liknande val.

Den färdiga kartan är ju en bild, från vilken vi kan dra slutsatser beträffande den geografiska verkligheten. För att dra de korrekta slutsatserna måste vi så klart som möjligt känna till de principer, enligt vilka kartan konstruerats. Detsamma gäller om en filosofihistorisk framställning.

Men ingen karta är så att säga det mekaniska resultatet av tillämpningen av vissa principer. Kartritaren måste vid sidan om principerna

alltid använda sin estetiska smak och sitt goda omdöme. Detsamma gäller i stegrad grad för filosofihistorien.

5. AVANCERADE TOLKNINGSMETODER

Jag ska här ta upp några exempel på metoder, som moderna filosofiska filosofihistoriker ibland använder sig av och som – i anslutning till Åke Löfgrens framställning – kan räknas till de "avancerade tolkningsmetoderna". I ju högre grad sådana metoder kommer till användning, desto tydligare blir – tror jag – likheten mellan den filosofihistoriska framställningen och en karta.

(a) *Formaliseringar*

I modern filosofihistoria, som skrivs av filosofer med kännedom om matematisk logik, har det blivit mer och mer vanligt att man översätter de gamla filosofernas utsagor till den matematiska logikens språk. På frågan om formaliseringen är berättigad kan man inte ge något enkelt svar: ja eller nej. Antag att det hos filosofen står:

(i) Världen är icke oändlig.

och att den moderne filosofihistorikern gör en första ansats till en formalisering genom att i stället skriva:

(ii) $\sim$ (Världen är oändlig).

Förenklat kunde man väl säga att sanningsvillkoren för (i) och (ii) är desamma. (i) är sann, om och endast om (ii) är sann. Men samtidigt tillhör (ii) ett språk, vars logiska struktur är oändligt mycket mer utvecklad än samma struktur hos det språk som (i) tillhör. Negationen " $\sim$ " kan till exempel obegränsat itereras, något som icke gäller om "icke" i svenskan. Att översätta från till exempel engelska till svenska är därför principiellt annorlunda än att översätta från (i) till (ii).

(b) *Jämförelseteorier*

När man skall redogöra för en historiskt given teori T, kan det ofta visa sig upplysande, att införa ett antal andra teorier, $T_1, \dots, T_n$, som icke finns direkt belagda i det historiska materialet men som på ett eller annat sätt liknar teorien T. Teorien T är kanske på ett intressant sätt oklar eller mångtydig, och det kan hända att denna karaktär framträder just vid en sammanställning med $T_1, \dots, T_n$.

(c) "Som-om"-tolkningar

I fysiken använder man sig ofta av som-om-teorier. Vi vet till exempel att en gas är en diskret mångfald av molekyler. Men fysikern väljer ändå ibland att betrakta den som en kontinuerligt fördelad massa. Också i filosofins historia kan det, tycker jag, ibland vara intressant med som-om-tolkningar. Låt oss anta, att en filosof genomgående resonerar som om han hyllade teorien T, ehuru han ingenstans formulerar den. När han formulerat en premiss P, drar han till exempel genomgående sådana slutsatser, som följa endast ur P *tillsammans med* T. Jag tycker det kan vara mycket intressant att i ett sådant fall påpeka detta. Det är ju ett historiskt faktum beträffande filosofen i fråga. Det är också ett historiskt faktum, som självt kan tänkas ha utövat ett historiskt inflytande på den senare utvecklingen. Det kan till exempel ha bidragit till att en senare tänkare formulerade teorien T.

(d) Teorigestaltning

Kraven på en teori har förändrats under tidernas lopp. (Det gäller också ett avancerat område som matematiken.) Klassiska filosofers framställningar av sina egna teorier uppfyller ofta icke ens de mest anspråkslösa moderna metodologiska krav. En modern filosofihistoriker, som är förtrogen med modern metodologi, känner sig då ofta oemotståndligt frestad att hyfsa sin klassiker. Där klassikern icke gör någon skillnad mellan definitioner och teorem, inför han – åtminstone på försök – en sådan skillnad. Där klassikern icke gör någon skillnad mellan grundantaganden och härledda antaganden, inför han också på försök en sådan. En sådan rekonstruktion av en klassisk teori kan naturligtvis lätt leda till missförstånd. Man kan ledas att tro, att den eleganta teorien på något mystiskt sätt finns redan i klassikerns metodologiskt ostrukturerade framställning. Men om rekonstruktionen är helt öppet redovisad, kan den vara mycket intressant. Jämförelseteorier, teorigestaltningen och "som-om"-tolkning kan i många fall komma varandra mycket nära.

En i sig själv ostrukturerad framställning kan ju vanligen struktureras i överensstämmelse med moderna metodologiska krav på ett flertal olika sätt. Den försiktige filosofihistorikern bör naturligtvis nämna detta och om möjligt ange vilka skäl som förmått honom att välja just sin rekonstruktion, om han valt en bestämd.

(e) Teoriutbyggnad

Den filosofiska filosofihistorikern nöjer sig ofta icke med att enbart framställa de konsekvenser av en teori T, som dess upphovsman själv framställde. Han drar i många fall själv ytterligare konsekvenser ur teorien.

Sådan konsekvenser kan i många fall bidra till att belysa vad slags teori T egentligen är. Det kan också hända, att det faktum, att T har de och de konsekvenserna (som upphovsmannen icke drog), självt är ett historiskt betydelsefullt faktum, ett faktum som haft verkningar i historien.

Det är klart att användningen av sådana avancerade tolkningsmetoder kan urarta till en intellektuell fantasilek eller till ett självständigt teoribyggande, som bara får sitt incitament från den historiska verkligheten. Men använt med förstånd kan det också föra oss närmare de gamla tänkarnas idéer.

6. SANNINGAR OM DET FÖRFLUTNA OCH HISTORISKA SANNINGAR

Varje sann utsaga, vari något förflutet är omnämnt, skulle jag vilja rubricera som en sanning om det förflutna. "Jag tänker nu på Kant" är för mig en sanning om det förflutna likaväl som "Kant tänkte aldrig på mig". Mitt mål som filosofihistoriker skulle jag mycket allmänt vilja karaktärisera sålunda: att formulera *ur en eller annan synpunkt* intressanta sanningar om filosofins förflutna. Synpunkten ifråga skulle jag vilja förbehålla mig att i varje särskilt fall få närmare specificera.

Men är alla sanningar om det förflutna också historiska sanningar? Ordet "historisk" har i det allmänna språkbruket knappast någon särskilt klart avgränsad innebörd. Men det är väl i alla fall uppenbart, att man enligt språkbruket borde besvara frågan med nej. Jag skulle tro, att alla skulle erkänna utsagan: "Euklides formulerade de och de geometriska axiomen och postulaten" som en historisk sanning. Men hur är det med utsagan: "Euklides parallellaxiom är logiskt oavhängigt av hans övriga grundantaganden"? Är det enbart en sanning om det förflutna, eller kan det också räknas som en historisk sanning? Och hur är det med utsagan "De av Hilbert formulerade geometriska axiomen utgör ett tillräckligt axiomsystem för härledningen av alla Euklides teorem"? Det är ju en sanning om det förflutna. Men är det en historisk sanning? Gränsen mellan de sanningar om det förflutna, som skulle få passera som historiska, och de, som icke skulle få det, är uppenbarligen flytande. Självt tycker jag icke man i filosofihistorien behöver vara rädd för att, när så är lämpligt, trampa över den vaga gränsen.

En ännu svårare fråga är denna: Vad fordras enligt det allmänna språkbruket för att en samling historiska sanningar skall få rangen av en historisk framställning? På denna punkt är språkbruket ännu mera obestämt än nyss. Historikern vill väl helst återfinna geneser, utvecklingslinjer och orsakssammanhang, medan filosofen ibland är nöjd med mer eller mindre

isolerade teorier. På det teoretiska plan, varpå den här diskussionen rör sig, förefaller detta mig som en ganska ligkiltig termfråga. Däremot kan ju definitionen av "historia" ha en betydelse för lösandet av till exempel akademisk-organisatoriska frågor.

Lars Bergström
och Åke Löfgren

Referat av diskussionen den 31 oktober 1960

(1) Diskussionen inleddes av professor Hedenius som tog upp något som inte berörts i inledningsartiklarna nämligen frågan om *värderingarnas* roll i vetenskaperna och särskilt då i historieskrivningen.

En historievetenskaplig framställning består av beskrivningar av verkligheten i förfluten tid, och det är då oundvikligt att författaren gör ett visst *urval* av möjliga beskrivningar. Detta urval sker utifrån vissa, medvetna eller omedvetna, värderingar. En del av dessa värderingar eller urvalskriterier är allmänt accepterade (till exempel strävan efter enkelhet i varje vetenskap), andra är mer individuella (till exempel Poppers strävan att hos Platon betona sådant som har intresse för en diskussion av moderna fascistiska idéer), men de är alltid subjektiva. Även vissa andra subjektiva drag gör att uppfattningen av historiskrivningen som skön konst – snarare än en vetenskap – har visst fog för sig.

Ett viktigt och legitimt kriterium på urvalet är att man väljer sådana beskrivningar som är intressanta – särskilt då i förhållande till våra nuvarande värderingar. Om man alltså anser sig hitta överensstämmelser mellan Platons *Staten* och modern fascism, som Popper gör, så är det även ur vetenskaplig synpunkt fullt legitimt att påpeka det. Däremot måste man, ansåg professor Hedenius, fördöma vissa schablonartade betraktelsesätt (det som Nietzsche kallade "bildningsfiliströst"), som går ut på att undvika det explosionsartade, och utsläta upprörande drag i sitt stoff. Men annars måste subjektiva värderingar, även om de inte är allmänt accepterade, få vara tillåtna i historieskrivningen, bara man gör dem helt explicit.

Mot denna uppfattning invände professor Lindroth på vissa punkter. Han menade att det i de historiska vetenskaperna finns en *objektiv* urvalsprincip, nämligen att framför allt behandla sådant som rent historiskt haft stor spridning, intensitet eller betydelse. Han menade också, att historikern framför allt borde uppmärksamma det som den behandlade tidens människor själva hade upplevt som väsentligt. Med för snäva urvalsprinciper kan, menade han, resultatet inte kan kallas historia,

och att *endast* ta upp sådant som intresserar samtiden är en alldeles för primitiv historisk metod.

Professor Düring höll med om att även inte allmänt accepterade värderingar är legitima i vetenskapliga framställningar, men påpekade att detta inte bör utesluta en strävan efter objektivitet. Poppers framställning till exempel är objektivt felaktig: han tar inte tillräcklig hänsyn till fakta. Han har, som professor Tigerstedt senare påpekade, helt okritiskt övertagit sin syn på Platon från vissa tyska "fascistiska" tänkare från sekelskiftet, och endast värderat honom på motsatt sätt.

Professor Wedberg kunde inte inse, varför historikern skulle ha någon skyldighet att tillämpa just de av Lindroth angivna urvalsprinciperna: den historiska "betydelsen" och gångna tiders egna värderingar. Var går egentligen gränsen mellan det historiskt förgångna och det historiskt närvarande, frågade han. Gränsen är obestämd. Skulle professor Lindroth mena, att hans urvalsprinciper måste tillämpas även vid studiet av samtidens idéer? Om icke, varför träder principerna i kraft just när vi passerar den obestämda gränsen till det definitivt förgångna? En konsekvent tillämpning av Lindroths principer skulle också kunna leda till uppenbart groteska resultat. Newton lär ha ansett sina alkemistiska experiment vara mer betydelsefulla än sin mekanik, men inte kan detta få normera den moderna vetenskapshistorikerns syn på Newton. Den "historiska betydelsen" kan knappast vara ett så objektivt kriterium som Lindroth tycktes mena. En företeelse har förmodligen större "historisk betydelse", ju fler verkningar den haft. Men det totala antalet verkningar kan vi väl aldrig räkna. Vad vi kan räkna, är på sin höjd antalet av de verkningar, som vi själva *enligt någon värderingsprincip* betraktar som "intressanta", "viktiga". Även om det skulle vara riktigt att de av Lindroth utpekade urvalsprinciperna nuförtiden är allmänt accepterade inom "historisk forskning" – något som med skäl kan betvivlas – så följer ju inte därav att det inte skulle kunna finnas helt andra, lika fruktbara eller fruktbarare sätt att bedriva historisk forskning. Att vilja låsa fast historisk forskning vid den eventuellt nu rådande metodologiska situationen är orimligt.

(2) I sitt första anförande framhöll professor Lindroth vidare att filosofihistoria helt och hållet bör vara historia, det vill säga, helt underordna sig historiska metoder. Han menade att professor Wedberg i sin filosofihistoria tillämpar en metod som visserligen är värdefull i och för sig, men den är inte historisk. En filosof som skriver filosofins historia går utanför sitt legitima område. Att kunna för mycket om det ämnes aktuella status vars historia man skriver kan ofta vara farligt.

Med "historisk metod" menade då professor Lindroth ungefär det som professor Wedberg menat i sin inledningsartikel plus en viss vördnad inför det förgångna plus åtminstone en strävan att avstå från subjektiva värderingar. För att stödja sin tes om att en fackman inte bör skriva sitt eget ämnes historia framsatte han en hypotes om ett att en konstnär eller medicinare troligen skulle låta sin egna värderingar av tidigare epoker och teorier alltför mycket påverka framställningen i en konsthistoria respektive medicinhistoria, och att resultatet skulle ge en alltför skev historisk bild. Om exempelvis en expressionistisk målare skulle skriva en konsthistoria, så skulle han antagligen ägna oproportionerligt mycket utrymme åt att diskutera El Greco.

Mot denna tes att en filosof inte bör skriva filosofins historia invände professor Düring att jämförelsen med en konstnär eller medicinare som skriver sina respektive ämnens historia är ohållbar.

(3) Professorerna Düring och Wedberg hade ju redan i varsin inledningsartikel redogjort för sina viktigaste åsikter i ämnet, och de ägnade därför sina inledningsanföranden framför allt åt att vidare utveckla dessa och åt att kommentera de åsikter som framfördes av professorerna Hedenius och Lindroth.

Professor Düring hävdade, liksom i sitt PM, att det finns en saklig kontinuitet i filosofins historia varpå Aristoteles ställning till sina föregångare är ett gott exempel. Detta innebär att tidigare filosofiska teorier har ett intimt samband med den samtida filosofin och att därför den filosofiskt bildade har möjligheter att förstå tidigare tänkare som den filosofiskt oskolade ofta saknar. Så har till exempel en filosof möjlighet att se implikationer av tidigare tänkares system som dessa ej var medvetna om. Alltså kan metoder som Wedbergs vara mycket fruktbara i en filosofi-historia.

Professor Düring accepterade mycket i professor Lindroths synpunkter, men betonade starkare än denne att det ideal som han skisserade för en historiker inte existerar; även de historiskt-filologiska metoderna kan ofta vara ganska osäkra. Ett viktigt problem är exempelvis hur tillförlitlig en filosofs redogörelse för sina föregångare kan vara. Beträffande Aristoteles har ju åsikterna på denna punkt varierat. Diehls accepterade Aristoteles som en säker historisk källa under det att Cherniss skarpt kritiserat hans tillförlitlighet. Professor Düring menade dock att denna kritik var betydligt överdriven, eftersom Aristoteles i sina skrifter ofta explicit talar om när framställningen skall betraktas som ett referat och när den bör ses som en interpretation utifrån vissa synpunkter i hans egen filosofi.

Bägge dessa metoder – referat och interpretation – är alltså fullt legitima bara de framställningsmässigt hålls isär.

(4) Professor Wedberg började med att kritisera professor Lindroths tes om att filosofihistoria är en rent historisk disciplin. Denna kan väl ses som en normativ definition och det är ju inte alldeles säkert att det är den mest fruktbara, även om det är klart att historiska metoder också är viktiga.

Vidare påpekade han att det fruktbara i att en modern filosof intresserar sig för filosofins historia ofta överskattas, även om det också finns flera moderna filosofiska problem (till exempel de som rör begreppet "analytisk sats") som vinner på att ses i sitt historiska sammanhang. Dessutom skulle det säkert vara fruktbart att studera tidigare tänkares motiv för sitt tänkande, alltså filosofin som *livsform*.

Han betonade också – i motsats till professor Lindroth – att kunskaper i modern filosofi är önskvärda vid filosofihistoriska studier, på samma sätt som till exempel kunskaper i galilei-newtonsk mekanik är önskvärda vid studier av Aristoteles mekanik. Bland annat kan man då upptäcka många intressanta oklarheter i tidigare filosofers tänkande – distinktioner som inte gjorts, sammanblandningar av olika problem, etc.

(5) En del av diskussionen kom att röra problemet om huruvida filosofihistorikern bör diskutera *sanningsvärdet* hos de teorier han behandlar. Professor Hedenius, som tog upp problemet, menade att teoriernas sanningshalt är av stor vikt och bör diskuteras även i rent historiska framställningar.

Professor Lindroth hävdade däremot att sanningsvärdet hos teorierna inte är av primärt historiskt intresse i och för sig, men att det naturligtvis bör redovisas om det spelar någon historisk roll. Detta begrepp, "historisk roll", diskuterades sedan av professor Segelberg som menade att en teoris historiska roll kanske kunde tänkas innefatta även dess verkningar i vår tid och att det då delvis är filosofens sak att fastställa dessa.

Även professor Wedberg kom in på detta problem och påpekade att det åtminstone finns två starka skäl för att filosofihistorikern bör diskutera de behandlade teoriernas sanningsvärde. Dels är det nämligen ofta mycket svårt att upptäcka falskhet, inkonsistens, etc., i filosofiska teorier och dels tenderar filosofiska teorier och åsikter – bland annat just på grund av denna svårighet, men också på grund av problemens natur – att om och om igen dyka upp på nytt under tidernas lopp. Det är alltså pedagogiskt lämpligt att utförligt diskutera teoriernas sanningshalt.

De filosofiska teorierna skiljer sig, menade han, i dessa avseenden från sådana andra teorier, som till exempel de medicinska, och detta utgör ett ytterligare skäl för att professor Lindroths jämförelse mellan dessa olika typer av historieskrivande är missvisande och att filosofins historia lämpligen kan behandlas av en filosof.

(6) Ett annat problem, som togs upp mot slutet av diskussionen, var frågan om hur filosofihistorikern bör bete sig när han i de olika filosofiska texterna stöter på *oklarheter*, och vilken roll *tolkningar* i dessa fall bör ha i hans arbete.

Professor Ofstad menade att man, så snart man vill gå utöver ett rent citerande av texter – medvetet eller omedvetet – måste göra *interpretationer*, och detta inte endast då det gäller filosofiskt material. Till och med själva valet av citat kan innebära en interpretation, om det nämligen är ett större och mer komplicerat textmaterial man väljer citaten ur. Problemet kan därför inte bli *om* vi skall göra tolkningar av texterna (eftersom forskningsarbete bör innebära mer än citering) utan *vilka* tolkningar som bör accepteras.

Det kan naturligtvis sägas att man bör välja den "riktiga", den objektiva tolkningen. Men ju noggrannare man studerar intressanta filosofiska texter desto svårare tycks det bli att komma fram till en sådan enda interpretation. Vanligen får ens utsagor en hypotetisk form: "*Om* författaren menat det och det, så ...", och det kan finnas många olika kriterier som allt efter den speciella situationen blir relevanta vid valet mellan skilda sådana hypotetiska utsagor. Det vore viktigt att närmare undersöka dessa möjliga kriteriers fruktbarhet i relation till skilda forskningsmål och textmaterial.

Till detta anmärkte professor Lindroth att de filologiska och idéhistoriska metoderna vore säkrare än de filosofiska när det gäller att reda ut oklarheter och att de oklarheter som inte kan klaras upp med dessa metoder borde få stå kvar. Vi bör inte framställa en författare som klarare än han verkligen var.

Vi bör dock, menade fil. kand. Åke Löfgren, göra en distinktion – så långt det är möjligt – mellan oklara uttryckssätt och oklara tankegångar; de förra behöver inte nödvändigtvis förutsätta de senare. Just som vi – bland många möjliga målsättningar – väljer att så objektivt som möjligt framställa den filosof som vi sysslar med, kan vi i vissa situationer (till exempel då vi sysslar med "stora" filosofer) ställas inför ett slags dilemma: antingen går vi aldrig utöver vad texterna tillåter oss och framställer kanske då filosofen som ytligare än han verkligen var, eller också rekonstruerar vi, just på grund av vår önskan att göra honom rättvisa, möjliga

mer precisa tankegångar, som emellertid ej *helt* kan stödja sig på texterna och därför löper en viss risk att vara felaktiga.

Detta gäller de fall där vi tror att filosofen trots sitt uttryckssätt haft vissa klara tankar, och det är ju ingalunda i alla tillfällen som vi är berättigade till en sådan tro. Men det gäller även i dessa andra fall att vi inte kan veta att hans tankegångar var oklara förrän vi gjort försök att interpretera och rekonstruera dem – och misslyckats.

Enligt professor Hedenius erfarenhet fanns det dessutom många exempel på oklarheter som inte upptäckts av filologer som saknat filosofisk utbildning och detta trots att de kunde lösas just genom filologiska metoder.

Ytterligare en del oklarheter sammanhänger med svårigheter i fråga om översättning, påpekade professor Düring. Det vore en uppgift för svenska filosofer att skapa uttryck som hade samma lämplighet och preciseringsnivå som grundspråkets och inte i stället än mer förvärrade dettas eventuella oklarheter.

Professor Wedberg nämnde, att det talas så mycket om att filosoferna försöker uttrycka de gamla filosofernas åsikter på ett klarare sätt än dessa själva gjort. Man glömmer lätt bort det förhållandet att historiker och filologer utan filosofisk skolning så ofta råkar ut för fataliteten att göra motsatsen: att vid tolkning ersätta ganska klara originaltexter med mycket oklara utläggningar och referat. Som ett exempel nämnde han Cherniss som i sin kritik av Aristoteles filosofihistoriska tillförlitlighet enligt Wedbergs mening icke sällan lyckades förvandla platonska textställen med en klar innebörd till gallimatias.

Vidare ansåg Wedberg att det var ytterligt komplicerat – mer än vad som kanske vanligen anses – att ta reda på vad en filosof faktiskt menat. Vi finner i filosofihistorisk litteratur ofta uttalanden både av typen "Filosofen F sade: '...'" och av typen "Filosofen F ansåg att ...". Att komma fram till ett sant uttalande av den första typen är redan det ofta svårt, särskilt om vårt material är magert, men här är historisk-filologiska undersökningar av stor relevans och fruktbarhet. Att verifiera utsagor av den andra typen erbjuder emellertid svårigheter av en helt annan grad. Här är det inte enbart svårt att med tillräcklig visshet fastställa relevanta fakta, utan svårigheten ligger nästan lika mycket i att själva begreppsbildningen – "F anser (ansåg) att p" – är alldeles otillräckligt fixerad till sin innebörd. Det är mycket obestämt vilka fakta som fordras vara förhanden för att en sådan utsaga skall anses korrekt.

Det är bara på en enda punkt jag önskar komma med ett förklarande tillägg. Den gäller frågan om filosofer eller icke-filosofer lämpligen bör bedriva filosofihistorisk forskning. Man tycks här i någon mån ha missuppfattat mig; kanske uttryckte jag mig oklart. Självfallet menar jag att filosofihistorikern *helst* bör ha även filosofisk skolning; när det gäller den moderna filosofiens historia torde det vara ofrånkomligt. Med filosofisk skolning avser jag då helt trivialt universitetsutbildning i ämnet filosofi. På samma sätt måste, kanske ännu självfallnare, matematikhistorikern ha en ordentlig matematisk utbildning. I min tes "att en filosof inte bör skriva filosofiens historia" (i denna form kanske väl tillspetsat uttryckt) betyder "filosof" en forskare som är *helt yrkesfilosof*, aktivt engagerad i att föra sin tids filosofiska vetenskap framåt. Han saknar i regel historisk utbildning, enligt vad erfarenheten tycks visa ofta nog också vad som kan kallas historiskt sinne. Hans huvudintresse är, eller blir åtminstone alltför lätt, att konsekvent bedöma filosofiens historia med utgångspunkt från sin egen tids filosofiska problemställningar. Detta medför enligt min mening stora risker för ensidighet och orättvisor vid behandlingen av det förgångna.

En filosof som är "helt yrkesfilosof" och därvid saknar inte bara intresse för historiska förhållanden utan också "vad som kallas historiskt sinnelag" – en sådan person bör inte skriva filosofiens historia. Däri har naturligtvis professor Lindroth rätt. Men till mitt instämmande måste jag foga vissa reservationer.

En reservation är att jag inte vet vad professor Lindroth för sin del avser med det suddiga uttrycket "historiskt sinnelag". Utesluter sådant sinnelag en intensiv lust att pröva de gamla filosofernas läror i fråga om deras logiska egenskaper och deras sanningsvärde? Det kan väl inte professor Lindroth mena. Ty i så fall skulle han ju på ett godtyckligt och alldeles otillåtligt sätt försöka lägga beslag på det vackra uttrycket "historiskt sinnelag", så att forskare med övervägande intresse för logisk och vetenskaplig analys av det filosofihistoriska materialet nödvändigt måste frångämnas en dygd, som bör vara gemensam för alla historiker – och det bara till följd av en liten lek med ord, som professor Lindroth själv skulle ha igångsatt. Kort sagt, jag vet inte vad professor Lindroth menar, när han ordar om "vad som kallas historiskt sinnelag".

Själv skulle jag vilja föreslå ungefär följande definition: historiskt sinnelag är intresse eller åtminstone öppenhet för alla intressanta och vetenskapligt påvisbara fakta om förhållanden i mänsklighetens historia. Enligt denna banala och oförargliga definition av professor Lindroths honnörsord fordrar det historiska sinnelaget åtminstone öppenhet inför vad som är påvisbart i fråga om de gamla filosofemens logiska egenskaper och sanningsvärde – ty även sådant är intressanta fakta om förhållanden i mänsklighetens historia. En person, som saknar öppenhet inför dessa speciella förhållanden, brister enligt *denna* definition utan tvivel i historiskt sinnelag – låt vara att han inte fördenskull behöver *alldeles* sakna sådana sinnelag. En dygd kan förverkligas i både högre och lägre grad, och all otidig intolerans skall vi givetvis hålla oss fria ifrån.

Att professor Lindroth skulle ha lyckats i sitt uppsåt att förtydliga sin ståndpunkt, kan jag alltså inte finna. Men att han har fel på åtminstone en

punkt är uppenbart. Han säger att det är ofrånkomligt för den som arbetar med den moderna filosofiens historia att ha universitetsutbildning i ämnet filosofi. Det är ett obilligt krav. Filosofi är inte någon hemlig vetenskap och kunskaper i filosofi kan inhämtas utan att man underkastar sig universitetsutbildning härutinnan. Därpå finns det exempel. Vad som fordras är bara normalbegåvning, flit och intresse för uppgiften.

I ännu högre grad gäller detta om den andra sidan av saken: den historiska. Den är i måhända ännu högre grad fri från hemligheter än vad den filosofiska är. Att ha "historisk utbildning" (vid universitetet) är inte alls nödvändigt för att skriva filosofiens historia, och lyckligtvis tycks ingen heller ha kommit på en så barock idé. Fritt lopp för alla dugliga, den principen måste hållas i ära – liksom också maximen, att i vetenskapen är det bara resultaten och deras grunder som avgör vad som är bra eller dåligt. Det är på den punkten kritiken av Wedbergs filosofihistoria måste sättas in, om nu en sådan kritik kan kännas angelägen. Allmänna utläggningar om vem som bör göra vad tjänar ingenting till.

De i historien förekommande filosofiska systemens logiska egenskaper och sanningshalt är historiska fakta, och det är en legitim uppgift för den historiska forskningen att beskriva även sådana fakta. Men det betyder att forskaren måste använda *sina egna* (vems annars?) kunskaper om verkligheten och om filosofiska och vetenskapliga teoriers allmänna egenskaper vid sitt studium av denna detalj av det förgångna. Det är också omöjligt att utreda hela sanningen om de experiment som fordom ansågs bevisa existensen av en uralstring av maskar eller möss utan någon kunskap om vad vi *nu* vet om betingelserna för uppkomsten av levande organismer och om villkoren för experimentell bevisning i största allmänhet. Utan sådana kunskaper kan inte den historiska sanningen fastställas, att de gamles experiment med uralstring var vad vi kallar okontrollerade. Att man bedömer "filosofiens historia med utgångspunkt från sin egen tids filosofiska problemställningar" behöver därför ingalunda, såsom professor Lindroth menar, vara något att beklaga eller oroa sig över. Tvärtom är det i vissa fall ofrånkomligt att så sker.

Det mest anmärkningsvärda i professor Lindroths ståndpunkt är kanske inte dess brist på klarhet i utformningen och dessa brist på tolerans mot forskare med andra intressen än dem han själv har ägnat sig åt. Det egendomligaste är nog att professor Lindroth inte synes vilja veta av ett sakförhållande, som faktiskt är ett grundvillkor för viktiga delar av just den lärdomshistoriska forskningen.

Erik Stenius

Kommentarer till Anders Wedbergs ”Mål och metoder i filosofihistorien”

Det har väl blivit klart genom våra diskussioner, att vi i många avseenden har olika uppfattningar om medel och mål för filosofihistoriska studier. Ur den synpunkten kan det vara av intresse att konstatera, att jag egentligen inte har så mycket att invända mot *vad* Du säger i Ditt diskussionsinlägg. Men jag har invändningar att göra mot vad Du *inte* säger och, som en konsekvens därav tror jag, mot *hur* Du säger det Du säger.

Något som jag ville invända emot är det sätt på vilket Du anger – eller snarare låter bli att ange – vilket som är målet för filosofihistorisk forskning. Av vad Du säger i de två punkterna (3) under avsnitt 1 tycker jag mig förstå, att Du anser denna fråga besvarad genom två antaganden.

(a) Filosofins historia spelar, eller borde spela, samma roll för filosofin som matematikens historia spelar för matematiken eller astronomins historia för astronomin.

(b) Uppgiften för den som skriver matematikens historia eller astronomins är att med beaktande av de moderna teorierna inom nämnda fack ge en översikt över hur och när de olika framsteg har gjorts, som lett till dessa teorier.

Vad jag här tycker mig läsa ut ur Dina formuleringar bekräftas, synes det mig, av vad jag tidigare hört Dig säga. För min del har jag en annan uppfattning om målet för filosofihistoriskt författarskap. Mot punkterna (a) och (b) här ovan ville jag invända följande:

(1) Vare sig detta är att beklaga eller icke, så har, som Du säger, filosofin *de facto* inte nått en ”den sicheren Gang der Wissenschaft”, som skulle möjliggöra en skildring av filosofins historia av typen (b).

(2) Eftersom jag närmast ansluter mig till Wittgensteins uppfattning att filosofins mål är klarhet, kan jag inte ens beklaga att så förhåller sig. Filosofiska framsteg måste i varje fall skildras på ett helt annat sätt än matematiska eller naturvetenskapliga framsteg.

(3) Men frånsett dessa omständigheter så är studiet av filosofins historia en filosofisk uppgift som sådan – liksom även studiet av matematikens eller naturvetenskapernas historia, åtminstone sedd ur vissa synvinklar,

är ett filosofiskt studium. Till den klarhet som en "filosof" i min bemärkelse av ordet eftersträvar hör också klarhet om utbildningen av vår världsbild, om uppkomsten av våra etiska problemställningar, om den roll som så kallade metafysiska tankegångar spelar i vår andliga historia och speciellt i den västerländska tankemiljön även i våra dagar. Och den viktigaste uppgiften är här att försöka "förstå" hur speciellt de filosofer, som djupast har påverkat den andliga utvecklingen i västerlandet, tänkte och uppfattades av sin samtid.

Vad menas här med att "förstå"? Det är naturligtvis en fråga, som inte är alldeles lätt att besvara. Vad menas till exempel med att förstå ett matematiskt bevis, en vetenskaplig teori, vad en av våra medmänniskor säger? Allt detta är frågor över vilka man kan filosofera. Och då är det uppenbart, att man *kan* ha en relativt klar uppfattning om vad man menar med att "förstå", även om det inte är så lätt att precisera denna uppfattning i ord.

Jag skall emellertid belysa mitt begrepp "förstå" genom att ange vissa karakteristika för det. Att skriva om filosofins historia i avsikt att "förstå" vad filosofen X säger är inte att göra tankar som uppstått hos en vid läsning av vad X skriver, till föremål för filosofisk analys. Sålunda är en behandling av den euklidiska geometrin av historiskt intresse endast i den mån den är relevant för ett förstående av hur Euklides *själv* tänkte, och även *om* denna behandling är relevant för hur Euklides *själv* tänkte, leder den till ett förstående av Euklides tankar endast om arten av denna relevans uttryckligen klargörs.

Uppgiften att "förstå" en filosof X ville jag dela i bland annat följande deluppgifter:

(I) Av vilka slag var de problem, som ligger till grund för filosofen X's verksamhet?

(II) Vad fann filosofen X själv väsentligt och vad fann han oväsentligt i den "lösning" han gav dessa problem?

(III) Vad fann filosofen X's samtid väsentligt eller oväsentligt i dessa problem?

Till en viss grad hör till förståendet även följande frågeställning:

(IV) Vad i filosofen X's tänkande var helt enkelt historiskt betingat på grund av den tankemiljö han växte upp i och i vilka avseenden bröt han med denna miljö?

Jag vill påpeka, att jag, när jag här talar om att "förstå" en filosof i denna bemärkelse, inte bara tänker på förstående av länge sedan avdöda filosofer utan också av ännu levande filosofer. Läser jag Russell eller Ryle eller Wedberg, ställs jag inför samma problem och försöker besvara dem så gott jag kan.

Nu ville jag säga, att de "avancerade" tolkningsmetoder Du talar om i avsnitt 5 är av mycket liten relevans för en filosofihistoria uppbyggd enligt det genom (a) och (b) givna schemat. I själva verket är det ju här frågan om "tolkning", alltså frågan om att "förstå" på ett annat sätt än man förstår en matematisk tankegång. Och genom att detta moment inte uttryckligen framhålls, blir ändamålet med dessa metoder oklar.

Jag skall beröra dem i tur och ordning.

a) *Formaliseringar*. Formalisering är en viktig metod för att försöka vinna en överblick över strukturen av en tankegång hos filosofen X. Vad man emellertid måste komma ihåg är, att om en viss tankegång, som av filosofen X betraktas som logisk, inte blir logisk efter formaliseringen, detta kan bero på att formaliseringen är oriktigt utförd. Att det formaliserade språkbruket aldrig i *alla* avseenden är liktydigt med det oformaliserade är härvid av mindre betydelse, ty vad som här är av betydelse är bara om överensstämmelse råder i relevanta avseenden. Vidare måste man komma ihåg, att då en formalisering blottar "fel" dessa ofta kan kringgå – felet kan bero på att filosofen X har sin uppmärksamhet riktad på en annan punkt än den formaliseringen kommer att ställa fram, och att X:s tankegång alltså går att korrigera. Ett stort fel i filosofihistoria är enligt min mening att betrakta en filosof som avfärdad i och med att man tror sig hitta ett logiskt fel i tankegången eller att man tycker sig komma till att den vilar på en förutsättning, som inte är uppfylld. Fel av båda slagen kan ofta vara irrelevanta och snarare botten i bristande framställningsteknik än i ett verkligt fel i tankegången.

För övrigt måste man komma ihåg, att ett återgivande av en tankegång i modern terminologi ofta inte alls är en "översättning" av en tankegång utan en *beskrivning* av den. Den moderna terminologin ingår så att säga i ett "metaspråk" för en beskrivning av filosofen X:s språkbruk, inte som ett alternativ till detta språkbruk.

b) *Jämförelseteorier*. Jämförelseteorier kan vara utomordentligt viktiga på två sätt. Det ena sättet är att ta en given teori T till utgångspunkt och försöka göra klart för sig i vilka avseenden filosofen X:s uppfattning synes överensstämma *och* skilja sig från T.

Det andra är vad jag vill kalla "harmonisk analys". Liksom man medels en Fourierserie kan upplösa en given svängningsrörelse i en grundsvängning och "övertoner" av olika ordning, kan man vid försöket att förstå en filosof ersätta hans teori med olika renodlade teorier, $T_1, T_2, \dots$ av vilka X:s uppfattning så att säga utgör en resultant. Härvid måste $T_1, T_1 + T_2$ och så vidare utgöra approximationer till X:s teori såsom han själv kan tänkas ha uppfattat den. Detta skall naturligtvis förstås som en bild. Men bilden tjänar till att framhålla, att en uppdelning av en filosofis

tankegång i olika "varandra korsande tankgångar" ofta är ytterst missvisande, då det är frågan om tankegångar som av filosofen själv uppfattas som delar av ett helt. Det tjänar också att framhålla att jämförelse-teorier för att vara klagörande verkligen måste stå nära den tankegång, som man försöker klargöra, annars blir jämförelserna irrelevanta och hjälper på intet sätt förståndet.

c) "*Som-om-tolkningar*". Det förfarande Du här skildrar är en viktig filosofihistorisk metod. Men vikten av detta förfarande undanskymmes dels av uttrycket "som-om-tolkning", som jag finner oklart, och av den kommentar Du fogar till den. Om Du konstaterar, att X genomgående resonerar "som om han hyllade teorin T", så är detta konstaterande mer än en kuriositet *endast* i den mån det kan bilda utgångspunkt för en filosofihistorisk hypotes, nämligen hypotesen att X omfattade teorin T, och därtill ansåg dess riktighet så självklar, att han inte gjorde sig medveten om den eller inte fann det mödan värt att formulera den. En sådan hypotes har det värde den har – den kan självfallet få ett intresse endast om man på *andra* grunder kan finna det troligt, att X betraktade T som självklar, till exempel emedan människor i allmänhet (på X:s tid) har betraktat T som självklar. Vad Du gör är i själva verket, att Du bygger ett tolkningsförsök på ett konstaterande av ett "som-om", vilket inte kan skymmas undan med att kalla själva tolkningen en "som-om-tolkning". Att tolkningen på basen av "som-om" måste tillämpas med försiktighet framgår av den omständigheten, att om en viss teori T uppfyller det villkor som Din som-om-analys blottar, detsamma gäller varje annan teori, som har T som konsekvens (alltså till exempel en mera preciserad eller mera omfattande teori). Det bör ju också framhållas, att hypotesen att T av X antogs vara självklar är rimlig endast om de slutsatser, som följer ur P med tillhjälp av T inte följer ur T ensamt för sig.

Motsvarande reflexioner gäller d) och e).

Mot Din första uppläggning av den fiktiva "filosofiska" och "historiska" typen av filosofihistorisk metod ville jag invända, att Dina två typer bildar ändpunkter på en rät linje, där man väntar sig, att varje filosofihistorisk författare skall ha ett läge. För min del ville jag inte befinna mig på den linjen. Min metod att förstå äldre och nyare filosofi bygger närmast på ett förfarande av följande slag. Först läser jag litet av en filosof och om en filosof och tar litet ställningar till tolkningar genom att kontrollera deras stöd i citat och dylikt. Sedan försöker jag göra mig själv en teori om hur filosofen tänkt eller tänker. Så läser jag mera för att pröva min teori. Under denna läsning händer det oftast, att teorin i vissa stycken visar sig vara riktig, men ändå måste modifieras i väsentliga avseenden. Med det händer också, att jag märker att jag har kommit in på

helt fel spår och måste börja om från början. Ju mer min teori börjar visa sig passa på objektet, desto snabbare läser jag, och det händer att jag bara skummar vissa partier, som jag med goda skäl anser ligga på sidan av vad jag tror vara huvudtemat i arbetet. När det sedan gäller kommenterande litteratur läser jag vissa författare, om vilka jag får det intrycket att de är intressanta, skäligen omsorgsfullt; andra lämnar jag därhän sedan jag kommit till det resultatet, att de från början startar från en linje, som jag finner är ohållbar eller om jag annars tror, att de inte är av något särskilt intresse. Någon fullständig kännedom om den kommenterande litteraturen har jag aldrig eftersträvat, och självfallet kan intressanta synpunkter som andra har sett men som jag själv har undgått att se på det sättet bli borta.

Till slut kan jag inte förena mig om Din uppfattning, att alla filosofi-historiska framställningar så att säga kan skäras över en kam, och att göra skillnaden till bara en skillnad i vad man intresserar sig för. Det finns något som heter att göra en filosof rättvisa och att inte göra honom rättvisa. Skall man skriva något, som jag i egentlig mening är beredd att kalla *filosofihistoria*, är ens främsta uppgift enligt min mening att försöka förstå filosofer inifrån deras egen tankevärld. (För mig är ett av filosofihistoriens främsta intressen att den lär oss att i ett visst och ett mycket viktigt avseende se hur dockan "människan" ser ut inuti.) Detta hindrar ingalunda, att man bedömer vad man beskriver, att man konstaterar att vissa tankegångar är oriktiga och försöker precisera felet i dem, att man försöker klargöra på vilket sätt felet uppkommit, att man ger uttryck för sympati för vissa slag av världsåskådningar och antipati mot andra o.s.v. Men uppgifterna att beskriva och bedöma är inte identiska och man kan inte ersätta en samvetsgrann beskrivning med en bedömning m.m. Men man måste skilja mellan *filosofihistoria* och konfessionell tillrättaläggning. I den mån en "filosofihistoria" som skrivs av t.ex. tomister eller dialektiska materialister är konfessionell tillrättaläggning, upphör den att vara *filosofihistoria*. Och detsamma måste gälla varje konfessionell tillrättaläggning, i vilken anda den än görs.

Och häri ligger vådan i att betrakta filosofihistorien som en "de filosofiska framstegens historia". För all del: om man räknar som filosofiska framsteg just ökad klarhet, kan åtminstone de flesta s.k. stora filosofer sägas ha gjort filosofiska framsteg, emedan deras verksamhet – oberoende av vad den har haft för mål i övrigt – ofta haft som mål även att skapa ökad klarhet i vissa avseenden.

Men när man jämför filosofiska framsteg med matematiska råkar man i fara att som "framsteg" betrakta bara sådan filosofisk verksamhet, som står i överensstämmelse med en av författaren accepterad grundsyn

– livsåskådning eller något dylikt. Och därför skulle jag som en fjärde anmärkning till teserna (a) och (b) vilja framhålla följande:

(4) Att ställa som mål att skildra de filosofiska framstegens historia kan leda till att den *principiella* skillnaden mellan ett klargörande av tidigare filosofers ståndpunkter ur modern synpunkt och en konfessionell tillrättaläggning suddas ut.

Jonas Nilsson

Om logiska förutsättningar för rationell kritik

I den här uppsatsen vill jag diskutera en idé som framförts av ett antal filosofer med vitt skilda teoretiska utgångspunkter. Dessa filosofer hävdar att vissa logiska lagar och slutledningsregler måste betraktas som immuna mot rationell kritik och förändring. Anledningen till detta antas vara, att vissa lagar och regler inte kan kritiseras rationellt eftersom de utgör *förutsättningar* för rationell kritik över huvud taget. Tanken är, att dessa lagar och slutledningsregler inte på ett rationellt sätt kan ifrågasättas, eftersom man vid ett sådant ifrågasättande alltid måste använda sig av lagarna och reglerna ifråga och redan på förhand betrakta dem som giltiga. Min avsikt är att kritisera denna idé om icke kritiserbara förutsättningar för kritik.

Argument som bygger på denna idé har framförts av exempelvis Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, William Bartley och Thomas Nagel.

1. IDÉN OM LOGISKA FÖRUTSÄTTNINGAR FÖR RATIONELL KRITIK

Denna idé om logiska förutsättningar som inte själva kan kritiseras och revideras spelar en grundläggande roll i både Apels och Habermas filosofi. Apel och Habermas tänker sig att det finns vissa regler som utgör nödvändiga förutsättningar för att meningsfull argumentation ska vara möjlig. Till dessa regler hör vissa logiska slutledningsregler. Det är inte klart exakt vilka regler som antas ha denna status. De anser förmodligen inte att det gäller alla logiska regler, utan snarare att det finns någon kärna av grundläggande regler som är immuna mot kritik. Om man försöker kritisera sådana regler, eller förnekar att de är giltiga, uppstår så kallade "performativa kontradiktioner" (Apel 1987, Habermas 1990).

En performativ kontradiktion innebär att ett påstående som någon gör motsägs av en nödvändig förutsättning för den talhandling som yttrandet utgör (Habermas 1990, 77). Ett exempel är påståendet "Jag existerar inte". Det motsägs av en förutsättning för min talhandling, nämligen

att jag, talaren, existerar. Ifråga om logiska regler tänker sig Apel och Habermas att performativa kontradiktioner uppstår på följande sätt: Anta att jag påstår att en logisk regel, R, är ogiltig. I och med att jag utför denna talhandling tar jag på mig ett ansvar för att genom argument försvara mitt påstående. Tanken är sedan att en performativ kontradiktion uppstår genom att denna argumentation – i vilken R skulle kritiseras – bara är möjlig om R själv används och antas vara giltig. För att kritisera R skulle jag behöva förutsätta att R är giltig.

Apel och Habermas tänker sig också att man kan *visa* att en regel är en nödvändig förutsättning för argumentation, genom att visa att en performativ kontradiktion uppstår om man ifrågasätter den. Detta sätt att rättfärdiga (exempelvis) logiska regler, kallas av Apel för "transcendental-pragmatisk reflektion". Apel tänker sig till och med att man på ett sådant sätt kan ge slutgiltiga rättfärdiganden av reglerna ifråga, rättfärdiganden som med absolut säkerhet visar att de är giltiga.

Men den här idén om logiska regler som inte kan kritiseras eftersom de utgör förutsättningar för all rationell kritik, har attraherat även filosofer som generellt sett presenterar sig själva som fallibilister.

Till och med en kritisk rationalist som William Bartley har en sådan uppfattning om logiken. Bartleys grundläggande ståndpunkt är att rationalitet uteslutande är en fråga om (negativ) kritik, och att allting kan och bör hållas öppet för kritik. Han kvalificerar dock sitt påstående om att allting kan hållas öppet för kritik, genom att säga att det finns vad han kallar en "minimal logik", som är en "absolut förutsättning för argumentation" (Bartley 1984, 134). Kritisk argumentation är som sådan nödvändigt förbunden med denna minimala logik. Om vi ska argumentera över huvud taget, så måste några logiska lagar och slutledningsregler betraktas som icke kritiserbara förutsättningar för argumentation. Sådana lagar och regler – den minimala logiken – är förutsättningar för att rationell kritik ska vara möjlig, och det kan inte finnas något kritiskt argument som inte redan förutsätter att de är giltiga.

Bartley talar dock inte om precis *vilka* lagar och slutledningsregler som ingår i denna minimala logik. Den enda lag han uttryckligen nämner är motsägelselagen (Bartley 1984, 251).

Thomas Nagel uttrycker en liknande uppfattning om logik i *The Last Word* (1997). Nagel skriver där om "ett ramverk av metoder och former av tänkande som återkommer närhelst vi ifrågasätter några enskilda påståenden" (Nagel 1997, 69). "Enkla logiska tankar", skriver han, är sådana att "det inte finns någon intellektuell position vi kan inta och från vilken det är möjligt att undersöka dessa tankar utan att förutsätta dem. Det är därför de är undantagna från skepticism: De kan inte sättas

ifråga genom en imaginativ process som på ett väsentligt sätt är beroende av dem" (Nagel 1997, 64).

De logiska exempel Nagel hänvisar till, är tankar om giltigheten hos sådana generella slutledningsregler som *modus tollens* och *modus ponens*. Om den senare skriver han: "Ingenting skulle kunna tillåta oss att tillskriva någon en övertygelse om att *modus ponens* inte är giltig" (Nagel 1997, 77).

2. INVÄNDNINGAR

Hur ska man då se på den här idén om logiska förutsättningar för rationell kritik? Visserligen måste varje kritiskt argument ha logiska förutsättningar. Men är det verkligen så att generella logiska lagar och slutledningsregler som motsägelserlagen, *modus tollens* eller *modus ponens* är förutsatta närhelst vi kritiserar något, och att de därför själva inte kan kritiseras? Jag skulle vilja komplicera idén om logiska förutsättningar för kritik, genom att diskutera ett påstått motexempel mot en version av *modus ponens*. Motexemplet (om det nu är ett sådant) har presenterats av Vann McGee (1985).

När McGee talar om *modus ponens*, menar han en regel för "if, then"-satser i det naturliga språket engelska. Då jag diskuterar hans förslag till motexempel, avser jag med "modus ponens" en regel för svenska "om, så"-satser. Det bör noteras att exemplet inte berör den slutledningsregel som i formell logik brukar kallas "modus ponens", dvs. eliminationsregeln för materiell implikation.

Modus ponens säger att från en indikativ konditionalsats som "Om A, så B", tillsammans med "A", kan man härleda "B". Om en slutledningsregel är giltig så kan man inte med dess hjälp härleda en falsk slutsats från sanna premisser. Om man hittar ett fall där en regel som *modus ponens* tillåter att man härleder något falskt från premisser som är sanna, så har man hittat ett motexempel som visar att regeln är ogiltig.

Det första av de fall som McGee presenterar som motexempel mot *modus ponens* ser ut så här:

Opinionsundersökningar gjorda strax före valet 1980 visade att republikanen Ronald Reagan låg långt före demokraten Jimmy Carter, med den andre republikanen John Anderson som avlägsen trea. De som informerades om resultaten av undersökningen trodde, med goda skäl:

Om en republikan vinner valet, så om det inte är Reagan som vinner så är det Anderson.

En republikan vinner valet.

Men, de hade inte skäl att tro

Om det inte är Reagan som vinner så är det Anderson. (McGee 1985, 462)

McGees uppfattning är att någon som befinner sig i den situation som beskrivs i exemplet, bör betrakta de två premisserna som sanna och slutsatsen som falsk. Eftersom slutsatsen följer ur premisserna med hjälp av modus ponens, skulle detta då vara ett motexempel som visar att modus ponens är ogiltig.

Det har ifrågasatts om detta verkligen är ett motexempel mot modus ponens. Jag vill inte ta ställning i den frågan. Det som intresserar mig här är inte i första hand om detta är ett verkligt motexempel eller inte, eller om modus ponens är giltig eller ogiltig. Det verkar dock tänkbart att det skulle kunna finnas denna typ av motexempel mot regler som modus ponens. Vad jag vill diskutera är vad detta innebär för idén att vissa slutledningsregler (och lagar) inte kan kritiseras och revideras därför att varje försök att kritisera dem skulle förutsätta att de är giltiga. Vilka logiska förutsättningar tvingas man göra, om man vill använda ett motexempel som McGees för att kritisera en regel som modus ponens?

Låt oss anta att vi hittat ett motexempel – eller vad vi tror är ett motexempel – och att vi nu använder det för att argumentera för att modus ponens är ogiltig.

Nu kan det ju mycket väl vara så, att man *faktiskt* har använt sig av regeln ifråga, modus ponens, i sitt kritiska argument – eller att man åtminstone tyst förutsatt just den regeln. Men om man kritiserar exempelvis modus ponens, *måste* man då använda sig av just den slutledningsregel man håller på att kritisera? Måste man verkligen förutsätta den regel man vill kritisera?

Nej, jag tror inte att man måste det.

För det första, så finns det ju andra slutledningsregler än modus ponens. Det är rimligt att tänka sig att ett argument förutsätter en viss slutledningsregel endast om den regeln faktiskt används i argumentet ifråga. Man skulle eventuellt kunna konstruera om sitt kritiska argument så att man inte använder just modus ponens i något steg.

Man bör också lägga märke till att modus ponens är en helt generell regel. Den säger att från "A" tillsammans med "Om A, så B" kan man härleda "B". Antecedenten A och konsekventen B står här för godtyckliga satser, och regeln lägger inga restriktioner på exempelvis vilken logisk struktur satserna A och B får ha.

Om man hittar ett motexempel mot en slutledningsregel, så kanske det är möjligt att identifiera något speciellt särdrag hos de satser som används i exemplet ifråga, något särdrag som gör att exemplet skiljer sig från

instanser av regeln som man uppfattar som oproblematiske. Angående sina egna motexempel anmärker McGee att de alla "som premiss har en konditionalsats vars konsekvent själv är en konditionalsats" (McGee 1985, 464).

En möjlighet är då att föreslå en *strängare* version av modus ponens, en version som innehåller en *restriktion* som utesluter alla fall där konsekventen (B) innehåller en konditionalsats. Motexemplen drabbar inte denna, strängare regel. Sedan kan man försöka att bara använda sig av denna strängare regel när man kritiserar den generella versionen av modus ponens.

I så fall har man tillgång till en slutledningsregel som man kan använda för att kritisera modus ponens, och detta kan man göra utan att förutsätta eller använda sig av modus ponens själv. Den strängare regeln undermineras inte av det motexempel som är under diskussion.

En sak som är värd att notera, är vad det egentligen innebär att förneka att (eller ifrågasätta om) en slutledningsregel eller logisk lag är giltig. Om en regel är giltig, så innebär det att varje instans av den, varje argument som instantierar den, är giltig. När man påstår att en regel är ogiltig, påstår man *inte* att varje instans av den är ogiltig. Vad man påstår är i stället att *någon* instans av den är ogiltig, dvs. att inte varje instans av regeln är giltig.

Så när McGee hävdar att modus ponens är ogiltig menar han alltså inte att varje argument av formen "A", "Om A, så B", alltså "B" är ogiltig. Och när någon som Graham Priest förnekar motsägelselagen och påstår att det finns sanna kontradiktioner, så påstår han givetvis inte att alla kontradiktioner är sanna (se Priest 1989).

Därför behöver inte ett förnekande av giltigheten hos en slutledningsregel innebära att man hävdar att alla tidigare argument som varit instanser av den regeln är ogiltiga. Det behöver inte leda till att vår hittillsvarande argumentativa praxis bryter samman. Om det exempelvis skulle vara så att modus ponens är ogiltig, så skulle det ju ändå kunna vara så, att de flesta instanser av modus ponens också är instanser av någon annan regel som *är* giltig, t. ex. den strängare version av regeln som jag föreslog tidigare.

Hittills har jag antagit att när vi kritiserar en logisk slutledningsregel, så måste vi i det kritiska argumentet hänvisa till någon generell slutledningsregel som vårt argument instantierar. Men är detta verkligen nödvändigt? Skulle man inte kunna tänka sig att det är tillräckligt att jag kan inse om varje enskilt steg i argumentet att det är giltigt – *utan* att jag vet *vilken* generell regel ett sådant steg instantierar? Jag tycker att det verkar rimligt att godta att detta kan vara rationellt, eftersom

människor i allmänhet kan inse att enskilda argument är giltiga eller ogiltiga, utan att veta något om de generella slutledningsregler som argumenten är instanser av (jfr Russell 1994, 58 och 90).

Jag godtar att en enskild slutledning är giltig endast om den är en instans av en giltig generell slutledningsregel. Men epistemologiskt sett verkar det snarare vara svårare att avgöra om en generell slutledningsregel är giltig, än om en enskild slutledning är det. Detta talar, menar jag, för att ett enskilt kritiskt argument skulle kunna vara rationellt, trots att man låter det vara en öppen fråga vilken generell regel det är, som gör att argumentet är giltigt.

3. SLUTSATSER

Sammanfattningsvis vill jag säga, att idén om icke kritiserbara logiska förutsättningar för rationell kritik, inte alls är så okomplicerad och självklar som många filosofer verkar ha ansett.

När man kritiserar en viss logisk lag eller slutledningsregel, behöver man inte göra särskilt starka antaganden om vilka lagar och regler som är giltiga. Man kan nöja sig med tämligen svaga logiska antaganden. Om man vill undvika att förutsätta den regel som för tillfället kritiseras, finns det sätt att undvika att göra den förutsättningen. En strategi är att försöka konstruera sitt argument så att man använder andra regler, som inte kritiseras i just den situationen. Ett sätt att göra detta, är att införa restriktioner på de regler man använder sig av i sin kritik, restriktioner som är sådana att de utesluter de typer av motexempel som man arbetar med. Ytterligare en möjlighet är att ta ställning till giltigheten hos varje *enskilt* steg i argumentationen, utan att göra några antaganden om vilka *generella* regler och lagar som är giltiga.

Om det trots allt finns delar av logiken som är nödvändiga förutsättningar för all rationell kritik, så verkar det vara svårt att specificera exakt vilka dessa förutsättningar är. Den idé om logiska förutsättningar för rationell kritik som jag har diskuterat här, stöder åtminstone inte uppfattningen att sådana generella lagar och slutledningsregler som motsägelselagen eller modus ponens måste betraktas som immuna mot rationell kritik.

NOT

Översättningarna av citaten i uppsatsen är mina egna. Jag vill tacka Gunnar Andersson, Ingvar Johansson, Sten Lindström, Peter Nilsson och Pär Sundström för att de läst och kommenterat en preliminär version av uppsatsen.

LITTERATUR

- Apel, K.-O. 1987. "The Problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language", övers. K. R. Pavlovic. I K. Baynes m.fl. (red.), *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, Mass: MIT Press.
- Bartley, W. W. 1984. *The Retreat to Commitment*, 2:a upplagan. La Salle: Open Court.
- Habermas, J. 1990. "Discourse Ethics: Notes on a Programme of Philosophical Justification". I S. Benhabib och F. Dallmayr (red.), *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- McGee, V. 1985. "A Counterexample to Modus Ponens". *Journal of Philosophy* 82, s. 462–71.
- Priest, G. 1989. "Reductio ad Absurdum et Modus Tollendo Ponens". I G. Priest m.fl. (red.), *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*. München: Philosophia Verlag.
- Nagel, T. 1997. *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, B. 1994. *Filosofins problem*. 5:e upplagan. Stockholm: Natur och Kultur.

1. INTRODUKTION

Många filosofiska problem är av följande form. Vi har en uppsättning påståenden, som var för sig förefaller uppenbart sanna – ofta till och med sanna i kraft av mening – men som tillsammans har uppenbart absurda konsekvenser.

Några problem av denna form är kända som paradoxer. Men även problem i denna kategori som inte vanligtvis betraktas som paradoxer förtjänar denna etikett.

En paradox av ovanstående form är lögnarparadoxen. Från till synes självklart sanna antaganden om sanning (och de logiska operationerna) kan vi härleda en motsägelse. Låt (*) vara en sats som säger om sig själv att den inte är sann. Om (*) inte är sann, är den därmed sann. För om vad en sats säger är sant är satsen sann. Så (*) är sann. Men då är (*) inte sann, för om en sats är sann är vad den säger sant, och (*) säger just att (*) inte är sann. Motsägelse.

En annan paradox av ovanstående form är soritesparadoxen. Här är en variant av denna paradox. Varje påstående av formen, "Om en person som levat n sekunder inte är gammal, så är en person som levat $n+1$ sekunder inte gammal" förefaller trivialt sant. Men dessa påståenden tillsammans ger upphov till följande paradox:

En person som levat en sekund är inte gammal.

För varje n gäller att om en person som levat n sekunder inte är gammal, så är en person som levat $n+1$ sekunder inte gammal.

Så för varje n gäller att en person som levat n sekunder inte är gammal.

Slutsatsen är givetvis fullständigt oacceptabel.

Ett annat problem, som endast undantagsvis kallats för en paradox, är delningsproblemet för personlig identitet. För varje relation Q , som verkar vara en lämplig kandidat för att identifieras som relationen personlig

identitet över tid, verkar det finnas möjliga fall där en person A som existerar vid en tidigare tidpunkt t_0 står i relation Q till två olika personer som existerar vid en senare tidpunkt t_1 . Ett exempel är där halva en persons hjärna transplanteras till en kropp och andra halvan transplanteras in i en annan kropp. Argumentet går som följer. Om endast min ena hjärnhalva "överlever" och transplanteras in i en ny kropp, så överlever jag. Detta gäller vare sig vi tror på ett psykologiskt kriterium för personlig identitet eller ett fysiskt kriterium för personlig identitet. (Detta är kanske mer uppenbart vad gäller ett psykologiskt kriterium. Men i den mån våra intuitioner säger att vi överlever detta, måste också ett fysiskt kriterium för att vara acceptabelt ha denna konsekvens.) Och huruvida jag överlever i denna nya kropp eller inte, kan inte vara beroende av vad som händer i övrigt i världen. Det kan inte bero på vad som händer med övriga delar av vad som förut var jag. Men då överlever jag, i ett fall där mina hjärnhalvor separerade lever vidare i två olika kroppar, som två olika personer. Men det går ju inte.

2. EN HYPOTES OM SEMANTISK KOMPETENS

En paradox är, som sagt, ett fall där påståenden som vart och ett för sig verkar uppenbart sanna tillsammans har en absurd konsekvens. Det normala sättet att behandla paradoxer är att försöka finna misstaget i resonemanget. Man resonerar som så, att det måste finnas en anledning till att resonemanget går fel: om vi tänker över saker och ting riktigt noga så skall vi se att ett av påståendena som vi trodde på inte borde ha accepterats i alla fall. I fallet med lögnaren brukar man ibland hänvisa till att fakta rörande negation gör det möjligt att vare sig (*) eller dess negation är sann. Andra manövrer av samma slag görs i fallet med soritesparadoxen. Och filosofer som skriver om personlig identitet ger skäl till varför vi inte borde gått med på att en person överlever då endast hennes ena hjärnhalva överlever, eller varför vi inte skall se det som konstigt att min överlevnad i en kropp skulle vara beroende av vad som sker någon annanstans.

Jag skall här beskriva en annan möjlig diagnos av paradoxer. Jag tror denna diagnos är tillämplig på de tre paradoxer jag här beskrivit. Jag tror också den kan tillämpas i en rad andra fall. Redan att detta är en möjlig diagnos bör göra oss mer skeptiska till vad jag ovan beskrivit som det vanliga sättet att angripa paradoxer.

Låt oss säga att en sats S är *meningskonstituerande* för ett givet uttryck α om och endast om kompetens med α inbegriper en disposition att acceptera S . Låt oss vidare säga att *syndabocken* i en given paradox är det

påstående som, trots att det intuitivt borde vara uppenbart sant, är det osanna påståendet i det paradoxala resonemanget.

Min idé är då att meningskonstituerande satser inte behöver vara sanna. Det kan finnas, och finns, falska satser som vi accepterar i kraft av vår semantiska kompetens – i kraft av vår kompetens med de uttryck som ingår i satsen. Detta öppnar för möjligheten att syndabocken i ett givet paradoxalt resonemang är en meningskonstituerande sats.

Vanligtvis brukar antas att en språkanvändare är disponerad att acceptera en given sats i kraft av sin semantiska kompetens om och endast om denna sats är analytiskt sann, eller sann i kraft av mening. Men man måste skilja på å ena sidan sanning i kraft av mening, och å andra sidan vad språkanvändare måste acceptera i kraft av semantisk kompetens.

När de meningskonstituerande satserna för uttrycken i ett givet språk är inkonsistenta kan dessa satser inte alla vara sanna. De semantiska värdena – referenterna eller extensionerna (med avseende på olika möjliga situationer) – för uttrycken i dessa satser, och för alla uttryck i språket, är då vad som kommer *närmast* att göra alla de meningskonstituerande satserna sanna. (Jämför hur en teoretisk term i en osann teori ofta hävdas referera till vad som kommer närmast att göra teorin sann.) Det är rimligt att anta att de semantiska värdena hos dessa uttryck då är till en viss grad obestämda: för det är rimligt att anta att det inte finns ett unikt sätt att göra de meningskonstituerande satserna maximalt sanna på. (Den idé jag här beskrivit går jag igenom i mer detalj i min artikel [2002a].)

3. PARADOXERNA, IGEN

Vanligtvis brukar avciteringsschemat,

$\lceil P \rceil$ är sann om och endast om P ,

betraktas som syndabocken – eller en av dem – i lögnarparadoxen. Men avciteringsschemat verkar inte endast uppenbart giltigt. Mer specifikt så verkar reflektion över meningen hos predikatet 'sann' ge att detta schema borde vara giltigt. Man kan resonera som följer: "Att säga att en sats är sann är att säga att det som satsen säger är fallet också är fallet". Men då borde en utsaga att en sats är sann vara sann just då det som satsen själv säger är fallet. Och en utsaga att en sats är osann borde vara sann just då det som satsen själv säger inte är fallet.

Vad beträffar soritesparadoxen, betrakta en instans av denna paradox där ett observationellt predikat används. Antag att vi har tusentals färgpytsar, där den första innehåller röd färg och den sista innehåller

brandgul färg. Varje pyts skiljer sig så lite från den föregående att man inte kan upptäcka skillnaden med blotta ögat. Predikatet 'ser röd ut' har helt klart färgen i den första färgpytsen i sin extension. Det har helt klart inte färgen i den sista färgpytsen i sin extension. Problemet med 'ser röd ut' är att det är ett observationellt predikat. Om en iakttagare inte kan skilja färgen i två färgpytsar åt med blotta ögat borde 'ser röd ut' ha antingen båda pytsarnas innehåll i sin extension eller ingendera pytsens innehåll i sin extension. Detta verkar följa redan av reflektion över meningen hos 'ser röd ut', eftersom det är del av meningen hos detta predikat att det är observationellt. Men då har vi följande soritesresonemang:

Färgen i pyts nummer ett ser röd ut.

Om färgen i pyts n ser röd ut, så ser färgen i pyts nummer $n+1$ röd ut.

Så även färgen i sista pytsen ser röd ut.

Som i alla soritesresonemang måste det vara den andra premissen som är syndabocken – det är allmänt accepterat. Men från vad som just sagts följer att den andra premissen borde vara sann.

Jag har just förklarat, om än kortfattat, varför reflektion över meningen hos syndabockarna i lögnar- och soritesparadoxerna ger vid handen att dessa satser "bör" vara sanna. Jag skall nu diskutera delningsparadoxen. Men jag skall behandla den lite annorlunda.

Delningsfallet, liksom många andra tankeexperiment som diskuteras i litteraturen om personlig identitet, skiljer sig radikalt från de fall vi är vana vid från vår vardag. Vissa filosofer har av detta dragit slutsatsen att vi inte kan lära något av dessa tankeexperiment. För vårt begrepp person är endast meningsfullt då vi talar om situationer relevant lika de situationer som uppkommer i den miljö där detta begrepp formats. Dessa filosofer skulle ha en poäng, om det var så att vi inte hade några intuitioner om tankeexperimenten, eller om våra intuitioner var ytterst flyktiga. Men så verkar inte vara fallet. Många av oss har starka intuitioner om många av dessa fall. (Våra intuitioner kan vara väldigt beroende av hur fallen presenteras, som exempelvis Bernard Williams (1970) visat. Men det är ett annat fenomen.)

Men jag tror ändå det är viktigt att komma ihåg hur speciella problemfallen som diskuteras i litteraturen om personlig identitet är. För just det att de är så speciella gör att vi inte skall tro att de, så att säga, togs i beaktande då vårt begrepp om personlig identitet formades. Vårt begrepp om personlig identitet kan inbegripa, säg, att psykologisk kontinuitet är

tillräckligt för personlig identitet över tid, även om delningsproblemet visar att det inte faktiskt kan vara så att en person vid t_0 är identisk med en person vid t_1 om personen vid t_1 är psykologiskt kontinuerlig med personen som existerar vid t_0 .

Givet vanliga teorier om vad ett begrepp inbegriper, är det inte möjligt att vårt begrepp om personlig identitet skulle inbegripa att psykologisk kontinuitet över tid är tillräckligt för personlig identitet över tid, givet att sådan kontinuitet i praktiken inte kan vara tillräckligt. Men om vi kan acceptera vissa satser i kraft av vår semantiska eller begreppsliga kompetens trots att de inte är sanna, kan dessa osanna satser vara del av våra ords mening, eller del av de begrepp som uttrycks av dessa ord.

Samma resonemang kan föras även vad gäller lögnar- och soritesparadoxerna. Vi hade inte skäl att oro oss för satser som (*) då vårt sanningsbegrepp formades. Och principen att ett observationellt predikat är sant om båda eller inget av två ting som inte observationellt kan skiljas åt (i det relevanta avseendet) leder oss rätt i en överväldigande majoritet av fall. Varför skulle vi ha brytt oss om de otroligt speciella fall då denna princip inte leder oss rätt då meningarna hos våra predikat formades? (Jag diskuterar lögnar- och soritesparadoxerna mer utförligt i min [2002a], och delningsparadoxen diskuteras mer utförligt i min [2002b].)

Ett annat slags skäl att tro att de tre paradoxer jag här diskuterar kommer av att meningskonstituerande satser för de ingående uttrycken är inkonsistenta är det följande. Betänk hur vi betraktar någon som alls inte anser att syndabocken i ett givet paradoxalt resonemang är attraktiv – någon som inte kan se varför man skulle ha trott att avciteringsschemat skulle vara giltigt, eller som inte kan se varför man skulle tro att vaga predikat gör premisserna i soritesresonemang sanna, eller som inte kan se varför delningsfallet är problematiskt. Vi skulle knappast se det som att denna person insett mer än vi insett. Otåliga skulle vi försöka förklara för henne det som hon missat: varför hon borde vara attraherad av syndabockarna.

Det finns givetvis otåliga sätt man kan förklara denna reaktion på. Men om min hypotes om paradoxerna är riktig kan vi ge den enklaste möjliga förklaringen. Vi ser det som att denna person har missat någonting eftersom hon faktiskt har missat någonting. Hon saknar något som är del av semantisk kompetens med de uttryck som används i paradoxerna: en benägenhet att acceptera syndabockarna som sanna.

4. MER OM MENING

Jag är övertygad om att det torde stå klart att *givet* hypotesen om mening som presenterades i sektion två – att vi ibland är benägna att acceptera de facto osanna satser i kraft av vår semantiska kompetens – så är de hypoteser om paradoxerna som presenterats högst trovärdiga. Men denna hypotes om mening måste argumenteras för. (Att paradoxerna så elegant kan förklaras givet denna hypotes talar i viss mån för den, men detta är knappast tillräckligt som argument.)

Jag skall argumentera för denna hypotes om mening inte genom att försöka etablera en specifik teori om mening, utan genom att visa att denna hypotes är rimlig givet en rad sinsemellan rätt olika uppfattningar om mening, och överväganden rörande mening.

För det första kan man, exempelvis under inflytande av den senare Wittgenstein eller med tanke på språkets konventionalitet, betona att vad semantisk kompetens med ett givet uttryck involverar är bland annat vad språkgemenskapen betraktar som nödvändigt för semantisk kompetens. Så om språkgemenskapen betraktar det som nödvändigt för semantisk kompetens med 'sann' att man är benägen att acceptera avciteringsschemat som giltigt, så följer redan därav att semantisk kompetens med 'sann' inbegriper en benägenhet att acceptera avciteringsschemat som giltigt. Det krävs, enligt detta sätt att se saker, ingen mer teoretisk förklaring. Det finns ingen djupare förklaring till vad slags saker semantisk kompetens involverar än en som hänvisar till vad språkgemenskapen anser.

För det andra kan man anse att en språkanvändare som föresätter sig att använda ett givet uttryck på ett visst sätt därigenom tar på sig vissa semantiska förpliktelser. Men dessa förpliktelser kan, liksom andra (exempelvis moraliska) förpliktelser vara inkonsistenta; och i det semantiska fallet liksom i andra fall kanske man inte kan bemöta alla sina förpliktelser. Det kan då vara så att en språkanvändare som föresätter sig att använda 'sann' så som det används i svenska språket därigenom förpliktar sig till att använda 'sann' på så sätt att detta uttryck gör avciteringsschemat giltigt, samt att en språkanvändare som föresätter sig att använda de logiska uttrycken så som dessa används i svenska språket därigenom förpliktar sig till att använda de logiska uttrycken på så sätt att de gör de härledningsregler som tillsammans karakteriserar klassisk logik giltiga. Då är de semantiska förpliktelser användare av svenska tar på sig inkonsistenta, givet vissa minimala ytterligare villkor, vilket visas av lögnarresonemanget.

Generellt gäller att om man ser det att använda vissa ord med en viss mening som att ta på sig vissa förpliktelser, borde man acceptera att dessa förpliktelser, liksom förpliktelser av andra slag, kan vara inkonsistenta.

En tredje, mer allmän, hypotes om mening som gör det troligt att meningskonstituerande principer kan vara inkonsistenta beskrivs bäst om jag först beskriver en speciell hypotes om hur uttrycks referens bestäms.

Enligt en populär analys av teoretiska termers referens, är teoretiska termer implicit definierade av de teorier där de ingår, i den meningen att dessa termer refererar till vad det än är som gör de teoretiska påståenden i vilka de ingår sanna. En uppenbar fråga vad gäller denna analys är vad man skall säga om teoretiska termer som ingår i osanna teorier. Ett vanligt svar på denna fråga är att sådana termer refererar till vad som kommer närmast att göra de teorier i vilka de ingår så nära sanna som möjligt, under förutsättning att teorin ifråga inte är alltför långt ifrån att vara sann, i vilket fall termen helt enkelt saknar referens.

Filosofier som Frank Jackson (1998) och David Lewis (exempelvis 1972 och 1997) har generaliserat denna analys till att gälla också många termer från vardagsspråket, som följer. Dessa filosofer betraktar vissa trosföreställningar – sådana som både är allmänt accepterade och allmänt betraktas som i en viss mening grundläggande – som element i *folkteorier*, vilka implicit definierar termer ur vardagsspråket på samma sätt som teorier allmänt definierar sina termer.

De teoretiska påståenden som bestämmer en terms referens, i den meningen att termen refererar till vad som gör påståendet sant eller så nära sant som möjligt, kan kallas *referensbestämmande* för termen ifråga.

Innan jag relaterar detta till frågan om meningskonstituerande principer kan vara osanna, låt mig poängtera följande. Om jag av någon anledning skulle vara tvungen att ge upp min diagnos av paradoxer såsom kommande av att meningsbestämmande principer är inkonsistenta, finns en svagare men analog hypotes jag fortfarande kunde hålla fast vid. Det är att vissa paradoxer uppstår genom att påståenden som är referensbestämmande för en given term är inkonsistenta.

Efter att ha sagt detta, låt mig återgå till frågan om meningskonstitutivitet. Det följer givetvis inte av att ett påstående är referensbestämmande att det också är meningskonstituerande eller är i någon betydelse alls "del av meningen" hos det uttryck det är referensbestämmande för. Men vissa populära teorier om mening knyter referensbestämning och mening väldigt tätt samman. För Frege är kunskap om ett uttrycks *Sinn* – vilket är, ungefär, uttryckets mening – kunskap om hur dess *Bedeutung* (ungefär, dess referens) bestäms. Traditionellt har detta betraktats, även av Frege själv, som liktydigt med att ett uttrycks *Sinn* är, eller kan ses som, vissa villkor som satisfieras av uttryckets *Bedeutung* och endast detta. Men det förefaller godtyckligt att anta att ett uttrycks *Sinn*, karakteriserat

som ovan, alltid är sådant att uttryckets *Bedeutung* alltid är vad som (unikt) satisfierar de villkor som inbegrips i dess *Sinn*: i synnerhet då det tycks som påstående kan vara referensbestämmande för teoretiska termer och ändå vara osanna. (Inte heller för Frege är *varje* referensbestämmande påstående del av uttryckets *Sinn*. Allt jag vill påvisa är att det är godtyckligt att anta att de referensbestämmande påståenden som är del av ett uttrycks *Sinn* alla är sanna då uttrycket har en *Bedeutung*.)

5. NÅGRA TILLÄMPNINGAR AV DIAGNOSERNA

I *Reasons and Persons* (1984) visar Derek Parfit, efter att ha presenterat delningsparadoxen, hur varje möjlig beskrivning av detta fall är uppenbart absurd och felaktig. Det verkar fel både att säga att den ursprungliga personen inte överlever, att säga att hon överlever som en men inte den andra av de överlevande personerna, och att säga att hon överlever som *båda* de överlevande personerna. Därefter går han över till att säga att det ändå är minst absurd att säga att den ursprungliga personen inte överlever delning. På basis av detta argumenterar han sedan för sin huvudsakliga slutsats rörande personlig identitet: att ens överlevnad inte har något värde i sig, ens för en själv.

Parfit uppehåller sig inte länge vid det första steget i argumentet. Men redan att varje möjligt sätt att beskriva ett visst scenario är absurd och felaktigt är ett teoretiskt intressant och, skulle man ha trott, i princip omöjligt fenomen. (Man skall inte ledas att tro att eftersom delningsfallet självt är i en viss mening absurd är det inte konstigt att en beskrivning måste vara absurd. Alla, eller de flesta, andra absurda fenomen kan lätt beskrivas på uppenbart korrekta sätt.)

Detta fenomen kan vi redogöra för given min hypotes om mening, och om varför delningsparadoxen uppstår. Varje beskrivning av delning är absurd, för delningsfallet är ett fall där det kommer i dagen att de meningskonstituerande satserna för vårt begrepp personlig identitet är inkonsistenta.

Vad beträffar soritesparadoxen kan min hypotes begripliggöra den distinktion vissa vill dra mellan satser som är sanna och satser som är "definitivt" sanna. Timothy Williamson har kritiserat denna distinktion som följer (1995). Williamson är en "epistemicist", och anser att vaghet uteslutande är ett epistemiskt fenomen. Han anser att även gränsfalls-satser är sanna eller falska, men förnekar att de är *vetbart* sanna eller falska. De flesta filosofer som skiljer mellan sanna och definitivt sanna satser anser att vaghet inte är ett epistemiskt fenomen, och att "definitivt" betyder något mer än bara "vetbart". Men Williamson argumenterar att deras

karaktiseringar av vad "definitivt" betyder inte lyckas karakterisera något annat än vanlig vetbarhet. Om dessa filosofer hävdar att "definitivt" betyder något annat har de därmed inte lyckats förklara vad det är de menar.

Om min hypotes om hur soritesparadoxen uppstår är korrekt kan man besvara Williamson. De meningskonstituerande satserna för vaga uttryck är då inkonsistenta, och de semantiska värdena hos vaga uttryck är vad som kommer närmast att göra alla de meningskonstituerande satserna sanna. Det är rimligt att anta att det inte finns ett unikt sätt att komma närmast på, utan det finns flera acceptabla tilldelningar av semantiska värden. Det är vidare rimligt att anta att gränsfallssatser tilldelas olika semantiska värden under olika acceptabla tilldelningar. Vi kan då säga att en sats är bestämt sann (falsk) om och endast om den är sann (falsk) under alla tilldelningar av semantiska värden.

Alla de tre paradoxer som här diskuterats uppvisar fenomenet att ingen tilldelning av semantiska värden till de uttryck som används i deras formulering är helt stabil: alla tilldelningar av semantiska värden kan kritiserats med hänvisning till uppenbart giltiga principer.

Detta är kanske mest uppenbart i fallet med lögnarparadoxen, så låt mig illustrera det med denna paradox. Lögnarsatsen (*) säger om sig själv att den inte är sann. Om vi försöker tilldela denna sats värdet *sann*, kan visas (tycks det) att satsen inte är sann. För, som sagts förut, om satsen är sann är vad den säger fallet, och vad den säger är att den inte är sann. Och om vi försöker tilldela denna sats vilket värde som helst annat än sann, kan det visas (tycks det) att satsen är sann. För om satsen inte är sann är vad den säger fallet, och satsen är därmed sann.

I fallet med lögnarparadoxen ligger denna observation till grund för sådana teorier som Guptas och Belnaps revisionsteori om sanning (1993) och Yablos 'agonistiska' teori om sanning (1993). Gemensamt för dessa teorier är att de säger att de semantiska reglerna för sanningspredikatet i praktiken säger att detta predikat inte har en stabil extension. Korrekt användning av sanningspredikatet innebär att växla fram och tillbaka mellan huruvida det är tillämpligt eller inte på sådana problematiska satser som lögnarsatsen.

Både vad gäller soritesparadoxen och lögnarparadoxen ligger denna observation till grund för teorier enligt vilka paradoxerna uppstår av att vissa uttryck som ingår i dem är kontextberoende. I fallet med lögnaren kan emellertid visas att ingen vanlig modell för kontextberoende tycks tillämplig. (Se Glanzberg [2001].)

Om den diagnos jag här presenterat är korrekt så är tilldelningarna av semantiska värden instabila inte på grund av att vissa uttryck i paradoxerna

är i vanlig mening kontextberoende eller på grund av att vissa specifika semantiska egenskaper hos dessa uttryck ger att de bör vara semantiskt instabila, utan helt enkelt på grund av att de meningskonstituerande principerna för uttrycken är inkonsistenta. Då dessa principer är inkonsistenta följer trivalt att varje tilldelning av semantiska värden kan kritiseras med hänvisning till sådana principer. På så sätt kan vi beskriva de semantiska värdenas instabilitet.

6. VILKA PARADOXER KAN DIAGNOSTISERAS SOM DE OVAN?

Jag vill givetvis inte hävda att alla paradoxer kan diagnostiseras som de paradoxer jag här gått igenom. Olika paradoxer måste betraktas för sig. Jag skulle exempelvis tro att Zenons paradoxer inte uppstår genom att meningskonstituerande principer är inkonsistenta.

Det är dessutom endast paradoxer av ett särskilt slag som kan diagnostiseras som ovan: paradoxer som uppstår då vi försöker förstå givna uttryck eller begrepp. I min diskussion av lögnar-, sorites- och delningsparadoxerna har jag antagit att de begrepp som används i formuleringen av dessa paradoxer redan är i användning och att det fenomen som ska förklaras är hur paradoxen, formulerad i termer av dessa begrepp, uppstår, och vilka principer dessa begrepp lyder under.

Det är inte rimligt att betrakta alla paradoxer på detta sätt. Det är inte ens rimligt att alltid betrakta de paradoxer jag här diskuterat på detta sätt. Exempelvis lögnarparadoxen ger också upphov till problem rörande hur ett sanningspredikat som skall användas som teknisk term i en semantisk teori skall utformas. Den visar oss att vi inte nödvändigtvis kan få allt vi vill ha. Vi kan inte ha ett sanningspredikat som gör avciteringsschemat giltigt i ett språk där de logiska uttrycken är klassiska utan att betrakta metaspråket som separat från objektspråket. När vi utformar en semantisk teori måste vi då ställa oss frågan: vilka av dessa desiderata är viktigast? Detta är ett problem lögnarparadoxen ger upphov till som jag inte har diskuterat.

Likasa kan man betrakta problemet om personlig identitet som rörande vilka egenskaper ett moraliskt eller metafysiskt adekvat begrepp om personlig identitet bör ha, snarare än som ett problem som rör vilka egenskaper vårt aktuella begrepp om personlig identitet har. Delningsparadoxen visar då att inget personbegrepp kan ha exakt de egenskaper vi kanske skulle vilja tillskriva ett moraliskt eller metafysiskt adekvat begrepp. Detta är en aspekt av, eller en tillämpning av, delningsproblemet som jag alls inte behandlat.

LITTERATUR

- Eklund, Matti. 2002a. "Inconsistent Languages". *Philosophy and Phenomenological Research* 64: 251–75.
- Eklund, Matti. 2002b. "Personal Identity and Conceptual Incoherence". *Noûs* 36, under utgivning.
- Glanzberg, Michael. 2001. "The Liar in Context". *Philosophical Studies* 103: 217–51.
- Gupta, Anil and Nuel Belnap. 1993. *The Revision Theory of Truth*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Jackson, Frank. 1998. *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*. Oxford University Press.
- Lewis, David. 1972. "Psychophysical and Theoretical Identifications". *Australasian Journal of Philosophy* 50: 249–58.
- Lewis, David. 1997. "Naming the Colours". *Australasian Journal of Philosophy* 75: 325–42.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford University Press.
- Williams, Bernard. 1970. "The Self and the Future". *Philosophical Review* 79: 161–80.
- Williamson, Timothy. 1995. "Definiteness and Knowability". *Southern Journal of Philosophy* 33 (Suppl. Vol.): 171–91.
- Yablo, Stephen. 1993. "Hop, Skip and Jump". *Philosophical Perspectives* 7: 371–96.

Recension

Filosofi – en presentation. Skepticismens utmaning

D. Z. Phillips, övers. Yrsa Neuman och Lars Hertzberg.

Daidalos 2000. 220 s. ISBN 91-7173-115-6

Dewi Phillips har under mer än trettio års verksamhet gett oss ett stort antal böcker och artiklar, företrädesvis kring frågor inom moral- och religionsfilosofi. Med denna volym söker han för första gången ge en allmän introduktion till filosofiämnet och det är glädjande att den också översatts till det svenska språket. Det som först slår en läsare är avsaknaden av filosofihistorisk diskussion. Några filosofer nämns inte vid namn i denna bok (de finns dock sparsamt angivna i noterna). I stället söker författaren ge en sammanhängande diskussion av filosofiska problem som genom sin rättframma framställning vill visa hur en filosof kan brottas med svåra frågor och samtidigt engagera läsaren till att själv tänka kring dem. Självfallet leder den valda framställningsformen till att de filosofiska problemens historiska ramar hamnar i skymundan, något som i förstone är ägnat att förvåna. En grundbult i Phillips tänkande har ju alltid varit att satsers betydelse har att göra med deras användning, den kontext de står i, men här framställs de filosofiska problemen som om de vore omedelbart begripliga helt oberoende av sådana omständigheter, något som t. ex. den svenska filosofen Sören Stenlund noggrant undviker i sina skrifter, den gemensamma bakgrunden i Wittgensteins tänkande till trots. Jag vill inte låta påskina att detta är ett avgörande problem för en introduktionsbok i filosofi men det gör att filosofin får karaktären av en brottning med eviga problem som på något sätt svävar över människors materiella villkor, något som knappast är författarens egentliga avsikt (allraminst i betraktelse av de många hänvisningarna till uttrycks betydelser som betingade av närmare omständigheter i våra liv, vilka tjänar som påminnelser gentemot skepticismen). Problemen förankras varken i författarens egen brottning eller i de historiska omständigheter som kringgärdat deras formulering, utan de presenteras direkt för läsaren i en förhoppning om att denne skall kunna instämma i formuleringar som ”nu anmäler sig en skeptisk oro”.

Som genomgående tema har Phillips alltså valt att diskutera skepti-

cismen. Med skepticism avser han närmast en hållning som yttrar sig på lite olika sätt i relation till skilda filosofiska frågor. Vad den djupast gör är att i relation till det mänskliga livets skilda aspekter ifrågasätta själva möjligheten till mening. Det kan handla om möjligheten att varsebli en yttervärld, att veta att andra människor existerar, att andra människor har samma upplevelser som jag själv, att tala om rätt och fel på moralens område, att ha en politisk förpliktelse, att gemensamt kunna finna en målning vacker utifrån samma intryck, eller att tro på Gud. Man kan ju tycka att detta utgör ganska skilda frågeställningar och att den skeptiska andans olikheter på dessa fält knappast motiverar talet om skepticismen, men identifikationen av en sådan skeptisk ådra som löper genom de filosofiska frågeställningarnas komplexitet visar sig i diskussionen oftast vara välfunnen. De skilda skeptiska argumenten bildar ofta ett mönster som motarbetas genom ett och samma motdrag: att påminna läsaren om gemensamma bruk i människors liv.

Hur kan vi t.ex. veta att vi alla ser samma färger? Var och en har vi ju en egen mental upplevelse knuten till beskrivningen "jag ser gult", inte sant? Vad hindrar att dessa upplevelser är olika och att vi strikt talat inte alls ser samma färg när vi ser gult? Ett vanligt svar som ofta tillskrivits Phillips är en hänvisning till det vardagliga språket som om det vore en auktoritet. Till bokens många förtjänster hör att den klargör att en sådan strategi inte är acceptabel, eftersom den bara återbeskriver data som är en del av det ursprungliga problemet (s. 78). Phillips motdrag är i stället att hänvisa till det faktum att människor stämmer överens i sina reaktioner. Det är inte så att vi alla har vissa privata reaktioner och sedan sluter oss till att de liknar varandra eller kommer överens om att reagera på ett visst sätt. Nej, själva inläringen av våra begrepp förutsätter att vi redan stämmer överens i reaktionerna. Att se en färg som gul är redan från början en delad, gemensam reaktion. Om vi tänker oss att vi verkligen skulle ha privata upplevelser av färger så är det lockande att beskriva detta som att någon ser gult, någon ser orange etc. Men det går inte. Alla de olika beskrivningarna av vad någon ser förutsätter redan de reaktioner som beskrivningarna tänks dra undan benen för. Vad som skulle bli följden av tankeexperimentet – den skeptiska möjligheten – är att vårt gemensamma mänskliga liv inte skulle existera. Skeptikernas ord gör inte våra liv rättvisa, de fjärrar oss från dem.

Ett svar till skeptikern består i att hänvisa till sådana gemensamma attityder, hållningar och reaktioner som inte kan betvivlas utan att rycka undan benen för det mänskliga livet, sådant det nu faktiskt är. Detta innebär ofta en betoning av det människor har gemensamt. Phillips söker med stor möda visa att detta svar på skepticismen inte överbetonar

det samstämmiga utan även ger tillbörlig plats åt det som skiljer människor åt. Olikheterna och avstånden människorna emellan blir även det *ett genomgående tema i boken* – och det kanske är det mest intressanta för dem som tidigare följt Phillips texter: här klargörs implikationerna av Phillips position för det om vilket vi inte är ense på ett mer genomgripande och tydligt sätt än i andra verk.

En randanmärkning. Phillips religionsfilosofi har alltid löpt risken att uppfattas som reduktionistisk, oftast med orätt. Det är därför olyckligt att han i avsnittet om tron på Gud uppenbart reducerar tron. Åt den kritiker som menar att tal om Gud inte ändrar något av vad som sker i världen svarar Phillips att det som sker det sker, men att frågan om hur vi reagerar kvarstår. Att några reagerar på ett sätt som kan kallas "att komma till gud" förändrar tillvarons mening (s. 176). Det förefaller stå klart att Phillips här laborerar med en distinktion mellan "verkliga förändringar" och "meningsförändringar" och att han vill säga att gudstron medför en förändring av det senare slaget. Man hade snarare förväntat sig att han skulle mena att en sådan distinktion får sin betydelse av sådana sammanhang som "att tro på Gud" och att han därför skulle underkänna kritikerns påstående. Här tycks de som talat om ett reduktionistiskt drag hos Phillips få rätt.

De flesta kapitel känns stimulerande och intressanta att läsa. Undantaget är kapitlet om politikens filosofi, vars innehåll trots allt tycks hämtat från filosofihistoriska föreläsningar. Det medför att frågeställningarna inte är särskilt aktuella, och att det som kunde göra studenter intresserade av ämnet, nämligen en filosofisk analys av aktuella och brännande politiska frågor, tyvärr saknas. Varför tar Phillips t.ex. inte upp frågor om demokrati och globalisering?

Boken sägs inte förutsätta att läsarna tidigare läst filosofi. Det är en målsättning som oftast uppfylls, även om det någon gång smyger sig in tekniska begrepp vilka inte tidigare förklarats, som t.ex. på sidan 21 där det plötsligt talas om empiriska satser, eller på sidan 172, där regelbegreppet används utan föregående förklaring.

Phillips skriver på ett medryckande och illustrativt sätt som oftast gör det lätt att följa resonemangen. Tidvis är själva frågeställningarna nog så komplexa och man kan ana att texten tarvar en förklarande insats från lärare om den nyttjas som grundbok. Översättningen är genomgående saklig och oftast lättläst. Några skönhetsfläckar finns dock spridda över sidorna. På sidan 23 talas t.ex. om att motsatsen till empiriska satser alltid är meningsfulla, fast det varit mer på sin plats att tala om att det alltid är meningsfullt att hävda motsatsen till empiriska påståenden, eller något liknande. Att översätta "They [kontingenta sanningar] yield only

opinion" med "De ger oss bara åsikt" (också s. 23) är onödigt ordagrant och resulterar i ett alltför klumpigt uttryck. "De förmedlar bara åsikter" kanske kunde fungera. "Realm of opinion" kanske snarare kan översättas med åsikternas område eller rike än med "åsiktsvärlden" (s. 24). Att hälsa någon med "fest och gamman" är kanske något ålderdomligt och kommer inte att begripas av varje student. Någon gång har tryck- och korrekturfel smugit sig in, som med det "inte" som smugit sig in i satsen "Det finns inga studenter i detta rum" på sidan 27. Dessa anmärkningar förtar dock inte det goda helhetsintrycket.

Sammantaget är detta en givande bok som kanske företrädesvis kunde prövas på A-nivån i filosofi. Den kan säkerligen fungera bra som utgångspunkt för lärarledda diskussioner i seminarieform. Som sammanfattning av Phillips filosofiska perspektiv tjänar den också sitt syfte.

STEFAN ERIKSSON

Notiser

Demokritos – även kallad ”den skrattande filosofen” – som väl annars är mest känd för att vara upphovsmannen till den antika atomteorin, lär ha stuckit ut sina ögon för att därigenom komma ifrån sin längtan efter kvinnor och på så sätt bevara sitt goda humör. Här kan man verkligen tala om praktisk filosofi!

Jan Odelstad har utgivit en tjock bok med titeln *Intresseavvägning. En beslutsfilosofisk studie med tillämpning på planering*, Thales 2002. Per Holmberg har doktorerat i nordiska språk på en avhandling med titeln *Emotiv betydelse och evaluering i text*, Acta Universitatis Gothoburgensis, 2002.

I serien Routledge Philosophy Guidebooks har hittills femton böcker utgivits, bl.a. Robert J. Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, 2001, och Robert Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, 2002. Samma förlag har också utgivit *Justifying Emotions: Pride and Jealousy* av Kristján Kristjánsson, Routledge 2002, *Acts of Religion* av Jacques Derrida, Routledge 2002, *Philosophy goes to the movies: An introduction to philosophy* av Christopher Falzon, Routledge 2002, samt en samlig uppsatser om Hilary Putnams filosofi, med kommentarer av Putnam, under titeln *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, Routledge 2002.

BOSTRÖMS GUD

Richard Ohlsson (FT 3/01) förkastar Pascals propå om att satsa på Guds existens, därför att världen är ond och meningslös och Gud ingriper inte för att avlägsna lidandet. Ohlsson tänker som en human sinnevärldsmänniska. En helt annan syn hade vår främste filosof, Christopher Jacob Boström. Han sa t.ex. att ”man inser, att världen ej är en produkt av Gudomligheten i tiden, i vilket fall man alltid kunde fråga, varför Gudomligheten ej gjort den bättre. Men Gudomligheten producerar ej omedelbart den sinnliga världen, utan det är människan, och att begära den

bättre, är att begära att ej vara människa: en motsägelse" (*Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi*, upptecknade och utgivna av Sigurd Ribbing, 1885, s. 213). Människan och världen är ej skapade av Gud. Gud är godheten, förnuftet. Människan väljer det goda eller det onda. Sinnevärlden är en värld av fenomen, som människan på ett ofullkomligt sätt uppfattar av den absoluta Verkligheten, Gud, som är fullkomlig Person. Människan är lika evig som Gud, en idé i Gud. "Religionen är medvetandet av människans samband med Gudomligheten..." (a.a., s. 205). Och om "Gudomligheten varit i tiden före världen, kan intet skäl anges, varför han någon gång beslutat att skapa den" (a.a., s. 42). Det är Boströms kärva och befriande filosofi. På så vis avvisas både Pascals supranaturalism och Ohlssons emotiva naturalism.

Joachim Siöcrona
Bibliotekarie, förläggare

INTENTIONALITETSBEGREPPET

Det råder en översättningsoklarhet i svensk filosofi om det tyska och engelska adjektiv 'intentional' som härstammar från fenomenologins term 'Intentionalität' (tyska), 'intentionality' (engelska) eller 'intentionalitet' (svenska). De som sysslat ingående med fenomenologisk filosofi, som t.ex. Jan Bengtsson, Jens Cavallin, Dick Haglund, Alexander Orłowski och Hans Ruin, tycks alla översätta adjektivet till 'intentional', medan några andra översätter till 'intentionell'. Här kan nämnas översättaren Gunnar Sandin i *Filosofi och vetenskap* 2 (Studentlitteratur 1994), Lars-Göran Johansson i sin *Introduktion till vetenskapsteorin* (Thales 1999) och Åsa Carlsson i sin *Kön, kropp och konstruktion* (Symposion 2001).

Användningen av 'intentionell' gör termen dubbeltydig. I svenskan har sedan länge 'intentionell' betytt avsiktlig. Exakt samma dubbeltydighet finns visserligen också i engelskans 'intentional', men den finns inte i tyskans 'intentional'; 'avsiktlig' blir på tyska 'absichtlich'.

Utifrån dessa två påpekanden föreslår jag att svenska filosofer i fortsättningen använder sig av adjektivet 'intentional'. Ingen bör t.ex. i fortsättningen skriva "Alla intentionella översättningsfel är inte intentionella", utan man bör skriva "Alla intentionala översättningsfel är inte avsiktliga".

Avsiktliga hälsningar,
Ingvar Johansson, Umeå

I serien Routledge Contemporary Political Philosophy har nyligen utkommit *Theories of Democracy: A Critical Introduction* av Frank Cunningham, Routledge 2002. Ytterligare två nya pocketböcker från Routledge

är Harry J. Gensler, *Introduction to Logic*, 2002, samt M.J. Inwood, *Hegel*, 2002 (första upplagan 1983).

I Lund har Anna-Sofia Maurin doktorerat på en avhandling med titeln *Ifropes*, Synthese Library, Kluwer 2002. På förlaget Hilaritas har nyligen följande bok publicerats: Christopher Jacob Boström, *Den förnuftiga viljans etik*. Ett urval texter från föreläsningar i etik 1861 efter Gustaf Klingbergs anteckningar, valda och utgivna av Joachim Siöcrona. 52 s. ISBN 91-972040-5-6. Utgivarens epostadress är: joachim.siocrona@ksla.se

Sebastian Rehnman, som är lektor vid Johannelunds teologiska högskola, har utgivit en bok med titeln *Gud, kunskap och vara: Kunskapsteori och metafysik hos Ingemar Hedenius*, Nya Doxa 2002. Olof Franck, som är docent i religionsfilosofi samt gymnasielärare, har utgivit en bok med titeln *Djurens liv och vårt – om att värdera liv*, Runa förlag 2002. Mikael Stenmark, som också är docent i religionsfilosofi (i Uppsala) har utgivit *Scientism – science, ethics and religion*, Ashgate Publishing Company, 2001.

KRIPKES UTTAL OCH BERGSTRÖMS KURSIVERING

I en notis i årets första nummer av *Filosofisk tidskrift* presenterar Lars Bergström ett problem i anknytning till ett yttrande som Saul Kripkes pappa en gång fällt: "You pronounce 'pronounce' *pronounce*, but the pronunciation of 'pronunciation' is *pronunciation*". Bör de två kursiverade orden omgärdas eller inte omgärdas med citationstecken? Ska man skriva "You pronounce 'pronounce' pronounce" eller "You pronounce 'pronounce' 'pronounce'"? Som Lars B helt riktigt påpekar så framstår båda alternativen som felaktiga. Men det finns ett tredje alternativ. Enligt mitt förmenande ska yttrandet skrivas "You pronounce 'pronounce' [prə'naʊns], but the pronunciation of 'pronunciation' is [prə'nʌnsi'eɪʃən]". Vi måste ta också det fonetiska alfabetet i anspråk. Och detta faktum har språkfilosofiska implikationer. Det visar (1) att språket måste förstås som innehållande fler skikt än bara ett menings-skikt och ett yttrandeskikt (eller grafemskikt), och (2) att dessa skikt måste förstås som lagrade på varandra i en viss ordning.

Normalt fokuserar vi på meningsskiktet. Det framstår som en i förgrunden existerande gestaltkvalitet vars bakgrund utgörs av ett tecken-substrat. "Katten är på mattan" och "The cat is on the mat" bär på samma mening mot bakgrund av olika teckensubstrat. Tar vi bort dessa substrat försvinner också meningen. Däremot kan vi om vi vill fokusera på tecken-

substraten, och göra det så mycket att vi helt glömmer den mening de bär upp. Vi gör då ett teckensubstrat till en i förgrunden existerande gestaltkvalitet som avtecknar sig mot en annan bakgrund, nämligen vissa egenskaper hos teckensubstratets delar. Inget hindrar att vi också går ett steg vidare och gör dessa delar till egna i förgrunden existerande gestaltkvaliteter (som då framträder mot bakgrund av ännu mindre delar).

Ett meningsfullt yttrande innehåller minst tre skikt: meningen hos yttrandet, ljudskiktets gestaltkvalitet och de delar som bär upp denna gestaltkvalitet. Samma slags mening kan existera på grundval av helt olika slags ljudskikt (samma mening i olika språk), och en och samma gestaltkvalitet hos ljudskiktet i ett yttrande kan existera på basis av olika uttal. Dessa olika uttal betraktas ibland som likvärdiga men ibland klassas de som mer eller mindre korrekta. När detta skikt översätts till skriftspråk bör det fonetiska alfabetet användas. Det är därför jag ersatt de av Lars B kursiverade orden med fonetisk skrift.

En förgrund behöver inte bara ha ett objekt; det finns även "split vision". Yttrandet "You pronounce 'pronounce' [prə'nauns]" är ett yttrande som på en och samma gång fokuserar *tre* olika skikt i språket. Det är därför distinktionen mellan enbart användning och omnämnande av termen inte räcker till för att få yttrandet på pränt. Här krävs också en beskrivning av termen.

Mitt påpekande kan lätt generaliseras till skriftspråk. Ett sätt att fokusera på antalet bokstäver i ett ord, t.ex. 'ord', är att skriva o-r-d. Med denna konvention kan en felstavning av 'skriver' med 'skrifer' rättas med följande sats: "Du skriver 'skriver' s-k-r-i-f-e-r, men du ska skriva 'skriver' s-k-r-i-v-e-r".

Men nu uppstår ett nytt problem. Hur ska vi se på Lars B:s kursivering? Utan denna (eller motsvarande) skulle han inte ha kunnat presentera problemet. I efterhand, dvs. givet min analys, kan man kanske säga att *pronounce* är namn på [prə'nauns]. Men jag förstod ju *pronounce* redan innan jag kom på min förmenta lösning, så detta kan inte vara hela lösningen. Men den kanske Lars B kan bestå oss med. Vad säger redaktören?

Ingvar Johansson

Svar: Redaktören bidar (tillsvidare) sin tid och låter försiktigtvis andra sköta problemlösningen. Men ytterligare en upplysning bör tillfogas. En annan läsare, som också föreslagit att det fonetiska alfabetet skall användas, är Per Martin-Löf. Men Martin-Löf påpekade dessutom för den då något skamsna redaktören att ordet "pronunciation" måste anses vara en felstavning av det enligt lexikon mer korrekta "pronunciation".

Redaktören har försökt slingra sig undan detta olycksfall i arbetet, länge utan att riktigt lyckas. Emellertid skymtar nu en lösning. Man måste väl säga att Kripkes pappas yttrande blir begripligare, och roligare, om "pronunciation" hade stavats "pronounciation" (om nu inte detta är en fysikalisk omöjlighet). Enligt en rimlig tolkningsprincip – som säger att allt bör tolkas till det bästa – bör man därför anse att ordet i just detta sammanhang, alltså i Kripkes pappas mun, stavades "pronounciation". Det var alltså Kripkes pappa som stavade ordet fel, inte redaktören för *Filosofisk tidskrift*. Vilket känns skönt! Å andra sidan kan man ju undra om ordet alls hade någon stavning när Kripkes pappa använde det. Han uttalade det ju bara muntligt; han bokstaverade inte. Men kan det finnas ord som inte har någon stavning? Det tål att tänka på.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är redaktör för tidskriften, *Åke Löfgren* är medlem av dess redaktionskommitté, *Ingemar Düring* var professor i grekiska i Göteborg, *Sten Lindroth* var professor i idé- och lärdomshistoria i Uppsala, *Anders Wedberg*, *Ingemar Hedenius* och *Erik Stenius* var filosofiprofessorer i respektive Stockholm, Uppsala och Åbo. *Jonas Nilsson* är forskarassistent i teoretisk filosofi i Umeå, *Matti Eklund* är assistant professor i filosofi vid universitetet i Colorado, och *Stefan Eriksson* är teologie doktor i Uppsala.

IMMANUEL KANT

Prolegomena

Översättning och förord: Marcel Quarfood

Kants *Prolegomena* till varje framtida metafysik som skall kunna uppträda som vetenskap utkom första gången 1783. Boken var tänkt som en introduktion – prolegomena betyder inledande anmärkningar – till den storslagna och svårtillgängliga filosofiska tankebyggnad som han utgivit under titeln *Kritik av det rena förnuftet*.

Prolegomena har varit inkörsporten till Kants filosofi för generationer av filosofer och filosofiskt intresserade.

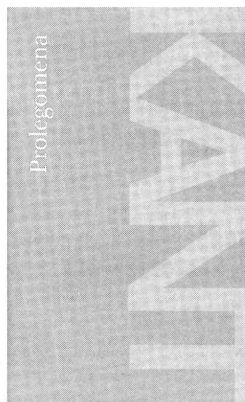
Utgivningen av Kants arbeten i nya översättningar kommer att omfatta, förutom, *Prolegomena*, *Kritik av omdömeskraften*, *Kritik av det praktiska förnuftet* och *Kritik av det rena förnuftet*.

NYHET FRÅN THALES – UTKOMMEN VÅREN 2002

INBUNDEN / 150 SIDOR

ISBN 91-7235-018-0

CIRKAPRIS 218 KR



GOTTLÖB FREGE

Aritmetikens grundvalar

Översättning och efterord: Fredrik Stjernberg

Trots att han var nästan okänd i sin samtid, kom Gottlob Frege (1848–1925) att sätta dagordningen för stora delar av nittonhundratalets filosofi. *Aritmetikens grundvalar* (1884) är det första exemplet på vad som har kommit att kallas filosofins "lingvistiska vändning", en vändning som präglat såväl analytisk som kontinental filosofi. Ett levande verk, utan motstycke i polemisk skärpa och tankeklarhet.

"*Aritmetikens grundvalar* är Freges mästerverk: det är hans mest kraftfulla och mest idérika filosofiska skrift, skriven när han var på höjdpunkten av sin förmåga." *Michael Dummett*

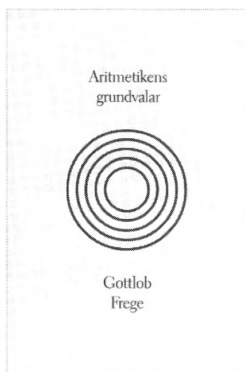
"En av de mest briljanta korta böcker som skrivits i filosofins historia." *Crispin Wright*

NYHET FRÅN THALES – UTKOMMEN VÅREN 2002

INBUNDEN / 144 SIDOR

ISBN 91-7235-015-6

CIRKAPRIS 196 KR



EDMUND HUSSERL

Fenomenologin och filosofins kris

Översättning: Karl Weigelt, Jim Jakobsson och Hans Ruin
Inledning: Karl Weigelt

Innehåller de två centrala texterna "Filosofi som sträng vetenskap" (1911) och "Den europeiska mänsklighetens kris och filosofin" (1935) där Edmund Husserl behandlar filosofins uppgift och natur utifrån en kritisk reflektion över den samtida filosofiska, vetenskapliga och kulturella situationen. De visar hur nära det fenomenologiska projektet hänger samman med frågor som fortfarande utgör utmaningar för den filosofiska reflektionen.

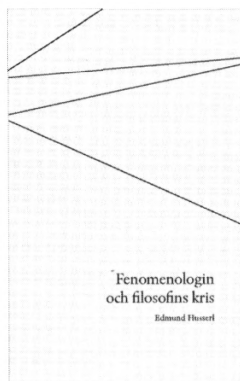
Fenomenologin och filosofins kris utgör en kortfattad introduktion introduktion till Husserls filosofi.

NYHET FRÅN THALES — UTKOMMER SEPTEMBER 2002

MJUKBAND / 127 SIDOR

ISBN 91-7235-023-7

CIRKAPRIS 153 KR



EDMUND HUSSERL

Logiska undersökningar 3

*Undersökningar kring kunskapens
fenomenologi och teori V–VI*

Översättning: Jim Jakobsson

Tredje bandet innehåller verkets två filosofiskt mest betydelsefulla undersökningar. I den femte undersökningen bestäms för första gången de fenomenologiska begreppen om medvetande och intentionalitet, tillsammans med avgörande distinktioner mellan intentionalt föremål och intentionalt innehåll, mellan den intentionala aktens kvalitet och materia. Den sjätte undersökningen är kunskaps-teoretiskt orienterad och syftar till att utarbeta fenomenologiskt grundade begrepp om sanning och evidens.

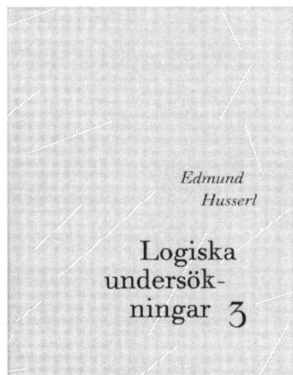
Logiska undersökningar föreligger nu komplett i tre band.

NYHET FRÅN THALES — UTKOMMEN VÅREN 2002

INBUNDEN / 496 SIDOR

ISBN 91-7235-014-8

CIRKAPRIS 300 KR



Instruktioner till skribenter

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.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Reimersholmsgatan 39, 117 40 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- 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 kan gärna inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

