

(Denna artikel är ursprungligen ett föredrag, som hölls den 8 mars 1977. Det ingick i en seminarieserie med rubriken "Mina filosofiska fördomar", som anordnades och leddes av professor Stig Kanger (1924–1988). Konrad Marc-Wogau (1902–1991) var Kangers företrädare på professuren i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet. Hans föredrag publicerades några veckor efter framförandet i en stencilerad festskrift till honom själv på hans sjuttiofemårsdag. Skriften hette *Filosofiska smulor* och var redigerad av Ann-Mari Henschen-Dahlquist. Numera är den troligen rätt svår att få tag i. Men det kan fortfarande vara av intresse för vem som helst att identifiera sina filosofiska fördomar.)

Att reflektera över sina filosofiska fördomar är att komma underfund med och blottlägga sin tankevärlds svaga punkter även om man inte nödvändigt låter ordet "fördom" betyda något negativt: en vanföreställning, en "gyckelbild" eller "idol" i Bacons mening, dvs. en fast ingrodd föreställning som man borde befria sig ifrån. Termen "fördom" är mångtydig och det är väl detta som gör serien "Mina filosofiska fördomar" lockande och möjliggör att närma sig dess ämne på olika sätt.

Jag förstår att jag först och främst bör försöka precisera vad jag kommer att inlägga i termen "fördom" i det följande. Självklart måste jag nöja mig med blotta antydningar; eljest skulle jag snart nog ledas in på kunskapsteoris centrala och svårlösta problem.

Då man talar om en fördom hos en person A, är förutsatt:

- (a) att A omfattar ("entertains" i H. H. Price's mening i boken *Belief*) en sats som uttrycker ett antagande, ett påstående eller en norm, kanske en hypotes eller en teori av något slag; vi kan kalla det som A omfattar för p ;
- (b) att då p är en teoretisk sats, dvs. utsäger att något förhåller sig på ett visst sätt, p är sann eller falsk och då p uttrycker en norm, dvs.

4 Konrad Marc-Wogau

utsäger att något bör vara på ett visst sätt, p antingen är giltig eller inte giltig;

- (c) att A tror att p (med vanlig symbolik: $B_A(p)$), varvid "tror" betyder dels att A håller p för sann, är övertygad om p , och dels att A lägger p till grund för sitt tänkande och handlande, är beredd att resonera eller handla utgående från p ; och
- (d) att A inte har tillräckliga sakskalet för sin tro att p , dvs. att A inte vet att p (symboliskt $(\sim K_A(p))$).

Med ledning av dessa fyra punkter kan vi utskilja några betydelse hos satsen att A:s tro på p är en fördom hos A. (I stället för att säga att A:s tro att p är en fördom hos A, används ibland det kortare uttrycksättet att p är en fördom hos A. Som fördom betecknas då inte A:s tro utan innehållet i denna tro. I det följande bortser jag från denna dubbeltydighet hos uttrycket "fördom").

"Fördom" står ibland för vad jag skulle vilja benämna *vidskeplig fördom* och som jag i det följande kallar fördom i betydelsen (I). En sådan fördom innebär att A tror att p och samtidigt – paradoxalt nog – vet att icke- p :

$$(I) \quad B_A(p) \ \& \ K_A(\sim p)$$

Att fördomar i denna betydelse förekommer upplever jag starkt då jag spelar bridge. Det sägs ibland att om man en kväll haft otur en längre stund, så är man förföljd av oturen och kommer att ha otur hela kvällen. Man har denna övertygelse som en sorts vidskeplig tro trots att man vet att den är vidskeplig och således falsk. Man spelar försiktigare, riskerar mindre, räknar inte med att en mask skall lyckas osv. Man tror med andra ord på något som man vet inte är sant och låter sitt handlande bestämmas av denna tro. Lyckligtvis kan jag inte finna fördomar av detta slag i mitt filosofiska tänkande. Då jag talar om mina filosofiska fördomar syftar jag på fördomar av annan karaktär.

"Att A tror att p är en fördom" kan också betyda detta enkla att A tror att p och inte vet att p , dvs. inte har tillräckliga sakskalet för p :

$$(II) \quad B_A(p) \ \& \ \sim K_A(p)$$

Det är att märka att vid fördom i betydelsen (II) frågan om p :s sanning eller falskhet inte är avgjord: A nöjer sig med otillräckliga skäl för sin tro att p och är beredd att handla utifrån p .

En betydelseförskjutning hos termen "fördom" inträder, om man också har p :s sanning eller falskhet i tankarna.

Har A själv insett att p är falsk, så kan det visserligen hända att A ändå fasthåller vid sin tidigare tro på p , varvid A:s tro får karaktären av vid-

skeplig fördom (fördom i betydelsen (I); eller också överger A sin tidigare tro att p och betraktar denna tro som fördom i en annan, negativ betydelse av en vanföreställning som man bör befria sig från. Samma negativa klang har ordet "fördom" utsagt av en annan person om A:s tro att p , då denna person (men kanske inte A själv) insett att p är falsk. Vi kan i båda dessa fall tala om fördom i betydelsen (III). Skillnaden mellan fördom i betydelsen (II) och fördom i den sistnämnda betydelsen (III) är lätt att se. Så länge inte tillräckliga saksål kunde anföras för tron att det finns människoliknande varelser på planeten Mars och inte heller för att det inte finns sådana varelser på Mars, kunde tron på existensen av marsmänniskor betecknas som fördom i betydelsen (II). Sedan nyare erfarenheter visat att det inte finns människoliknande varelser på Mars kan den *tidigare* tron på sådana människor kallas "fördom" i betydelsen (III).

Helt annorlunda är situationen då A trots att p utan att ha tillräckliga saksål för sin tro och A lyckas senare inse att p är sann. Man kan då inte längre tala om att A:s skäl för tron att p är otillräckliga, och användningen av uttrycket "fördom" om A:s fortsatta tro att p blir därmed oberättigad. A:s tro att p innan A kom till insikt om p :s sanning kan naturligtvis fortsättningsvis kallas fördom i betydelsen (II) just på grund av att skälen för A:s tro under denna tid var otillräckliga, men tron förlorar denna fördomskaraktär i och med att insikt i p :s sanning vunnits. En sådan utveckling från mer eller mindre osäker tro till kunskap är givetvis inte ovanlig. Under min filosofiska utveckling upplevde jag, som vi skall se, mycket starkt en sådan övergång från "fördom till insikt" då läsningen av G. E. Moore gav mig argument för vad jag sedermera brukade kalla den mooreska distinktionen.

Med mina *filosofiska* fördomar avser jag givetvis fördomar som ligger till grund för mitt *filosofiska* tänkande. I det följande begränsar jag mig till grundläggande sådana som avser frågan om filosofins och filosofi-historiens uppgift och metod, och lämnar speciellare fördomar, som avser ställningstagandet till frågor *inom vissa områden* av filosofin, helt därhän, t.ex. den aktpsychologiska (till skillnad från den innehållspsykologiska) tolkningen av det psykiska, dvs. tolkningen av de själsliga upplevelserna sådana som varseblivningar, föreställningar, viljanden, även känslor, som *medvetanden om något*, vid vilka upplevelsemomentet måste skiljas från det upplevda innehållet, vidare en begreppsrealistisk syn på begreppens natur osv.

Jag skall sålunda i det följande tala om fem fördomar i avseende på den filosofiska metoden:

- (1) analysfördomen,
 - (2) ”den mooreska distinktionen”,
 - (3) i tankeslöhet grundade fördomar,
 - (4) teorivalsfördomen,
 - (5) den ambivalenta attityden till ”common sense”,
- och två fördomar rörande den filosofihistoriska metoden:
- (6) urvalsfördomen och
 - (7) välvilja vid tolkningen.

Min uppfattning av analysen och den filosofihistoriska förklaringen undergick vid en bestämd tidpunkt av min filosofiska verksamhet en väsentlig förändring. Två teser som jag ärvt efter min lärare Adolf Phalén och till en början trott på, nämligen tesen om de vanliga begreppens dialektiska natur och om den dialektiska upplösningen av motsägelserna, som enligt Phalén utmärker många filosofers metod, kom att framstå för mig som fördomar i betydelsen (III). De ovan uppräknade fördomarna (1–7) har däremot präglat mitt tänkande under hela min verksamhet utan att visa någon tendens till försvagning. Ibland har jag känt några av dem som en begränsning, har velat pröva andra vägar, men ändå alltid återvänt till dem, då någon bättre väg inte stod att finna.

Ser jag på alla de antaganden jag gjort och trott på utan att ha tillräckliga sakskalet för min tro, så finner jag att till de äldsta hör vad jag skulle vilja kalla *analysfördomen*.

Då jag var tretton år fick jag av en vän till familjen en låda med böcker, som han hade ropat in på en bokauktion för bara en boks skull. Resten av böckerna presenterade han mig. Bland dem fann jag en, vars läsning gjorde ett outplånligt intryck på mig. Det var en samling Platondialoger – *Menon, Gorgias, Faidon* och andra – i översättning förstås. Vad som verkade på mig som en uppenbarelse var att man såsom Sokrates gjorde i dialogerna kunde fråga vad som menas med dygd eller rättrådighet osv., alltså ord som alla förstod och använde, men vilkas innebörd det ändå var svårt att ange. Jag insåg också vikten av att man diskuterade frågor och svarens mening och prövade de olika svaren och argumenten för och emot dem. Jag var nog ganska odräglig när jag la mig till med det sokratiska sättet att ständigt fråga ”vad menar du med det?” och ”vad har du för skäl för det?” Omgivningen uppskattade alls inte detta frågande, varken hemma eller i skolan.

Men min frågvishet hade i varje fall två som jag tycker lyckliga kon-

sekvenser. Den ena var min kritiska hållning till marxismen-leninismen som då, kort före oktoberrevolutionen var ett vanligt samtalsämne.¹ Det förhöll sig nämligen så att min sex år äldre bror som, ehuru uppfostrad i ett utpräglat kapitalistiskt hem, hade blivit övertygad marxist och var politiskt verksam, på alla sätt försökte påverka mig; han gav mig böcker och broschyrer att läsa, som propagerade för marxistiska teorier. Jag läste dem men fann dem föga givande därför att teserna och argumenten inte diskuterades eller analyserades på sätt som Sokrates gjorde i de platonska dialogerna. De fakta som presenterades rörande den stora skillnaden mellan fattiga och rika och det orättvisa och hopplösa i arbetarnas situation i tsarens Ryssland var väl kända och så påtagliga att även en trettonåring inte kunde undgå att se dem, men vad böckerna hade att ge i teoriväg verkade oklart och otillräckligt grundat. Sokrates hade lärt mig att inte godta första bästa svar på en fråga och att inte tro på en tes utan att först analysera den och argumenten för den. Självklart var min bror förargad och hånade mig för mina frågor "vad menas?" och "varför?". Den andra konsekvensen var att jag, när jag åtskilliga år senare kom till Uppsala för att börja studera filosofi, trivdes med den inställning till filosofins uppgift som präglade Uppsalafilosofin på 20-talet. I kravet på begreppsanalys återfann jag den sokratiske metoden som jag lärt mig beundra redan under tidiga tonår.

Givetvis nyanserades uppfattningen av analysen med tiden. Man sökte analysera analysbegreppet självt. Phaléns och Hägerströms uppfattningar av analysen föreföll inte helt klara. Många av de yngre Uppsalafilosoferna fick impulser från andra analytiska skolor, särskilt Cambridge-skolan med G. E. Moore i spetsen. För mig blev en distinktion som jag senare fann klart poängterad hos G. E. Moore av stor betydelse. Jag kallade den senare "*den mooreska distinktionen*". På trettioalet trodde jag på den, hade liksom på känn att den är viktig utan att egentligen kunna åberopa tillräckliga skäl för den. Först då jag i slutet av trettioalet började på allvar syssla med Moore kom jag till insikt om dess vikt och den framstod för mig som något alldeles självklart. Fram till dess hade den karaktären av fördom i betydelsen (II).

Den mooreska distinktionen åsyftar skillnaden mellan vad en term konnoterar och en teori om vad termen konnoterar. I en tidig uppsats

¹ Marc-Wogau föddes 1902 i Moskva. Han växte upp i en delvis tyskspråkig, högborgerlig miljö. Vid sexton års ålder lämnade han Ryssland och kom till Sverige, där han snabbt lärde sig svenska och tog sin studentexamen i Stockholm 1921. Han disputerade i Uppsala och blev docent 1932. Från 1932 till 1946 undervisade han i teoretisk filosofi vid Stockholms högskola, och från 1946 till 1968 var han professor i ämnet i Uppsala. (*Red:s anmärkning.*)

”Zur Analyse des Kausalbegriffe” (1937) underströk jag denna distinktion. Jag skrev:

Vi kan precisera begreppsanalysens uppgift genom att hänvisa till dubbeltydigheten hos frågan ”vad menar vi med ett begrepp (t.ex. kausalitetsbegreppet)?”. Vi säger om ett bestämt skeende att det vid detta föreligger en kausal förbindelse. Man kan då fråga, vilket moment hos detta konkreta skeende har vi i tankarna när vi fastställer en kausal förbindelse, dvs. på vilken bestämning hos skeendet hänför sig beteckningen ”kausal förbindelse”? Men man kan också fråga: vilken mening förbinder vi med uttrycket ’kausal förbindelse’, dvs. hur har vi tolkat den nämnda bestämningen hos skeendet? Båda frågorna kan uttryckas med ”vad menar vi med kausal förbindelse?” (ss. 20f).

I sitt bidrag till ett symposium i Aristotelian Society över ämnet ”Is there Knowledge by Acquaintance?” (publicerat i *Proc. Arist. Soc.* vol 2, 1919) inför Moore mycket klart sin distinktion och visar till vilka orimliga konsekvenser förbiseendet av den kan leda. Som bekant har Bertrand Russell i sin lilla bok *Problems of Philosophy* gjort gällande att det finns kunskaper som har karaktären av ”knowledge by acquaintance”. Russell inför denna term *dels* genom exemplifiering (uppfattningen av sinnesdata är t. ex. ”kunskap genom bekantskap”: när jag står framför ett bord och ser på det, så får jag ett intryck av något med viss färg och form, och har då kunskap genom bekantskap om detta färgade, formade något och *dels* genom en karakteristik av denna kunskap som *omedelbart* vetande om något. En deltagare i symposiet gjorde gällande att denna karakteristik överhuvudtaget inte kan karakterisera något, eftersom intet medvetande om något är omedelbart, och han drog därav slutsatsen att det inte finns någon kunskap genom bekantskap. Moore framhöll mycket riktigt att denna slutsats är fel. Är det så att intet medvetande om något är omedelbart, så följer härav inte att de uppfattningar med vilka Russell exemplifierade det han kallade ”kunskap genom bekantskap” inte finns, utan endast att de blivit felaktigt karakteriserade av Russell. Russell har givit en felaktig teori om konnotationen hos termen ”knowledge by acquaintance”, men därav följer inte att termen, som ju skall denotera de exemplifierade uppfattningarna, saknar konnotation. På den tiden, då det här i Uppsala pågick en strid om Teddy Brunius’ professorskompetens i estetik brukade jag illustrera Moores tankegång med följande exempel. Antag att två personer promenerar i Engelska parken och ser på avstånd Teddy Brunius. Den ena säger kanske ”där går professorn i estetik vid Uppsala universitet”, varpå den andra invänder ”det finns ingen professor i estetik i Uppsala”. Det vore felaktigt att härav dra slutsatsen att Teddy Brunius inte existerar. Självklarheten i detta och

liknande resonemang var för mig ett bevis för den mooreska distinktionens riktighet. Samtidigt insåg jag, hur viktigt det var att beakta den. En hel rad av vanliga diskussioner kring frågor sådana som "finns det något psykiskt?", "finns det medvetet psykiskt?", "finns det sinnesdata?" osv. framstod som förvirrade just därför att de inte beaktade den mooreska distinktionen. I mina senare skrifter har jag gång på gång slagit ner på författare som försummat att göra den mooreska distinktionen, och de som gått på mina föreläsningar minns säkert att jag gång på gång betonat vikten av den. Den är så viktig att jag helst vill ytterligare något uppehålla mig vid den.

Då man i början på 20-talet ville studera filosofi vid detta universitet och sökte komma in i de filosofiska kretsarna, lärde man sig snart en jargong, som man säkert skulle ha undvikit om man tänkt på den mooreska distinktionen. Alla möjliga begrepp: förändring, rörelse, anlag, rättighet osv, betraktades som "dialektiska" eller motsägande. Om någon sade att en person hade utpräglade anlag för musik, avbröts han obönhörligen: "anlag?, det finns inga anlag". Om någon talade om sin äganderätt till något, fick han ögonblickligen höra: "äganderätt?, det finns ingen äganderätt!" osv. Hägerström och hans lärjungar bar på sätt och vis själva skulden till detta nonsense-prat. De kunde själva uttrycka sig så: "det finns inga rättigheter". Vad de ville ha sagt var dock bara det att den *tolkning* av rättighetsbegreppet som man kan spåra i naturligt föreställningssätt och även hos många jurister, den nämligen att en rättighet, t.ex. äganderätten till något x , är en sorts övernaturlig makt över x , är förfelad, eftersom det inte existerar någon *overnaturlig* makt. Man ville inte förneka att det finns faktiska och rättsliga förhållanden som alltid föreligger då och endast då satsen gäller att en person P äger x och som därför kanske kunde utgöra ägandebegreppets innehåll, men man höll inte denna tanke skarpt skild från föreställningen att äganderätt till x måste innebära översinnlig makt över x . Man gjorde sig skyldig till en oklarhet för vilken Ingemar Hedenius sedermera (i boken *Om rätt och moral*) präglade det något tillspetsade uttrycket "det Hägerström-Lundstedtska misstaget". Oklarheten består alltså just i att man inte klart framhävde eller kanske inte var klart medveten om den mooreska distinktionen.

Jag övergår nu till några fördomar rörande den filosofiska analysen som kan sägas ha sin grund i en sorts *tankeslöhet*. Vi kan kalla dem *tankeslöhetens fördomar*. En av dem består däri att man söker en utväg ur svårigheterna vid analysen genom att förneka att den term man analyserar har en bestämd mening. För att belysa vad jag menar väljer jag som exempel analysen av *verklighetsbegreppet* som jag brottats med i flera sammanhang.

Det är att märka att ett klarläggande (en analys) av en term T:s betydelse i de flesta fall fordrar ett förarbete som går ut på att man genom att undersöka hur T används i olika sammanhang fastställer om T i dessa sammanhang har en och samma eller flera olika betydelser, t. ex. B₁ eller B₂ eller B₃. Man har i det senare fallet klart för sig att B₁, B₂ och B₃ är olika trots att de uttrycks med samma term T, men man kan ännu inte ange hur dessa tre betydelser skall närmare bestämmas. Först då vidtar den egentliga analysen, fastställandet av vad B₁ eller B₂ eller B₃ betyder.

Om jag säger att den efterbild jag ser, då jag blivit bländad av solen och blundat, är verklig, att månskivan på himlen är verklig, att bordet framför mig är verkligt, så tycks "verklig" ha olika betydelse i de tre fallen: månskivan som är "publik" (dvs. uppfattbar av flera) är verklig på ett annat sätt än den efterbild jag ser som är "privat" och även på ett annat sätt än bordet framför som jag kan vidröra, vilket jag inte kan göra med månskivan eller efterbilden. Svårigheterna för analysen av de tre betydelserna verklig₁, verklig₂ och verklig₃ är väl kända. Försök att finna en bestämning som utmärker allt som kallas verkligt i en av dessa betydelser till skillnad från allt som inte är verkligt, t.ex. "*percipi*" (i "*esse est percipi*"), "*posse percipi*", "tillhörighet till erfarenhetssammanhanget" osv, är svåra att genomföra. Jag har inför dessa svårigheter valt en annan utväg: låt oss nöja oss med att betrakta "verklig₁", "verklig₂" och "verklig₃" som en sorts etiketter som vi (common sense eller vetenskapen) så att säga "sätter fast" vid olika föremål, t.ex. vid den efterbild jag ser, månskivan, bordet här osv, och utan att forska efter etiketternas mening blott undersöka *under vilka betingelser* vi sätter fast den ena etiketten och under vilka betingelser vi fast den andra eller den tredje. Betingelserna kan variera från fall till fall; för "analysens" genomförande fordras inte en fullständig genomgång av alla fall då termen "verklig" används: betingelserna för användningen av t.ex. "verklig₂" förändras ju inte av att man finner att användningen av t.ex. "verklig₃" sker under helt eller delvis andra betingelser. Tanken med etikettförfarandet är givetvis att betingelserna för etikettens användning inte kan sägas utgöra etikettens mening. Fattade som etiketter konnoterar "verklig₁", "verklig₂" och "verklig₃" inte någon bestämning hos de verkliga föremålen. Jag är medveten om att jag inte har några tillräckliga sakskalet för detta antagande, varför etikettförfarandet framstår för mig som en fördom (i betydelsen II).

På sätt och vis kan också greppet att låta en analys av en term T sluta i påståendet att T konnoterar en *oanalyserbar bestämning* räknas till samma fördomsgrupp. Jag har naturligtvis räknat med faktum att det finns oanalyserbara bestämningar. Men ibland har jag varit tveksam, då för-

söket att klarlägga ett begrepp har lett till resultatet att begreppet i fråga är en oanalyserbar bestämning. Jag har frågat mig om sakskalet för ett sådant resultat varit tillräckliga. Så t.ex. då man vid analysen av tidsbegreppet anför många formella drag som utmärker tidsrelationen men betraktar den innehållsmässigt som en oanalyserbar relation före-efter.

En tanke som jag ofta omfattat och som utan tvivel kan betraktas som en fördom (i betydelsen II) vill jag kalla *teorivalsfördomen*. Enligt den är flera alternativa analyser av ett begrepp eller flera svar på ett problem logiskt möjliga och ställningstagandet till dem beroende av ett val, som ofta dikteras av tankeekonomiska hänsyn (Ockhams rakkniv). Tag t.ex. olika analyser av värdeuttrycket "god", den objektivistiska, den relativistiska och den emotiva. I princip, dvs. om man betraktar dessa olika tolkningar som abstrakta teser och bortser från det konkreta genomförandet av dem hos de enskilda företrädarna för de olika ståndpunkterna, är de olika ståndpunkterna, som teserna uttrycker, logiskt möjliga och kan kanske stödjas med vissa argument. Men det utesluter inte att den konkreta utformningen av ståndpunkterna hos de enskilda företrädarna för dem innehåller tankar som kan kritiseras på grund av sin oklarhet eller inkonsekvens. Själv har jag ansett att den emotiva teorin, med vissa viktiga modifieringar är lättast att genomföra, varför jag talat för den (jfr bl.a. min artikel i *Språk, språkvård och kommunikation* 1967, ss. 12 ff).

Ett annat exempel erbjuder de olika tolkningarna av varseblivningens kunskapsteoretiska innebörd. Den så kallade sinnesdatateorins huvudet är att en varseblivningssituation sådan som "en person A ser på avstånd ett fyrkantigt torn T som runt", låter sig analyseras som en relativ produkt av två relationer:

"A ser ett fyrkantigt torn T som runt" betyder detsamma som "det finns ett runt tornliknande s (sinnesdatum) sådant att A omedelbart ser s och s står i en viss relation R till det fysiska föremålet T". (Innebörden av relationen R bestäms olika av de olika företrädarna för teorin.)

Mot denna teoris kritiker har jag sökt visa att teorin med en viss tolkning av begreppen sinnesdatum, *omedelbart* seende och relationen R låter sig i princip upprätthållas, även om enskilda sinnesdatateoretikers utförande av teorins grundtanke lider av svårigheter. Men också andra tolkningar av varseblivningssituationen är logiskt sett möjliga, t.ex. Roderick Chisholms "appearing-teori":

"A ser ett fyrkantigt torn T som runt" betyder detsamma som "A ser *på ett runt sätt* T och T är orsak till A:s seende av T". (Att se något som runt skall här således förstås som *ett sätt att se* liksom att springa fort är ett sätt att springa.)

Ett skäl att inte välja appearing-teorins tolkning är, tycker jag, att den, som ofta påpekats, i vissa tillämpningar avlägsnar sig från common sense' betraktelsesätt och verkar "onaturlig". T.ex. "drinkaren ser en skär råtta springa över golvet" måste analyseras som "drinkaren ser på ett visst sätt", nämligen "pink-rat-running-on-the-floor-ly", vilket förefaller minst sagt långsökt.

En annan svårighet inses om man jämför två varseblivningssituationer, som kan beskrivas så att jag i den ena ser *tydligt* (t.ex. med glasögonen på) något *otydligt* (t.ex. ett oskarpt fotografi) och att jag i den andra ser *otydligt* (utan glasögon) något *tydligt* (ett skarpt fotografi). Om det som i vanliga fall betraktas som en egenskap hos objektet för seendet skall tolkas som ett adverb som bestämmer seendet, så erhåller man med denna tolkning i båda fallen ett *otydligt tydligt* seende: motsatta adverb karakteriserar då verbet, vilket för naturligt betraktelsesätt ter sig "onaturligt".

Det sagda leder osökt över till en annan fördom: *en ambivalent inställning till common sense*, som jag delar med många företrädare för analytisk filosofi, t.ex. C. D. Broad. Å ena sidan tycks man rimligen kunna ställa det kravet på den filosofiska analysen att den vid analysen av ett begrepp inte skall avlägsna sig alltför mycket från den tolkning som framlyser i common sense' sätt att uttrycka sig. Å andra sidan tycks Broads ord att common sense bör följa Judas Iskariots exempel att gå bort och hänga sig, ofta vara på sin plats. Common sense' föreställning om vad ett visst begrepp innebär kan visa sig vara inkonsistent; den filosofiska analysen som eftersträvar en motsägelselös tolkning måste då avlägsna sig från common sense' uppfattning. Tag t.ex. rörelsebegreppet. Den dialektiska tolkningen av detta begrepp, som man finner hos Hegel och andra, ut-säger: kroppen i rörelse *passerar* varje punkt på rörelsebanan, vilket innebär att den *både är och samtidigt inte är* i denna punkt. Utan tvivel tycks denna tolkning på något sätt uttrycka vad common sense föreställer sig vid rörelse. Menar man emellertid att rörelsen är verklig och att verkligheten inte får innehålla en logisk motsägelse, så måste man vända denna tolkning av rörelsebegreppet ryggen. Varje annan tolkning rensar å andra sidan ut det dialektiska momentet i den anförda tolkningen och tycks därmed avlägsna sig från common sense.

Jag erkänner att denna ambivalenta inställning till common sense för mig aldrig varit ett problem. Jag tycks ha accepterat den utan vidare och i många resonemang låtit mig bestämmas av den. Men vid närmare eftertanke känns den som en fördom (i betydelsen II).

Till slut skall jag beröra ett par fördomar om vilka jag faktiskt varit fullt medveten vid mina filosofihistoriska studier.

Man kan studera filosofihistoria på olika sätt. Å ena sidan som idé-

historia som redogör för filosofernas åsikter och söker förklara varför de framställts genom att hänvisa till den miljö i vilken filosoferna levde och fått sin utbildning, till de inflytanden de mottagit, till deras temperament, till strukturen hos det samhälle de tillhört. Ett sådant studium kan förvisso ha sitt intresse. Men för en filosof är det föga lärorikt. Man kan å andra sidan studera filosofi för att lära känna argument och distinktioner som har haft det märkliga ödet att de uppställts men snart kanske fallit i glömska trots att de är i hög grad värda att uppmärksammas. Skall man ha nytta av filosofihistoriska studier för sitt eget filosoferande, så bör man syssla med filosofiska texter som innehåller sådana distinktioner och välja om jag så får säga "bra" filosofer, dvs. sådana som sett problemen, brottats med dem och haft både vilja och förmåga att argumentera logiskt. Studiet av deras skrifter kan bli lärorikt även om man inte är beredd att godta deras resultat vilkas premisser ofta kan ifrågasättas. Det finns många filosofer av en helt annan typ, som haft någon sorts vision och låtit den bestämma sitt tänkande på så sätt att de inte skydde några godtyckliga konstruktioner och orimligheter endast för att övertyga sig själva och andra om sin visions riktighet. Dylka konstruktioner kan tilltala fantasin, men argumenteringen för dem överskrider ofta gränsen för det begripliga och kan inte tillfredsställa ens filosofiska kunskapsbegär.

Låt oss som exempel ta Hegel, som trodde sig överallt finna belägg för sin vision att utvecklingen av verkligheten och tänkandet sker i triader: tes-antites-syntes. När det gäller några av de triader som Hegel anför, kan man kanske finna någon rimlig tanke bakom denna vision. Förändring eller bliva ("werden") kan kanske med Hegel betraktas som en syntes av vara och icke-vara (intet) såtillvida som förändring i betydelse av uppkomst och undergång kan sägas vara en övergång från icke-vara till vara och från vara till icke-vara. Däremot tycker jag att Hegels motivering för en av teserna i hans *Phänomenologie des Geistes*, den nämligen att en kvinnas förhållande till brodern står ur värdesynpunkt högre än hennes förhållande till maken och till barnen, är helt obegriplig. (I förhållandet hustru-make, som är baserat på sinnligt begär, är, säger Hegel, båda parterna beroende av varandra och negerar därmed varandras självständighet ("för-sig-vara"). I förhållandet moder-barn har blott den ena parten självständighet: till en början är det modern, men senare, då barnen blir självständiga, mister modern sin självständighet, blir beroende av dem: hennes "för-sig-vara" negeras i barnen. Dessutom är båda dessa förhållanden till maken och till barnen från moralisk synpunkt ("im Hause der Sittlichkeit") tillfälliga, ty till grund för dem ligger inte relationen till en bestämd man eller ett bestämt barn utan till en man eller till barn överhuvud. Kvinnan kan få en annan man och andra barn.

Systemens förhållande till brodern saknar båda dessa brister såtillvida som systemen och brodern båda är självständiga och förhållandet mellan dem inte är tillfälligt eller ersättbart. Därför är syster-broder-relationen värdefullast, menar Hegel. Om kvinnan ställs inför valet att rädda antingen maken, barnet eller brodern, bör hon rädda brodern!

Den hegelska tanken på dialektisk utveckling har en viss begriplig innebörd i Marx' triad: tesen – den förkapitalistiska, på eget arbete grundade privategendomen – slår över i sin negation, antitesen – den kapitalistiska, inte på eget arbete grundade privategendomen – vilket i sin tur genom proletariatets misär och därav förorsakad revolution leder till negationens negation (syntesen) – proletariatets övertagande av makten, varvid individuellt ägande ersätts av gemensamt ägande av jorden och produktionsmedlen. Men Engels triad: a , $-a$, a^2 , där $-a$ (minus a) är tänkt som negation av a och a^2 som en syntes av a och $-a$ genom multiplikation av $-a$ med $-a$ (!), är svår att förstå.

Exemplen skall illustrera vad jag avsett med godtyckliga konstruktioner vilkas studium enligt min mening inte ger något utbyte från filosofisk synpunkt. Självklart är det i dessa exempel fråga om extremfall. Jag medger också att det kan vara svårt att dra gränsen mellan lärorika filosofiska resonemang och intetsägande konstruktioner. Några regler för gränsdragningen har jag i varje fall inte. Det är därför som jag betraktar urvalskravet som en fördom.

En princip som jag ansett mig böra följa i mina filosofihistoriska undersökningar är att filosofers utsagor skall tolkas med *största möjliga välvilja*. Ofta kan det tyckas som om en filosof i sin argumentering eller i ett resonemang begick ett logiskt fel, förbisåg en möjlighet eller rent av motsade sig själv. Uttolkaren bör då söka att i det längsta så att säga rädda resonemanget genom att ge premisserna, från vilka resonemanget utgår, en sådan tolkning att resonemanget ter sig som logiskt korrekt. I andra fall kan det vara naturligt att anta att det logiska fel man tror sig finna i ett resonemang beror på att man förbisett en av filosofen underförstådd premiss. Det måste givetvis finnas en gräns för en sådan välvillig inställning. Var den skall dras är svårt att säga generellt; det måste överlåtas åt uttolkarens omdöme att bestämma detta. Personligen tycker jag illa om t.ex. en sådan undersökning som Hans Vaihingers kommentar i två band till de första 60 sidorna av Kants *Kritik der reinen Vernunft*, där kommentatorn finner åtminstone en motsägelse i varje sats hos Kant, utan att ens försöka tolka texten på ett sådant sätt att den befrias från alla dessa skenbara motsägelser. Det låter nästan löjeväckande när han urskuldar Kant med orden: det är naturligt för ett geni att ta fel i detaljer.