

# Filosofisk tidskrift

Årgång 24 Nr 3 September 2003 Pris 55 kr

- Konrad Marc-Wogau    Mina filosofiska fördomar  
Hans Teke            Solipsism  
Tom Eriksson        Om det psykofysiska problemet
- RECENSIONER      Björn Eriksson om Jeremy Benthams  
                                 *Panopticon*  
                                 Anders Sigrell om Mats Rosengrens  
                                 *Doxologi*



September 2003 Årgång 24 Nr 3

# Filosofisk tidskrift

KONRAD MARC-WOGAU

3 Mina filosofiska fördomar

HANS TEKE

15 Solipsism

TOM ERIKSSON

23 Om det psykofysiska problemet

RECENSIONER

42 Björn Eriksson om *Panopticon* av Jeremy Bentham

47 Anders Sigrell om *Doxologi* av Mats Rosengren

53 NOTISER

## Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionsråd: 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](mailto:info@bokforlagetthales.se)

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

[info@bokforlagetthales.se](mailto:info@bokforlagetthales.se) [www.bokforlagetthales.se](http://www.bokforlagetthales.se)

Copyright © Respektive författare 2003

Produktion: Jacobsen & Ragnarsson, Hemse

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 2003

ISSN 0348-7482

(Denna artikel är ursprungligen ett föredrag, som hölls den 8 mars 1977. Det ingick i en seminariserie 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.<sup>1</sup> 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

<sup>1</sup> 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 *övernaturlig* 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.  $B_1$  eller  $B_2$  eller  $B_3$ . Man har i det senare fallet klart för sig att  $B_1$ ,  $B_2$  och  $B_3$  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  $B_1$  eller  $B_2$  eller  $B_3$  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 verklig<sub>1</sub>, verklig<sub>2</sub> och verklig<sub>3</sub> 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 "verklig<sub>1</sub>", "verklig<sub>2</sub>" och "verklig<sub>3</sub>" 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. "verklig<sub>2</sub>" förändras ju inte av att man finner att användningen av t.ex. "verklig<sub>3</sub>" 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 "verklig<sub>1</sub>", "verklig<sub>2</sub>" och "verklig<sub>3</sub>" 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 teorikritiker 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.



# Solipsism

The only existences, of which we are certain, are perceptions, which being immediately present to us by consciousness, command our strongest assent, and are the first foundation of all our conclusions.

*David Hume*

## 1. INLEDNING

Föreliggande artikel ska behandla den metafysiska solipsismen (av latinets *solus ipse* = jag ensam), alltså åsikten att det enda som existerar är jag själv inklusive mina upplevelser; att allt som förefaller ha sitt ursprung *utanför* min upplevelse i själva verket endast existerar *inuti* denna, och att världen således är identisk med min upplevelse av den.<sup>1</sup>

Det finns inom filosofin en klassisk motsättning mellan å ena sidan realisterna, som hävdar att den värld vi upplever existerar utanför oss och oberoende av våra medvetanden, samt å andra sidan idealisterna som förnekar eller ifrågasätter detta. Dock har få eller inga filosofer varit uttalade solipsister även om vissa haft ståndpunkter som kan ges en solipsistisk tolkning (jag tänker t.ex. på Schopenhauer).

I våra dagar har solipsismen som möjlighet, i varje fall bland svenska filosofer, blivit praktiskt taget helt ignorerad, exempelvis har den aldrig tidigare blivit föremål för någon artikel i denna tidskrift. En närliggande förklaring till detta är väl att problematiken är olöslig och därför inte anses intressant. Men jag tror också att det finns mer känslomässiga faktorer med i bilden: tanken att jag skulle vara fundamentalt ensam är så hotfull och skrämmande att man inte vill ta i den. Dessutom har solipsismen som diskussionsämne den egenheten, att den ifrågasätter existensen av motpartens (från mitt eget åtskilda) medvetande. Detta är ett av de problem som jag i den förestående diskussionen ska försöka bringa klarhet i.

## 2. UTGÅNGSPUNKT OCH FRÅGESTÄLLNING

Jag skulle vilja ta som utgångspunkt en åsikt som jag tror är representativ för många människors syn på saken, och som Göran Collste ger uttryck för i sin *Inledning till etiken*.

<sup>1</sup> Det finns också *kunskapsteoretisk* solipsism (det enda man kan ha kunskap om är sina egna upplevelser) samt metodologisk solipsism (Carnaps användning av det egenpsykiska som bas för sitt konstitutionssystem).

Det är naturligtvis möjligt att ifrågasätta de grundläggande antaganden som görs både inom etiken, t.ex. att man bör undvika smärta och lidande, och inom naturvetenskapen, t.ex. att det existerar en verklighet utanför våra sinnen. Även om det inte går att bevisa att de grundläggande antagandena är sanna förefaller dessa båda ifrågasättanden lika absurda.<sup>2</sup>

Anser man, som Collste, att redan ifrågasättandet av yttervärldens existens förefaller absurd, så borde man ju i ännu högre grad anse detta om det ställningstagande som solipsisten gör när han förnekar (eller säger sig betvivla) att det finns en värld utanför honom själv. Och frågeställningen för denna artikel blir, i enlighet med detta: Är solipsism en absurd ståndpunkt?

Det finns olika sätt på vilka man driva denna frågeställning men jag har valt att först och främst fråga mig exakt *vad* den person som håller solipsismen för absurd kan tänkas mena. Jag har då funnit tre adekvata tolkningar, som snarare kompletterar än utesluter varandra, nämligen att "din" solipsism emotsäger "min", att den strider mot vad vi vet är sant,<sup>3</sup> samt att den är meningslös och onyttig. Dessa tre möjliga invändningar mot den solipsistiska ståndpunkten kommer jag i tur och ordning att diskutera, i syfte att undersöka hur befogade de är som saklig kritik betraktade.

### 3. INVÄNDNING: "DIN SOLIPSISM EMOTSÄGER MIN"

När man för solipsismen på tal kan man inte bortse från, att om den är sann så existerar min diskussionspartner endast inuti min upplevelse och har alltså inget medvetande (separat från mitt eget). Bara denna konsekvens (och varför inte i kombination med att världen inte fanns innan jag blev till) skulle kunna få många att avfärda solipsismen som absurd.

Men även om man bara betraktar solipsismen som en hypotes, så uppstår ofelbart en komplikation så snart vi försöker enas om dess faktiska innebörd, nämligen att den utesluter att både du och jag kan rätt i påståendet att "endast jag existerar". *Både* "din" och "min" solipsism kan inte vara sann, ty då skulle det inte vara solipsism.

Om solipsismen är sann, så innebär det att endast jag som skriver denna text i själva verket finns. Skulle det finnas ett enda subjekt som läser detta och som inte är jag själv, så skulle solipsismen inte vara sann, ty då skulle det finnas upplevelser som inte är mina. Om det finns ett

<sup>2</sup> Collste s. 16 f.

<sup>3</sup> Mig veterligt är detta den enda av de tre invändningarna som, i olika former, har använts av fackfilosofer.

annat subjekt än mitt eget som läser denna text kan jag dock aldrig få veta. Du kan säga till mig: ”Jag garanterar att jag finns och att jag, inifrån mitt eget medvetande, läser den text som du har skrivit.” Ändå har du inte gett mig tillstymmelsen till bevis för att du skulle existera på annat sätt än inuti min upplevelse.

Du som läser detta drar måhända den förhastade slutsatsen att din egen upplevelse av denna text, i enlighet med vad jag hittills skrivit, motbevisar solipsismen. Men lika lite som du kan bevisa för mig att du existerar som läsande subjekt utanför mig, lika lite kan jag bevisa min existens som skrivande subjekt utanför dig. Denna text skulle kunna vara skapad av ditt medvetande i samma ögonblick som du läser den – vad skulle kunna bevisa för dig att inte just så är fallet?

Å andra sidan, konstaterar jag utifrån vetskapen att *mitt* subjekt existerar, kan inte den solipsism som *du* eventuellt tror på under några omständigheter vara sann. Därför ligger det nära till hands för mig att inte ta dig på allvar när du säger ”Jag har kommit fram till att endast jag existerar”. Men detta är ett filosofiskt misstag, ty solipsismen handlar alltid om *mitt* förhållande till världen, aldrig om ditt eftersom du tillhör den yttervärld som ifrågasätts.

Därför måste jag, när du argumenterar för att endast du existerar, tolka detta som ett försvar för solipsismen som sådan – alltså att det bara finns *ett* upplevande subjekt – och översätta *ditt* ”endast jag existerar” till *mitt* ”endast jag existerar”. Först då kan jag ta ställning till om dina argument är övertygande, och först då kan vi eventuellt enas om att solipsismen är en rimlig världsuppfattning.

#### 4. INVÄNDNING: ”SOLIPSISMEN STRIDER MOT VAD VI VET ÄR SANT”

En annan svårighet med solipsismen är att den strider mot vad vi spontant anser oss veta säkert. Tron på en av subjektet oberoende, kontinuerligt existerande yttervärld är instinktiv och orubblig, vilket konstaterades av David Hume i hans *Treatise* (1739):

Fastän vi tydligt uppfattar beroendet hos och avbrotten i våra perceptioner [...] så får detta oss aldrig att förkasta vårt begrepp om en oberoende och kontinuerlig existens [av en yttre värld]. Denna uppfattning är så djupt rotad i föreställningsförmågan, att det är omöjligt att någonsin rycka upp den, inte heller kommer någon ansträngd metafysisk övertygelse om våra perceptioners beroende [av våra subjekt] att kunna åstadkomma detta.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Hume s. 264. Min översättning.

Att denna yttervärldstro överensstämmer med sanningen, och att all skepticism<sup>5</sup> i fråga om dylika ting är orimlig, ville den brittiske filosofen G. E. Moore bevisa. I sin uppsats med den minst sagt anspråksfulla titeln "Proof of an External World" (1939) konstaterar Moore, i det han håller upp bägge sina händer framför sig:

Här är en hand och här är en annan.<sup>6</sup>

Från detta härleder han påståendet "Det existerar minst två materiella föremål", och anser sig på detta sätt kunna vederlägga alla tvivel på materiella föremåls existens, samt också alla tvivel på att den yttervärld existerar av vilken de två materiella föremålen är en del.

Jag vet inte om Moore anser att hans händer ger ett *slutgiltigt* bevis för yttervärlden, men oavsett detta står det klart att det "bevis" han lägger fram till sin natur redan *förutsätter* att världen finns utanför honom (och inte bara i hans upplevelse). Detta får hans argumentationssätt att visa sig frapperande svagt för att inte säga oseriöst.<sup>7</sup>

Moorens filosofiska grundantagande är att den kunskap som tillhör common sense har en högre grad av visshet än vad några konkurrerande filosofiska eller vetenskapliga teorier någonsin kan uppnå. Han har aldrig själv förklarat exakt vad han menar med common sense men Anders Wedberg gör i *Filosofins historia* ett försök till detta:

Kanske man ungefär träffar hans mening om man säger, att kunskapen om p tillhör common sense, försåvitt antingen (i) alla, eller i varje fall ett mycket stort antal, människor har just denna kunskap, eller (ii) denna kunskap är av ett sådant slag att alla, eller i varje fall ett mycket stort antal, människor har kunskaper av det slaget. En common sensekunskap är därmed också en kunskap som icke baserar sig på komplicerade vetenskapliga rön och teorier utan som en normal alldaglig erfarenhet skänker oss och som [...] oftast låter formulera sig i det alldagliga språket.<sup>8</sup>

I sin uppsats "Ett försvar för sunda förnuftet" (*A Defence of Common Sense*, 1925) ger Moore en lång rad exempel på satser som det är orimligt att ifrågasätta just därför att de grundar sig på denna kunskap; t.ex. att min kropp existerar just nu, att kroppar i min omgivning också exi-

<sup>5</sup> Skepticism: förnekelse av våra möjligheter till säker eller objektiv kunskap, varav solipsismen kan sägas vara en radikal variant.

<sup>6</sup> Wedberg s. 306.

<sup>7</sup> Bevisföringen påminner om Samuel Johnsons, då han apropå Berkeleys argument för materiens icke-existens sparkade till en stor sten och sa: "Jag vederlägger den på detta sätt!" (Berkeley s. 11.)

<sup>8</sup> Wedberg s. 307.

sterar, att många människor funnits innan jag blev till, att alla dessa har haft egna medvetanden etc. De filosofer som säger sig betvivla sanningen hos dessa satser – t.ex. idealister och solipsister – kan enligt Moore förebrås, inte bara för att de gör påståenden som är falska, utan för att de gör påståenden som de själva *vet* är falska. Ty vad de påstår strider mot common sense, och även filosoferna använder sig i praktiken av denna kunskap, t.ex. när de säger ”vi” och därmed förutsätter existensen av andra människor. Alltså är de, enligt Moore, i själva verket lika mycket realister som alla andra.

Det anmärkningsvärda häri [...] är nu att en filosof var gång han hävdar denna uppfattning [att vi t.ex. inte kan veta om andra människor existerar] gör ett antagande om ”oss”, dvs. inte bara om sig själv utan också om *många andra mänskliga varelser*. När han säger ”ingen mänsklig varelse har någonsin haft kunskap om existensen av andra människor”, säger han: ”det har existerat många andra människor vid sidan om mig och ingen av dessa (inberäknat mig själv) har någonsin haft kunskap om andra människors existens”.<sup>9</sup>

Detta bygger dock, menar jag, på en vantolkning av den skeptiska positionen. När en filosof säger att ”ingen mänsklig varelse har någonsin haft kunskap om existensen av andra människor” säger han i själva verket: ”Varken jag själv, eller någon av de andra människor som eventuellt har existerat, kan vara helt säker på något annat än existensen av det egna jaget.” Och detta är något helt annat. På samma sätt menar solipsisten, när han säger ”Vi solipsister har rätt” inte att han tror att det (i absolut mening) finns andra medvetanden, utan snarare: ”Jag har rätt i min solipsism, liksom de människor i min livsupplevelse som delar denna världsuppfattning.”

Den skeptiske filosofen nekar alltså inte till att han i sin vardagliga tillvaro instinktivt agerar som om verkligheten existerade utanför honom – eller för den delen till att han innerligt hoppas att så ska vara fallet. Vad han ifrågasätter är inte att den värld av fysiska ting (sinnesupplevelser) som han lever och hoppas i existerar i *någon form*, utan att den har en *yttre motsvarighet*, oberoende av hans upplevelse av den. Han ifrågasätter att den uppfattning som han i vardagen praktiserar också kan försvaras filosofiskt.

Därför, menar jag, finns det ingen oförenlighet mellan att å ena sidan agera *som om* realismen vore sann, och å andra sidan teoretiskt vara böjd för solipsism eller idealism. Och även om det skulle finnas ”skeptiska” filosofer som verkligen ljuger (för sig själva) när de säger sig betvivla

<sup>9</sup> Moore s. 31.

yttervärlden, och som därmed innerst inne verkligen är realister, så skulle detta bara bekräfta något som vi redan vet. Nämligen att det är svårt att betvivla det som man instinktivt håller för sant.

Om Moore hade funnits hos mig just nu skulle han antagligen ha sagt något i stil med: ”Du hör ju själv hur du uttrycker det: ’Det är svårt att betvivla det som man instinktivt håller för sant’! Det är klart att det är ’svårt att betvivla’ det som är så självklart sant att praktiskt taget var-enda människa – och vartenda djur också för den delen – upplever det på ett så tydligt sätt som man överhuvudtaget kan uppleva något.”

Eftersom Moore betraktar common sense som den avgörande instansen för vad som kan anses rimligt, så hävdar han också att det äger relevans hur många människor som omfattar en viss ståndpunkt, när ståndpunkten ifråga ska bedömas. Det faktum att nästan alla människor är instinktivt övertygade om att de rör sig i en materiell, av medvetandet oberoende, värld med många olika subjekt, är för Moore en stark indikation på – för att inte säga bevis för – att just detta är sanningen om världen.

Låt mig då ställa följande fråga. Om det nu skulle vara så att solipsismen är sanningen, vad äger det då för relevans hur många människor som omfattar den? Ingen, naturligtvis. Då är ju såväl solipsister som realister etc. endast en del av min livsupplevelse. Men om den *inte* är sann då, och det verkligen existerar en oberoende yttervärld med andra medvetanden? Ja, då är det bara att konstatera att common sense-uppfattningen i denna fråga är den rätta.

Men utifrån en neutral position, där man är öppen *både* för möjligheten att världen existerar oberoende av min upplevelse samt för möjligheten att den inte gör det – kan det faktum att det stora flertalet av mina medmänniskor är böjda för realism ge en fingervisning om att detta också är sanningen om världen? Jag betvivlar det. Om en intelligent hjärna skulle visa för mig att solipsismen är självmotsägande på ett sätt som t.ex. realismen inte är, så skulle jag nog påverkas av det, om än inte på ett avgörande sätt. Men att den stora majoriteten av människor spontant (och oreflekterat) skulle bekänna sig till realismen, ger mig bara bekräftelse på att denna uppfattning är betydligt lättare att förstå och ta till sig.

Och jag vill påstå att verkligheten bakom de skeenden vi upplever ofta är av en karaktär som är svårt att begripa utifrån ett common sense-perspektiv. Bryan Magee exemplifierar detta i sin bok *En filosofis bekännelser*.

Även en så grundläggande sak som att vi lever på ytan av ett jättelikt klot som roterar kring sin axel med ythastigheter på upp till sextonhundra kilometer i timmen och på samma gång störtar fram genom rymden är något (jag är frestad

att säga våldsamt) kontraintuitivt, omöjligt att se eller känna ens när vi vet att det är sant, och det strider så helt mot det sunda förnuftet [common sense], att de första som framlade det, för bara några hundra år sedan, stämplades som antingen löjeväckande fantaster eller farliga lögnare vilkas vettlösa osanningar om de blev trodda skulle undergräva all sann religion och (därför) den sanna moralen.<sup>10</sup>

Detta exempel visar, menar jag, på den allvarliga begränsning som finns hos common sense (i Wedbergs mening) och att denna kunskap därför inte *ensam* kan agera skiljedomare mellan sant och osant, när det gäller uppfattningar av mer avancerad natur.

Men allt detta till trots kan man ju ändå fråga sig: är inte realismen betydligt mer närliggande och därmed mer *sannolik* än t.ex. solipsismen, som ju trots allt är ganska märklig och långsökt? Och ligger inte bevisbördan rimligtvis hos den som förespråkar den långsökta hypotesen?

Mitt svar på den sistnämnda frågan är: jovisst gör den det. Men jag vill också ställa en motfråga: är det verkligen solipsismen som är den långsökta hypotesen? Förespråkar man den så tror man ju endast på existensen av det som man har tillgång till, nämligen innehållet i de egna upplevelserna. Är man däremot realist, så tror man ju dessutom på existensen av något som ligger utanför ens upplevelser, bortom allt som man kan undersöka och kontrollera, nämligen en yttre och oberoende värld som skulle vara orsak till de upplevelser man har, trots att man egentligen inte har några belägg för att så skulle vara fallet. Tala om bevisbörda!

##### 5. INVÄNDNING: "SOLIPSISMEN ÄR MENINGSLÖS OCH ÖNYTTIG"

Men även om man erkänner att solipsismen inte går att motbevisa, ligger det ändå nära till hands att tycka att denna ståndpunkt är meningslös och önyttig, ja kanske t.o.m. farlig: "Varför ska man ifrågasätta det som är allra mest grundläggande? Solipsismen är ju bara deprimerande och dessutom skulle den som livsåskådning bli förödande. Allting skulle förlora sin mening, inte minst min strävan efter att leva moraliskt, om det bara var jag som existerade."

På denna invändning har jag egentligen inget tillfredsställande svar. Det är helt riktigt att det finns något ödsligt och skrämmande över den solipsistiska tankegången, särskilt om man inte är van vid den. Säkert är detta anledningen till att så få filosofer (om ens några) har tagit denna radikala konsekvens av sina tvivel på en i absolut mening yttre värld. Och jag vet inte hur en människas beteende och moral skulle påverkas

<sup>10</sup> Magee s. 61 f.

om hon började omfatta solipsismen fullt ut. Detta är naturligtvis högst individuellt, men jag är inte övertygad om att det skulle bli till det sämre. (Ur ett solipsistiskt perspektiv blir ju vissa religiösa tankegångar lättare att ta till sig, t.ex. den att det bemötande som man ger sin omgivning i någon form kommer att återvända till en själv.)

Hur som helst måste man ha klart för sig att denna typ av invändning inte är något argument mot solipsismen som filosofisk möjlighet, utan endast ett ifrågasättande av det meningsfulla eller konstruktiva i att öppna sig för den. Och vad man än anser om det så kan ju de argument som läggs fram, för respektive emot solipsismen, aldrig bedömas på annat sätt än utifrån sig själva.

## 6. AVSLUTNING

Är solipsism en absurd ståndpunkt? Ja, om man begränsar detta till att innebära att den strider mot vårt grundläggande sätt att se på tillvaron. Kanske skulle man också kunna säga att det är något absurt eller märkligt med en uppfattning som är näst intill omöjlig att omfatta i praktiken, hur många teoretiska argument för den som man än kan uppåda.

Den är däremot inte absurd i betydelsen oförnuftig eller otänkbar. Ty de upplevelser jag har behöver inte ha sitt ursprung i en värld utanför mig. För att kunna bevisa existensen av en sådan måste jag först på något sätt *förutsätta* existensen av en sådan, varför denna bevisföring är dömd att bli cirkulär. Solipsismen är en fullt rimlig filosofisk världsuppfattning, förvisso hotfull, men ack så möjlig.

## LITTERATUR

- Berkeley, George. 1990. *Valda skrifter*. Natur och Kultur.  
 Collste, Göran. 1996. *Inledning till etiken*. Studentlitteratur.  
 Hume, David. 1985. *A Treatise of Human Nature*. Penguin Books.  
 Lübcke, Poul (red.). 1988. *Filosoflexikonet*. Forum.  
 Magee, Bryan. 1999. *En filosofis bekännelser*. Wahlström & Widstrand.  
 Moore, G. E. "Ett försvar för sunda förnuftet", i Marc-Wogau, Konrad (red). 1996 (1964). *Filosofin genom tiderna, 1900-talet*. Thales.  
 Nagel, Thomas. 1991. *Vad är meningen med alltihop?* Nya Doxa.  
 Svensson, Gunnar. 1982. *On Doubting the Reality of Reality*. Almqvist & Wiksell.  
 Wedberg, Anders. 1966. *Filosofins historia. Från Bolzano till Wittgenstein*. Bonniers.



## Tom Eriksson Om det psykofysiska problemet

Det psykofysiska problemet kan formuleras t.ex. ”Vad är förhållandet mellan det psykiska och fysiska, mellan kropp och själ? Vad är relationen mellan medvetande och materia? Hur förhåller sig våra upplevelser till processerna i hjärnan? Vilken är medvetandets plats i naturen?”. Dessa frågor har ställts under lång tid, och under 1600-talet blev de centrala i europeisk filosofi. Frågorna ställer inte ett entydigt problem. Detta måste alltså bestämmas närmare och det skall jag göra här.

Jag skall här begränsa mig till att formulera problemet och visa att det är meningsfullt. Därvid skall jag begagna mig av tankeexperiment av ett slag som är vanligt i nutida anglosaxisk filosofi, men jag skall anknyta till idéer som åtminstone går tillbaka till 1600-talets europeiska filosofi. Därför skall jag säga att jag skall bestämma det *klassiska* psykofysiska problemet, som dock snarare tillhör framtiden än det förgångna.

Det psykofysiska problemet är, som sagt, mångtydigt. Här skall jag koncentrera mig på *en* tydning. Det skall jag göra genom att fixera ett speciellt medvetandebegrepp, som dock inte är alldeles lätt att förklara. Inte för att det skulle gälla något fördolt, utan tvärtom för att det gäller det mest uppenbara av allt. Det är det klassiska begreppet om medvetandet. Det är ett filosofiskt begrepp som vi inte brukar använda i vanligt tal eller i nutida akademisk psykologi. Jag skall ringa in detta ’klassiska medvetande’ genom att stänga in det i snävare och snävare begreppsliga cirklar.

### 1. DET PSYKISKA OMRÅDET OCH MEDVETANDET

Jag skall alltså ringa in kärnan i det psykofysiska problemet och jag skall nu börja med den vidaste ringen. Den innefattar alla företeelser som i vid mening kan kallas ”psykiska” eller ”mentala”. De förekommer hos vissa varelser till vilka vi människor och många andra djur hör. Det psykiska är ett stort och heterogent område. Det innefattar t. ex. förmimmelser och varseblivningar, känslor, tankar, föreställningar, förhoppningar,

avsikter, vilja, osv., men också karaktärsegenskaper som mod, intelligens, vänlighet, osv. Man kan också räkna in *handlingar* i det psykiska. Den avsiktliga handlingen att t. ex. öppna en dörr skiljer sig från en oavsiktlig rörelse som åstadkommer att en dörr öppnas, t.ex genom att man knuffas mot en dörr. Och avsiktlighet kan räknas som psykiskt. Mycket annat hör till det psykiska. Vi har redan i vanligt tal en omfattande vad man kunde kalla "*psykisk vokabulär*". Därtill kommer alla termer som förekommer i akademiska teorier av olika slag, t. ex. i ämnena psykologi och filosofi. Jag skall inte försöka ge en överblick över det psykiska området, men de ord jag nu givit får antyda vad det gäller.

En viktig underavdelning av det psykiska är *medvetandet*. Ordet "medvetande" kan användas på olika sätt. En vanlig användning är när man talar om att någon är vid medvetande efter att ha vaknat upp ur medvetslöshet, osv.

I detta sammanhang är följande viktigt: Det psykiska har aspekter som är olika, och som gör det utsträckt i olika "dimensioner", och det har inte bara att göra med ords mångtydighet. Två sådana dimensioner är *första- och tredjepersonperspektivet*. Det är skillnad mellan å ena sidan det som upplevs inifrån – hur det är att vara en medveten varelse – och å den andra alla de psykiska aspekter som kan observeras utifrån. Ordet "medvetande" syftar framförallt på förstapersonperspektivet, men kan också ha båda dimensionerna. Många psykiska begrepp har dessa två dimensioner.

Olika psykiska ord, och även samma ord i olika sammanhang, följer språkliga regler av väsentligen olika slag. Men inte bara genom att orden tillhör olika ordklasser i vanlig grammatisk mening, utan också genom att ha djupare skillnader i vad Wittgenstein kallade "*logiskt grammatiska*" avseenden. Detta är en viktig grund till det psykiska områdets heterogenitet.

Nu har jag nämnt en del om psykiska ord och uttryck. Jag menar dock inte att det psykiska området helt kan identifieras genom användningen av vissa givna språkliga former. Vi har inte i vanligt tal eller vetenskap etablerade ord för alla delar av det psykiska området, och det är viktigt att inse för den som vill ta ställning till det psykofysiska problemet. Exempelvis har inte skillnaden mellan första- och tredjepersonperspektivet, och annan "mångdimensionalitet", endast med ordens olikhet och mångtydighet att göra. Det psykiska områdets heterogenitet har inte endast språkliga grunder.

Nu har jag inte gett en definition av begreppet 'det psykiska'. Jag har bara gett några exempel på ord som får peka ut vad det ungefär gäller, och jag skall återkomma med fler exempel. Det finns inte färdiga exakta begrepp för det här.

Men vad kan man hålla sig till om man vill skapa mera bestämda

begrepp på detta område? Svar: Det finns tre slag av "fakta". För det första finns vissa etablerade språkliga uttryck och deras 'språkspel' i vanligt tal och i vetenskap. För det andra finns resultaten från vetenskaper som t.ex. psykolog. För det tredje finns vad man kunde kalla "fenomenologiska fakta" och dem skall jag strax återkomma till.

Den första och vidaste inringningen av det psykofysiska problemet är alltså att det på något vis handlar om förhållandet mellan *det psykiska* och kroppen. Det gör problemet mångtydigt. Väsentligen olika delar av det psykiska området ger upphov till väsentligen olika psykofysiska problem.

Jag skall därför göra en snävare inringning: det gäller inte förhållandet mellan det psykiska i allmänhet och kroppen utan förhållandet mellan förstapersonperspektivet och kroppen. Det kan också uttryckas: det gäller förhållandet mellan *medvetandet* och kroppen. Det blir den andra inringningen.

Vad menas då med "medvetandet", "förstapersonperspektivet"? Ja, även det kräver en avgränsning och jag skall avgränsa ett särskilt medvetandebegrepp som kan kallas "klassiskt". Den blir den tredje och i sista inringningen av problemet. Den sker i flera steg.

## 2. DET KLASSISKA MEDVETANDEBEGREPPET OCH DESS PSYKOFYSISKA PROBLEM

2.1. *Första steget. Det fenomenella.* Om man tvivlar på världens verklighet, vad finns då kvar som man inte kan tvivla på? Antag t.ex. att situationen vore som i filmen *Matrix* eller någon liknande historia. Jag skall beskriva situationen i första person, men det 'jag' det handlar om bör vara den som läser det här: Jag har anledning misstänka att min hjärna matas med signaler från en superdator som ger mig intryck av en verklighet som inte finns. Jag har intrycket att jag går omkring i en stad och ser dess gator och hus, men jag kan inte lita på det jag ser, gatorna och husen kanske inte finns. Inte heller kan jag vara säker på att jag verkligen går, jag kanske sitter eller ligger. Kanske ligger min hjärna i en skål. Och inte heller kan jag lita på att "jag är jag". Jag har tydliga minnen av min personliga historia, men denna kan vara lika virtuell som staden.

Finns det i denna situation något vars existens jag inte kan tvivla på? Ja, jag kan inte tvivla på att jag i en viss bemärkelse "ser" gatorna och husen även om dessa inte finns. De visar sig ju för mig – *det* kan jag inte tvivla på. Mitt seende i denna bemärkelse kan jag inte tvivla på. Därför kan jag i en viss bemärkelse inte tvivla på *det som* jag ser. Gatorna och husen kanske inte är verkliga, men de finns ändå otvivelaktigt "som

fenomen”. Och kanske går jag inte i verkligheten, men själva ”gången som fenomen” finns ändå. Jag skall säga att allt detta som jag inte kan tvivla på tillhör *det fenomenella*.

Nu har jag endast använt Matrix-situationen för att peka ut det fenomenella, inte som ett definierande kännetecken. Jag vill alltså få läsaren att se med sitt inre öga i en viss riktning. Jag kunde ha pekat på andra sätt.

Man kan tala om det fenomenella även i helt vanliga situationer, alltså sådana i vilka man inte har någon anledning att tvivla på världens verklighet. Jag kan sålunda tala om det fenomenella när det avser situationen att jag går omkring i en verklig stad. Vad jag egentligen vill peka ut är det som kan vara *gemensamt* för det virtuella och det verkliga fallet. Antag alltså två fall: Jag går omkring i en kvart i den virtuella staden och lika länge i en verklig stad. Dessa båda episoder är likadana vad beträffar inre kännetecken. Hur jag än undersöker den virtuella staden i den virtuella världen under denna kvart, blir resultatet detsamma som motsvarande undersökning i den verkliga. Ändå är bara den ena staden verklig. Jag kan i den virtuella världen ha anledning tvivla på dess verklighet, men enligt antagandet uppträder inte någon anledning till tvivel under denna kvart.

Den virtuella och den verkliga episoden är i detta exempel likadana i *fenomenellt* avseende. I dessa två fall finns det inneslutet två företeelser som är kvalitativt identiska. Vi kan kalla dem ”fenomenella förlopp”. Dessa två fall visar att fenomenella förlopp har ett slags oberoende av ”yttrevärlden”.

Nu har jag inte gett en begreppslig definition av det fenomenella. Jag har använt ett tankeexperiment för att peka ut det jag syftar på. Den som läser det här kan bara förstå vad jag menar om hon/han ser efter själv i den riktning jag pekar.

Tankeexperimentet är en modern version av den typ av tankeexperiment som 1600-talsfilosofen René Descartes gjorde för att bilda grundvalen i sin filosofi. En skillnad är att några av hans tankeexperiment är radikalare än mitt (se t.ex. *Betraktelser över den första filosofin*). Han använde experimenten bl.a. för att skapa ett *medvetandebegrepp*. Nu har jag ovan ännu inte gjort ett medvetandebegrepp av det fenomenella, men om jag gör det, så får jag ett begrepp som funnits med i västerländsk filosofi och psykologi sedan Descartes' tid. Jag skall säga att detta är det klassiska medvetandebegreppet. Det fanns hos Descartes och andra 1600-talsrationalister, hos de brittiska empiristerna, Locke, Berkeley och Hume, och det har funnits hos många 1900-talsfilosofer, t.ex. Russell. Men innan jag går in på det skall jag säga lite mer om det fenomenella.

Det fenomenella är en precisering av 'förstaperson-perspektivet' som jag nämnde i avsnitt 2. I filosofisk litteratur kallas det också för "det givna", "det fenomenellt givna", etc. (Men uttrycket "kvalia-aspekten" betyder ofta något mer speciellt, varför jag inte skall använda det.) Det är också ett begrepp om "det inre", men observera hur omfattande det är. Detta "inre" omfattar "det yttre" i en viss bemärkelse. Det omfattar ju i exemplet ovan gatorna och husen som fenomen, och sådant kallas ibland "yttre".

För att förstå vad det fenomenella är, måste var och en utgå från sig själv. Det gäller något subjektivt, det mest uppenbara och vardagliga av allt, och det kan därför vara svårt att uppmärksamma. Var och en har det så att säga alltid framför ögonen. Därtill kommer svårigheten att vi inte har vanliga ord för det.

Man kunde säga: Ge akt på hur både världen och ditt inre *ter sig, finns till*, för dig just nu, (och därtill de 'mentala akter' *varigenom* detta ter sig, om sådana 'akter' finns)! Allt detta är det fenomenella för dig nu. För att lättare kunna tala om det fenomenella skall jag säga att det består av 'fenomen'. Detta är ännu mycket obestämt, naturligtvis.

Det finns visuella fenomen, det finns också ljud-, smak-, känsel-fenomen etc. Sådant som inre bilder och inre monologer hör också till det fenomenella.

Något viktigt beträffande det fenomenella är dess *tid*. Man kunde kalla denna tid "flödande". Den utmärks av att den har ett *nu*. Det fenomenella finns i nuet, vi "lever i nuet". Och "nuet rör sig framåt i tiden". Det sista är en metafor. Det är svårt att uttrycka detta i ickemetaforiska termer. Den flödande tiden är annorlunda än moderna fysikens tid som består av likaberättigade tidpunkter på en tidsaxel i ett koordinatsystem. Fysikens tid saknar motsvarighet till det fenomenella nuet och dess "rörelse".

För att fästa uppmärksamheten på det fenomenella måste vi anta en annan *inställning* än den vi vanligen har i vardagslivet och vetenskapen. Med filosofen Edmund Husserl kan vi säga att denna vanliga inställning är den *naturliga* och att den som krävs för att uppmärksamma det fenomenella är den *fenomenologiska*. Det var inte Husserl som upptäckte den senare, den hade använts långt före honom. Exemplet med Matrix-situationen ovan tjänar som medel till att uppnå den fenomenologiska inställningen.

Vårt vanliga tal och den moderna naturvetenskapen har växt fram i den naturliga inställningen. Varken vanligt tal eller vetenskapens språk innehåller en fenomenologisk terminologi. Den ingår t.ex. inte i den vanliga psykiska vokabulären. Därför blir man tvungen att i filosofiska sammanhang uppfinna en fenomenologisk terminologi, och den kan

verka konstig och krystad, med uttryck som ”det fenomenella”, ”te sig” osv. Det är inte lätt att reda ut hur sådana ord närmare förhåller sig till vanligt språk, och jag skall inte försöka göra det här.

Filosofier har länge försökt analysera det fenomenella. Det bildar t.ex. ett genomgående tema i västerländsk filosofi från 1600-talet och framåt. Jag kallar sådana analysförsök ”fenomenologier”. Jag ger då detta kursiverade ord en allmänare mening än vad som nu är vanligt. Vanligen brukas ordet ”fenomenologi” i singularis och syftar då på den kontinental-europeiska 1900-talstradition som förgrenar sig ut från Husserls verk.

Det finns alltså olika fenomenologier och dessa är i flera fall sinsemellan motsägande. Detta kan verka paradoxalt eftersom det fenomenella är otvivelaktigt. Men det är bara dess existens som är otvivelaktig, inte dess analys.

Jag skall nu vara preliminärt neutral till striden mellan olika fenomenologier. Det är anledningen till att jag använder sådana osystematiska ord som ”te sig”, ”fenomen” osv. Det finns emellertid en fenomenologi som jag inte är neutral till, och den kan kallas ”den eliminativa teorin”. Enligt den är det fenomenella bara en myt, det existerar inte. Denna uppfattning förkastar jag direkt, trots att jag inte har någon färdig analys av ’fenomenen’. Vi kan vara absolut säkra på att det fenomenella existerar. Det kan kallas ”den cartesianska insikten”.

2.2. *De återstående stegen. Det fenomenella som naturföreteelse.* Hittills har jag bara tagit första steget mot bestämningen av det klassiska medvetandebegreppet, nämligen bestämningen av det fenomenella. De andra stegen leder till en tolkning av det fenomenella som något tillhörigt en företeelse i naturen, som t.ex. en levande organism. Detta blir det klassiska begreppet om medvetandet. Enligt detta uppfattas det fenomenella som en objektiv företeelse i naturen.

Ett exempel: jag möter en annan människa. Då kan jag anta att det fenomenella för mig har en motsvarighet hos den andre. Världen och mitt inre framträder inte bara fenomenellt för mig. Det finns ett motsvarande hos den andre. Det *är* på ett särskilt sätt *att vara* den andre. Men denna aspekt hos den andre är radikalt fördold för mig. Jag kommer inte att finna den hur jag än undersöker den andre med naturvetenskapliga metoder. Jag kan inte finna den med en MR- eller positron-kamera, elektronmikroskop eller med något annat vetenskapligt instrument. På motsvarande sätt är det fenomenella för mig fördoldt för den andre. Den andre kan inte med vetenskapliga instrument finna ut hur det är att vara jag.

Ändå tänker jag mig att det fenomenella för mig och för den andre i en

mening existerar på samma sätt, att vi i denna mening är jämställda i fråga om det fenomenella. Vidare antar jag att detta som finns hos mig och den andre, och som vi har fördolt för varandra, på något vis är förbundet med våra kroppar, speciellt med våra hjärnor. Då har jag tagit det andra steget och antagit det klassiska medvetandebegreppet.

Är det klassiska medvetandebegreppet rimligt? Bygger det kanske på något eller några filosofiska misstag? Jag skall gå igenom de senare stegen mer i detalj.

2.3. *Subjektivt och objektivt. Transcendentalt och världsligt.* Det fenomenella är alltså det som kan uppmärksammas med den fenomenologiska inställningen. Man kan lite slarvigt säga att man därvid uppmärksammar det 'subjektiva'. "Subjektiv" och "objektiv" är dock ord med många innebörder som involverar många problem. Jag skall nu bara göra några anmärkningar om detta: Subjektiv är inte detsamma som fenomenell. De olika graderna av subjektiv/objektiv kan korsas med distinktionen fenomenell/ickefenomenell, vilket ger många kombinationer.

Kanske kan man tala om subjektivitet som *inte* är förbunden med något fenomenellt, t.ex. en kameras geometriska perspektiv, eller en avancerad elektronisk robots "subjektivitet" när den "varseblir", agerar eller talar i första person. Om man använder ordet "subjektivitet" på detta sätt, så är det klart att just den fenomenellt medvetna subjektiviteten är fundamentalt annorlunda än sådana fall. Det är alltså inte bara en gradskillnad.

Emellertid kan man även uppfatta det fenomenella som subjektivt eller objektivt, och det på olika vis och i olika grader. En viktig typ av subjektiv tolkning av det fenomenella är att uppfatta det som "*transcendentalt*" medvetande. Man betraktar det då som *förutsättning* för världen, *inte tillhörigt* världen. Man kunde med Wittgenstein säga att det är "det öga som ser men som inte ses" (*Tractatus* 5.633). Detta har olika innebörd för olika varianter av tolkningen.

Dessa teorier kan drivas mer eller mindre långt i subjektiv riktning. De mest subjektiva, som kan kallas "metodiskt solipsistiska" (som exemplifieras av Husserls 'transcendentala idealism' från *Idéen* 1913 och framåt, och av Carnaps 'fenomenalism' i *Der logische Aufbau der Welt* från 1928) kan antydast så här: Mitt transcendentala medvetande är det enda i sitt slag. Det finns inga andra jämställda med mitt. Det finns en objektiv värld, en värld som jag delar med andra, men den är ändå *min* värld i den bemärkelsen att den har mitt transcendentala medvetande som förutsättning.

Enligt den metodiska solipsismen finns bara *ett* transcendentalt medvetande, nämligen *mitt*, och det är inte instans av något allmänt (Nagel

93, kap. 2) såsom t.ex. en potatis faller under allmänbegreppet 'potatis'. Det *jag* som det härvidlag handlar om är den som tänker på eller uttalar teorin.

Men i det klassiska medvetandebegreppet upphävs det egna medvetandets unika ställning och man antar vad som kunde kallas *ontologisk jämställdhet* mellan olika medvetanden: Mitt fenomenella medvetande är bara ett av många som är jämställda med mitt. Världen, inklusive de andra subjekten, är fenomenellt given för mig. Även för den andre finns 'fenomen', precis lika verkliga som mina. Världen, inklusive jag, är fenomenellt given för den andre. Detta är en för mig fördold aspekt hos den andre. Men precis likadan är jag för den andre. Det fenomenella för mig är fördolt för den andre. Vi är jämställda, vi förhåller oss helt symmetriskt till varandra.

Är inte det självklart? Nej, flera moderna filosofer har velat förkasta det. Särskilt de som är influerade av Wittgenstein skulle säga att den ontologiska jämställdheten förutsätter 'Gudsperspektivet', vilket i det här fallet innebär att man tänker sig att man kan ställa sig utanför sig själv och samtidigt titta in i sitt eget och den andres medvetande. Och detta anses vara ett orimligt tänkesätt.

Är det säkert att 'Gudsperspektivet' måste bli inblandat på ett orimligt sätt i den ontologiska jämställdheten? Man kan därtill fråga: Vilka är gränserna för möjlig begreppsbildning? Finns det *eviga* sådana gränser? Vi måste också inse att ända sedan Adam och Eva tog tuggor av äpplet har det hört till människans artväsen att överskrida gränser och försöka bli som Gud. Katter jagar möss. Människor överskrider gränser. Ska vi förneka vårt artväsen? Varför bara vårt i så fall? Varför inte också katters? Kunde vi t.ex. kräva att katter skall bli vegetarianer (bli snällare mot möss)? Jag lägger nu dessa frågor åt sidan.

Detta var jämställdheten. Men den är inte ett antagande om full *fenomenell objektivitet*. Sådan uppnås genom att upphäva de fenomenella medvetandenas transcendentala position och göra dem *världsliga*: mitt och andras fenomen är *objektiva företeelser i världen*.

Då måste man direkt fråga: i *vilken* värld? Det kan inte vara 'fenomenvärlden', det måste vara en 'värld *bakom* fenomenen'. Här hamnar man ännu en gång i klassiska frågor som många 1900-talsfilosofer ansåg vara övervunna.

Detta var jämställdheten och världsligheten. Men det klassiska medvetandebegreppet tar ännu ett steg, det sista: mitt och andras fenomenella medvetandet ingår inte bara i världen utan i *naturen* – framförallt genom förbindelsen med våra kroppar. Vi får anta att *världen* kan omfatta mer än *naturen*. Världen har t.ex. sociala och historiska aspekter.



Men till naturen hör bl.a. levande organismer och deras hjärnor, och allt som kan vara delar av sådant, och allt som kan ha orsaksmässiga samband med sådant, och till denna klass av företeelser hör det fenomenella enligt det klassiska medvetandebegreppet. Därigenom öppnas möjligheten att betrakta det fenomenella som tillhörigt en organism eller något annat i naturen. Det fenomenella blir psykologiskt.

En viktig detalj i det här sammanhanget är att den världsliga tolkningen av medvetandet inte motsäger den transcendentala. Jag skall i denna skrift förhålla mig neutral till den senare. Men antagandet om medvetandets världslighet motsäger naturligtvis ståndpunkten att medvetandet *endast* är transcendentalt. Enligt Husserls och Carnaps ovan nämnda teorier har medvetandet både transcendentalt och världslig position (Husserl 1982, sekt. 53; Carnap 1967, sekt. 18–22, 64, 65).

2.4. *Definitionen av 'klassiskt medvetande'*. Jag har ovan bestämt vad jag menar med "det klassiska medvetandebegreppet". Det kan sammanfattas: (i) Medvetandet är fenomenellt. (ii) Det fenomenella tolkas som världsligt, knutet till en kropp (alltid?), dvs. som en naturföreteelse i vid mening.

Jag skall påpeka två saker om (ii): För det första har inte (ii) reduktionistisk innebörd, (ii) innebär t.ex. inte att medvetandet måste kunna reduceras till neurobiologi. För det andra tror jag visserligen inte att medvetandet kan skiljas från kroppen, men jag utesluter inte sådan skilsmässa i själva begreppet klassiskt medvetande.

Punkten (ii) kan bestämmas närmare på många vis, och bland dem ingår de gamla stridsfrågorna kring det psykofysiska problemet. Dem skall jag återkomma till. Men jag skall redan nu ange en mycket allmän bestämning av (ii). Den karakteriserar det klassiska medvetandebegreppet. Låt "*det maximala fenomenet*" för ett subjekt vid ett nu betyda *allt* fenomenellt för detta subjekt vid detta nu. Då gäller enligt klassiska medvetandebegreppet: (iii) Maximala fenomen är medvetandetillstånd i psykisk mening, dvs. *tillstånd hos naturföreteelser*.

Detta antagande är inte så triviale som det ser ut. Det anger att medvetandetillstånden kan lokaliseras i den fysikaliska tiden (kom ihåg att fenomenell tid inte är fysikalisk tid). Om relativitetsteorin är sann, måste de därför också kunna lokaliseras i det fysikaliska rummet (Russell 1927, Lockwood 1991).

Medvetandebegreppet enligt (i)–(iii) är "djuriskt". Det förutsätter inte att subjektet har språk, intellekt, självmedvetande, men sådant är inte heller uteslutet. Det mänskliga medvetandet är ett specialfall av det djuriska.

2.5. *Klassiska psykofysiska problemet.* Det klassiska medvetandebegreppet förutsätter att detta medvetande, på ett för oss ännu okänt sätt, är inbäddat i naturen, att det har en "plats i naturen". Frågan *hur* det är inbäddat, *vilken* "plats" det har, ställer det *klassiska psykofysiska problemet*. Det kan via (i)–(iii) preciseras till frågan "Vilken är det fenomenellas plats i naturen?", som jag kallar det "naturalistiska fenomenproblemet" (förkortat "nfp").

Vad kan man i nfp mena med "naturen"? Enligt ovan är det fenomenella oåtkomligt för naturvetenskapen. Det har därför *ingen* "plats" i naturen-som-den-beskrivs-av-naturvetenskapen. Denna natur kan inte vara den som avses i nfp, som måste handla om naturen-i-sig-själv. Visst är det problematiskt. Många filosofer skulle säga att det är 'metafysik', vilket det är rent ordenligt, det ligger *bortom fysiken*.

Man kan lätt inse att nfp är ett svårt problem. Nfp är ett sätt att precisera det som i anglosaxisk medvetandefilosofi kallas "the hard problem". Det är t.ex. svårt att begripa hur medvetandet förhåller sig till den värld av partiklar eller "strängar" som fysiken beskriver. Men det är också svårt att förstå hur medvetandet passar in i biologin. Varför har evolutionen lett till att vi är medvetna? Varför räcker det inte att vi betar oss så som vi gör? Skulle vi *inte kunna* bete oss så som vi gör om vi saknade medvetanden? Varför inte? Det sista är en mer befogad fråga än vad många ännu har insett.

2.6. *Andra klassiska problem.* Medvetandebegreppet enligt (i)–(iii) är förbundet med andra klassiska frågor än den psykofysiska, bland annat med de kunskapsteoretiska om *yttrevärlden* och *andras själsliv*: Hur kan vi från detta medvetande nå kunskap om världen utanför? Och hurdan är denna värld därute? Och hur kan vi nå kunskap om andras medvetanden?

Numera anser många att dessa frågor ställer skenproblem, och det blir till skäl att avfärda det klassiska medvetandebegreppet: vi behöver inte "nä ut" till världen och andra subjekt; vi är "redan från början därute" tillsammans med andra. Denna nutida uppfattning har särskilt influerats av Wittgensteins och Heideggers filosofier (men den har en historia som sträcker sig åtminstone tillbaka till Kants 'vederläggning av idealismen' i *Kritik der reinen Vernunft* från 1781). Man har t.ex. hävdad att det är orimligt att den andres medvetande skulle vara fördolt, dvs. att det är orimligt att vi alltid skulle kunna *tvivla* på den andres upplevelser. Kan vi tvivla på känslan hos ett barn som skrattar eller gråter? Vi kan inte tvivla så som vi kan tvivla på en begagnad-bil-försäljares uppriktighet.

Det finns emellertid nu en tendens till ytlighet och konventionalitet i den moderna avfärdande inställningen till klassiska begreppet. Kraften

hos klassisk filosofi är många gånger underskattad. Man säger om boxarmästare *they never come back*, de kommer aldrig tillbaka när de har förlorat. Stora filosofiska problem brukar däremot komma tillbaka.

Innan jag går in på det måste jag nämna ännu en sak. Det medvetandebegrepp som jag formulerat ovan kan visserligen artikuleras i akademiska termer, men det är inte självt *akademiskt*. Man behöver inte läsa något för att ha det. Begreppet innebär egentligen bara att vi i grunden är lika, att den andre kan titta tillbaka på mig i precis samma mening som jag kan titta på den andre, och att vi i detta är delar av naturen.

### 3. TANKEEXPERIMENT SOM STÖDJER DET KLASSISKA MEDVETANDEBEGREPPET

Nu skall jag utgå från en kritisk inställning till klassiska medvetandebegreppet. Jag antar att jag ännu inte vet om det är meningsfullt. Uppgiften nu är att börja om med det, försöka fixera det på nytt, och då pröva om det kan säkerställas mot de vanliga invändningarna i 1900-talets vetenskap och filosofi.

Ett sätt är att ställa problemet: hur skulle man kunna *skapa* ett medvetande, *syntetisera* det, i stället för att *analysera* det så som jag gjorde i föregående avsnitt? Analys och syntes kan vara två sätt att formulera ett och samma problem. Men syntesen har fördelen att den kan ges en särskilt konkret formulering. Antag att man ville skapa en *protes* för hjärnan. Det blir ett rent tankeexperiment:

3.1. *Hjärnprotesen*. Vi utgår från en i vanlig mening medveten varelse (människa, hund, katt, etc.) som vi kan kalla "A". Ur A urskiljs en del, *hjärnan*, som medvetandet är *primärt* beroende av. Jag skall strax förklara vad det betyder.

Vi har uppgiften att skapa en *hjärnprotes* åt A. En sådan kan vara *total* eller *partiell*, och den kan vara *perfekt* eller inte perfekt. En total hjärnprotes för A skall vara något som, efter det att hjärnan avlägsnats, opereras in i hennes skalle och som sedan förbindes med hennes kropp, bl.a. med ut- och ingående nerver, på det sätt som hennes hjärna var förbunden. En partiell protes ersätter på motsvarande sätt bara en del av hjärnan.

En (total eller partiell) hjärnprotes för A bibehåller A *psykiskt oförändrad* i något avseende. En *perfekt* protes bibehåller henne oförändrad i *alla* psykiska avseenden. Att hennes protes är *perfekt* innebär alltså att hon vaknar upp efter operationen och är *densamma* som före denna. Hon skall efter operationen fortsätta att leva sitt liv likadant som före denna. Ingen, varken hon själv eller någon annan, skall kunna märka någon

skillnad (dvs. så länge man inte röntgar hennes skalle eller på annat sätt tittar in i den.) I det icke perfekta fallet har denna fullständiga likhet ersatts av en svagare likhet.

Tankeexperimentet med den perfekta protesen har vissa teoretiska fördelar framför den icke perfekta. Den förra är enklast att specificera. Och för den förra kan man vara säker på att man inte bortsett från någon viktig psykisk aspekt. Därför skall jag i fortsättningen hålla mig till det perfekta fallet. Betraktat som syntesproblem involverar det uppgiften att syntetisera ett helt givet medvetande, i detta fall A:s.

Vi kan alltså ställa frågan: Hur skall en perfekt hjärnprotes utformas? Hur lik hjärnan måste en perfekt protes vara? Problemet består i att finna en sådan *likhetsrelation* mellan ursprunglig hjärna och protes. Med vad för *slags teori* skall detta problem lösas? Vi låter inte frågorna gälla detaljer utan principer.

Det här är ett tankeexperiment. Sådana utförs för att klargöra begrepp och problem. Det här kan användas för att klargöra det klassiska psykofysiska problemet och dess förutsättning: det klassiska medvetandebegreppet.

Vissa egenskaper hos A skall *bevaras* av protesen. För det första skall hon efter operationen vara densamma för sig själv, och för det andra skall hon vara densamma för andra. Det första betyder att det skall vara *likadant att vara A* efter som före operationen.

Protesen skall alltså uppfylla två villkor och dessa kan ges olika formuleringar, t.ex. (1) hon skall vara densamme från sin egen synpunkt, från förstapersonperspektivet; det skall vara likadant att *vara A* efter som före operationen, och (2) hon skall vara densamme från andras synpunkt, från tredjepersonperspektivet. De båda villkoren delar upp protesuppgiften i de två ”dimensioner” som jag nämnde i avsnitt 1. Vi kan tänka oss in i A:s situation före operationen och då kan vi söka finna ut vad hon rimligen bör kräva av protesen. Dessa krav får fixera villkoren (1) och (2).

Villkor (2) är lättast och vi kan börja med det: A skall förbli densamma för andra. Ingen annan skall kunna märka någon skillnad hos henne efter operationen. Hon skall ha samma blick, samma rörelsemönster, samma röst, och allmänt samma motoriska och intellektuella förmågor, samma minnen som andra kan konstatera, osv. Hur än andra testar henne kan ingen märka någon skillnad. I detta innefattas i det mänskliga fallet också eventuellt ’filosofiskt beteende’. Om A förut har varit benägen att beskriva sina ’fenomen’ på ett särskilt sätt, så kommer hon att beskriva dem på samma sätt också efter operationen om villkoret (2) är uppfyllt, och i det innefattas att hon kommer att svara att hon är vid medvetande om någon fråga.

Till villkor (1): Vi kan inse att A bör kräva att hon efter operationen skall vakna upp på samma sätt som efter en mer ordinär operation, t.ex. en blindtarmsoperation. Men vad innebär egentligen det? Ovan har jag gett svaret: det skall vara likadant *att vara* A efter som före operationen. Vad innebär då *det*? Man kan svara något i stil med: vid hennes uppvaknande skall både världen och hennes inre finnas till, eller te sig, för henne på väsentligen samma sätt som när hon sövdes ner (dvs. bortsett från att föremål och personer kan ha flyttat sig och genomgått vanliga förändringar, och att hon själv känner sig omtöcknad när hon vaknar upp, etc.). Det är klart att det medvetandebegrepp som det här gäller måste vara det *fenomenella*. Det gäller ju det som "ter sig", "varandet" eller hur det skall uttryckas.

Vidare är det klart att det gäller det fenomenella utan inskränkning. Protesen skall bevara hennes fenomenella i *alla* sina aspekter. Den skall inte bara bevara sådant som tankar, inre monologer, känslor, stämningar, utan även t.ex. varseblivningar. Och inte bara varseblivningar som psykologiska processer i trång mening, utan även det varseblivna så som det varseblives, alltså världen så som den finns till för henne. Protesen skall vara perfekt, och det betyder att hon efter operationen skall vakna upp i *samma värld* som före, vilket bl.a. innebär att hon efter uppvaknandet skall befinna sig i världen på samma sätt som förut. Det inkluderar alla meningsaspekter.

Det blir på så vis klart att (1) avser hela A:s fenomenella medvetande. Men detta skall vara förbundet med protesen, och måste följaktligen betraktas som en *objektiv* företeelse i *naturen*. Det betyder: villkor (1) handlar om A:s medvetande i den *klassiska* meningen. Det är detta medvetande som måste bevaras av en perfekt protes.

Ytterligare en sak måste nämnas: A måste kräva att den som vaknar efter operationen är *just hon själv*, dvs. hennes *personliga identitet* skall bevaras av protesen. Men vad betyder det? Räcker det att den person som vaknar är *likadan* som hon själv var före, eller kräver identiteten mer? Krävs det att den som vaknar i någon starkare mening är *samma* person som hon själv? Vad vore då skillnaden mellan *likadan* och *samma*? Denna svåra fråga gäller ett problem som har en lång historia, och några förnekar att det är meningsfullt. En svårighet är att många försök till preciseringar av detta begrepp om 'identitet' tycks hamna i paradoxen att ett subjekt X kan vara 'identiskt' med Y och Z som inte är 'identiska' med varandra. Jag skall inte här gå in mer på den personliga identitetens problem. Men jag skall betrakta uppfyllandet av den personliga identiteten, vad den än är, som en aspekt av villkor (1).

Nu har jag kallat det här ett "tankeexperiment". Den totala hjärn-

protesen kommer nog aldrig att realiseras, men det innebär inte att den partiella måste förbli omöjlig. Genom den medicinska teknologins utveckling kommer mer och mer avancerade, och mer och mer omfattande, *neurala proteser* att inopereras i patienters nervsystem, även i deras hjärnor. De problem som jag här beskriver kommer antagligen att aktualiseras i framtiden. Den totala hjärnprotesen är hur som helst användbar för filosofiska syften.

3.2. *Stackars Ada*. För att se vad det ovanstående handlar om, kan vi titta på ett konkret exempel. Vi låter A vara en människa, eftersom vi människor bäst känner människor. A = Ada, en äldre kvinna. Anta att vi andra känner Ada. Vi kan i många fall avgöra vad Ada upplever. Ada är arg, det kan vi inte tvivla på, hon har tandvärk, inget tvivel om det heller, osv. Här har vi sådana fall för vilka den klassiska frågan om 'andras själsliv' kan framstå som ett skenproblem, och i en viss bemärkelse också är det. Observera vad det beror på: det gäller sådana vanliga fall för vilka vi lärt oss det vanliga språkets psykologiska ord.

För att visa vad som menas med "primärt beroende" skall jag jämföra hjärnvariationer med några andra kroppsliga variationer. Antag att A tappar alla tänder och skaffar sig löständer; sedan måste hennes ena ben amputeras och det ersätts av en protes; så får hon ett svårt hjärtfel och hennes hjärta måste bytas ut mot ett konstgjort. När hon kommer hem efter dessa operationer, kan vi känna igen henne som samma kvinna som förut – det antar vi. (Ytterligare ett antagande som inte är så viktigt, men som gör resonemanget likformigt: hennes proteser är så avancerade att de har syntetiska nerver som blir inkopplade i hennes nervsystem; hon har därför efter operationen fortfarande förnimmelser i de delar av kroppen som blivit ersatta av proteserna.)

Sådana förändringar har lämnat henne 'filosofiskt oförändrad'. Vi kan bedöma hennes känslor och förnimmelser på samma sätt som förut. Vi kan t.ex. inte tvivla på att hon fortfarande är en medveten varelse. Löständer, ben- och hjärtprotes gör ingen skillnad för tillämpligheten av vanliga psykologiska ord *om* henne, och *av* henne själv. Även om det är ovanligt att ha ben- eller hjärtprotes, så är dessa situationer ändå 'vanliga' i bemärkelsen: i dem kan de vanliga psykologiska orden användas på vanligt sätt.

Därpå förlorar Ada hörseln, och därför monterar kirurger in elektroniska chips i hennes inneröron. Hon får på så vis tillbaka hörseln. Så blir hon blind, men kirurger gör henne seende igen genom att ersätta hennes näthinnor med elektroniska chips. Även efter dessa operationen kommer hon hem och är samma Ada som förut. Även om hon nu är ovanligt

utrustad är hon fortfarande ett sådant 'vanligt fall' för vilket vi kan använda vanliga psykologiska ord på det vanliga sättet.

Sedan fortsätter Adas olyckor. Hon drabbas av stroke och får hjärnskador. Hjärnkirurg byter därför ut skadad hjärnvävnad mot ett elektroniskt chip. Det blir alltså en *partiell* hjärnprotes. Anta att hon kommer hem även efter denna operation och verkar vara som vanligt. Men är det säkert att hon är det? Är *detta* ett 'vanligt fall'?

Vi antar alltså att hon är densamma från vårt tredjepersonperspektiv. Hur är det då för henne själv? Finns det *alls någon där*? Kan hon ha blivit förvandlad till *zombie*, dvs. en varelse som beter sig som om hon har ett medvetande, men som inte har det? En sådan zombie är ett levande lik, men det märks inte utifrån. I detta fall antar vi att hon är likadan som förut ur tredjepersonperspektivet. Om hon då är zombie, är hon *zombiesk dubbelgångare* till sitt forna jag. Här kommer frågan om 'andras själsliv' igen. (Eller gör den inte det? Är det något fel på zombiebegreppet? Vi kunde ta itu med den frågan genom detta exempel.) Vi kan inte genom att fråga henne få veta om hon har blivit zombie. Även om hon blivit zombie kommer hon att säga att hon är vid medvetande, dvs. om (2) är uppfyllt.

Det här protesfallet skiljer sig från de tidigare nämnda, och anledningen är att medvetandet är *primärt* beroende av *hjärnan*. Medvetandet är beroende av andra delar av kroppen än hjärnan, men inte på samma sätt som av hjärnan. Vi tror inte att en tand-, ben- eller hjärtprotes kan göra en patient till zombie – det ingår i moderna världsbilden. Motsvarande gäller proteser i perifera delar av nervsystemet, som t.ex. sinnesorganen. Vi tror inte att en öron-, eller ögonprotes etc. kan skapa en zombie. Vi kan dock inte helt säkert utesluta möjligheten att något antagande av detta slag är falskt. Vi vet inte exakt vilka delar av organismen som det psykiska är primärt beroende av, vi vet inte exakt hur zombieriskerna är distribuerade. Det här betyder att vi inte vet var de 'vanliga fallen' har sina gränser.

Ada hade själv funderat på zombiemöjligheten innan hon gick med på hjärnoperationen. Hon hade tänkt: "Kirurgerna försäkrar mig att jag efter operationen kommer att bete mig likadant som förut, vara likadan för andra. Är det därför säkert att jag alls kommer att vakna upp efter operationen?". Detta hade oroat henne först, men sedan hade hon gjort bedömningen att en så liten neural protes som det gällde i detta fall, inte kunde innebära en zombierisk. Kunde hon ha tagit miste? En liten neural protes torde ge mindre risk än en stor. Ändå är det svårt att närmare bedöma riskerna. Gränsfallet är den totala hjärnprotesen som måste vara mest riskabel. Den ställer problemet på sin spets, och är därför bra som filosofiskt tankeexperiment.

Vi antar alltså att Ada nu råkar ut för en mycket värre hjärnsjukdom än förra gången. Hjärnkirurgerna säger ”Var lugn! Det här fixar vi också. Vi byter ut rubbet! Vi ersätter hela din hjärna med en total protes. Och den är så bra att ingen av dina nära och kära kommer att märka någon skillnad på dig när du kommer hem efter operationen.” – ”Hur blir det då för mig själv?” undrar A. ”Det hjälper inte mig att andra tycker att jag vaknar upp som mitt vanliga jag efter operationen. Kommer *jag* att vakna upp? Kommer *någon* *alls* att vakna upp i min kropp efteråt?”. Det där oroar Ada, och hon kan inte få frid som förra gången.

Vi kan slutligen anta att vetenskapen och filosofin vid detta tillfälle är splittrade i protesfrågan. Det finns olika konstruktionsprinciper för hjärnproteser, principer som representerar olika vetenskapliga och filosofiska ståndpunkter. Auktoriteterna strider inbördes. Ada kan därför inte lita på dem. Hon måste tänka själv och själv välja ett alternativ. Hennes problem är: Hur skall en perfekt hjärnprotes utformas? På vad för *slags teori* kan denna protesteknologi baseras? Frågan gäller inte detaljer utan allmänna principer. Det problemet kan användas av oss som utgångspunkt för medvetandefilosofin. Varför välja just denna utgångspunkt? Svar: därför att det i denna inte går att undkomma medvetandefilosofins stora problem.

3.3. *Slutsatser av detta avsnitt.* Ovan blev det klart att villkoret (1) handlar om A:s medvetande i den ovan angivna *klassiska* meningen, alltså enligt (i)–(iii) i avsnitt 2.4. Det är detta medvetande som måste bevaras av en perfekt protes. Men för att kunna skapa en perfekt protes måste man förstå hur det klassiska medvetandet hänger ihop med materia, det krävs att man kan ta itu med det klassiska psykofysiska problemet. Problemet att utforma den perfekta protesen är alltså ett specialfall av klassiska psykofysiska problemet i meningen *nfp*, som jag gav i 2.5. Men för att kunna lösa det förra krävs en hel teori för det senare.

Av detta följer omedelbart två slutsatser. För det första: *om* tankeexperimentet med hjärnprotesen är meningsfullt, så är också det klassiska medvetandebegreppet och dess psykofysiska problem meningsfulla. Dvs., om klassiska medvetandefilosofins frågor vore meningslösa, vilket Gilbert Ryle hävdade att de är, så vore det t.ex. meningslöst för Ada att fråga före protesoperationen om hon skulle vakna efteråt. För det andra: Vi har goda skäl att anta *att* tankeexperimentet är meningsfullt. Experimentets enda ’filosofiska’ förutsättning är att man kan tala om att en person vaknar efter en operation och då är densamma som före.

Vidare: Uppgiften att skapa en protes som uppfyller (2) är av ett slag som kan behandlas av disciplinen *artificiell intelligens* (AI) eller annan



känd vetenskap. Men (1) ger en uppgift av *väsentligen* annat slag, nämligen att åstadkomma *artificellt medvetande* och endast detta kräver en lösning av klassiska psykofysiska problemet. AI kan inte lösa detta. Men då återstår frågan: Hur skall man skapa ett artificiellt medvetande? Det enda riktiga svaret på frågan är att vi inte kan ge ett svar. Och det beror inte på en tillfällig brist hos vetenskapen, utan på en brist i hela den vetenskapliga tradition som inleddes för 400 år sedan av Galilei och som vi ännu ingår i. Denna typ av vetenskap *kan inte* ge ett svar. Det skall jag emellertid inte gå in på i denna artikel.

#### 4. MEDVETANDEBEGREPPET OCH 1900-TALET S IDÉER

Ovan har jag formulerat det klassiska medvetandebegreppet och dess psykofysiska problem, och jag har med tankeexperimenten i avsnitt 3 försvarat deras meningsfullhet. Vad har detta meningsresultat för intresse? Man kan svara att det visar att vi fortfarande har 1600-talets filosofiska problem. Men jag har inte nämnt några lösningsförslag här, och någon kunde fråga vad det är för intressant med enbart meningsfullheten. Jag skall därför ge ett lite längre svar:

Medvetandefilosofin är ett område i modern filosofi som producerar mycket textmassa, och i detta finns många idéer, bland annat de klassiska som jag resonerat om här. Flera nutida filosofer betraktar det klassiska medvetandebegreppet som meningsfullt, men än fler gör det inte. Det senare sammanhänger med sista halvseklets filosofihistoria. Min erfarenhet är att det nu många gånger är svårt att ens föra ett samtal om klassisk medvetandefilosofi med filosofer, det gäller både "anglosaxiska" och "kontinentala" sådana. Därför kan det vara värt att försöka artikulera vad saken gäller.

Vi kan också se vidare historiskt på ämnet. Under flera århundraden före 1900-talet betraktades det klassiska begreppet som relativt oproblematiskt. Detta är det medvetandebegrepp som präglade t.ex. 1600-talets filosofi, fastän det inte uttrycktes så som här. Det accepterades även av åtskilliga filosofer från förra halvan av 1900-talet, bl.a. av de analytiska filosoferna från denna tid (B. Russell, C.D. Broad osv.). Och Husserl såg visserligen inte begreppet enligt (i)–(iii) i 2.4 ovan som *filosofi* i den stränga mening som var hans, men han ansåg att det var den *psykologiska* vetenskapens objekt.

Nu är det annorlunda. Genom framförallt den mångförgrenade *behavioristiska* traditionen har stora delar av den akademiska psykologin blivit till något annat än vad t.ex. Husserl tänkte sig. Under 1900-talet har det skett en *omdefinition av psykologins objekt*, och delvis utan att de

inblandade har förstått det. Behaviorismen har grenar åt många håll, bl.a. åt håll som kallas "anti-behavioristiska", som t.ex. kognitionsvetenskapen, vissa teorier inom AI-forskning, och den s. k. "funktionalismen" i filosofin, etc. Det har lett till en förskjutning och förväxling av ords innebörd. När man nu i akademiska sammanhang använder ett ord som "medvetande" menar man ofta något annat än vad man gjorde för hundra år sedan, men ändå vill man säga något om de gamla teorierna. Då sker en förväxling av grundläggande kategorier, och det är en av orsakerna till den förvirring som präglar nutida medvetandefilosofi. Det är bl.a. en av orsakerna till att funktionalismen var huvudspåret i anglosaxisk medvetandefilosofi under många år. Det är också orsak till den vanliga missuppfattningen, i både nutida akademisk teori och populärkultur, att AI skulle ha något med artificiellt *medvetande* att göra. Skillnaden mellan AI och artificiellt medvetande antyddes dock av Alan Turing i den berömda artikeln från 1950.

Jämförelsevis få akademiska filosofer har under de senaste femtio åren försvarat det klassiska begreppet. Några har dock gjort det, t.ex. Thomas Nagel. De senaste 10 åren har också varit något annorlunda och bättre i det här avseendet än de 40 föregående.

En vanlig kritik av (i) i 2.4 är följande idé inom naturvetenskap och behavioristisk psykologi: "Det är inte *vetenskapens uppgift* att ta befattning med medvetandet. När vetenskapen beskriver människor och andra medvetna varelser, så måste den hålla sig till *objektiva fakta*, dvs. till sådant som kan observeras och mätas utifrån". Detta är problematiskt. Vad är t.ex. ett objektivt faktum? Dock är påståendet ovan på ett sätt riktigt, nämligen såtillvida att det faktiskt är så som vetenskap har bedrivits inom den fyrahundraåriga naturvetenskapliga tradition som inleddes av Galilei i början av 1600-talet. Detta slag av vetenskap har begränsat sig till "uppgifter" av detta slag, vilket bl.a. innebär att detta slag av vetenskap strikt har begränsat sig till den *naturliga inställningen*.

Mycket av psykologin kan hålla sig inom den galileiska traditionens objektivitet. Behaviorismen, med alla sina förgreningar, har upphöjt denna position till ett ideal och ofta hävdad att den är en nödvändighet. Vi måste också erkänna att den *fungerar* i många sammanhang inom vilka psykologi tillämpas, t.ex. i den omfattande verksamheten med test och manipulation av personer.

En del av 1900-talets anglosaxiskt filosofiska kritik av klassisk medvetandefilosofi består av försök att filosofiskt legitimera den nu nämnda "vetenskapligt objektiva" synpunkten. Avsnitt 3 bemöter sådan kritik, och ger därmed skäl att upphäva psykologins omdefinition. Protesproblemet är ett exempel på ett vetenskapligt problem för vilket den galileiska begränsningen *inte* fungerar.

Man kunde också använda exemplet i avsnitt 3 för att bemöta andra filosofiska kritiker av klassisk medvetandefilosofi, t.ex. Heideggers kritik av Descartes i *Sein und Zeit* från 1927, Ryles dito i *The Concept of Mind* 1949, och Wittgensteins postumt utgivna verk, särskilt *Philosophische Untersuchungen* 1953. Dessa kritiker drabbar inte de klassiska idéerna när de framställs som i exemplet ovan.

#### LITTERATUR

- Carnap, R. 1967. *The Logical Structure of the World*. London.  
Descartes, R. 1953. *Betraktelser över den första filosofin*. I *Valda skrifter*. Stockholm.  
Heidegger, M. 1981. *Varat och tiden*. Lund 1981  
Husserl, E. 1982. *Ideas*. First Book. Övers. F. Kersten. London.  
Kant, I. 1998. *Critique of Pure Reason*. Övers. Guyer & Wood. Cambridge.  
Lockwood, M. 1991. *Mind, Brain & the Quantum*. Oxford.  
Nagel, T. 1993. *Utsikten från ingenstans*. Nora.  
Russell, B. 1927. *The Analysis of Matter*. New York.  
Ryle, G. 1963. *The Concept of Mind*. London.  
Turing, A. 1950. "Computing Machinery and Intelligence". *Mind* LIX. No. 236.  
Wittgenstein, L. 1962. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Stockholm.  
Wittgenstein, L. 1978. *Filosofiska undersökningar*. Stockholm.

## Recensioner

### *Panopticon*

Jeremy Bentham, övers. Frans Lundgren

Nya Doxa 2002. 178 s. ISBN 91-578-0413-3

År 1786 hälsade Jeremy Bentham på sin bror Samuel som arbetade för furst Potemkin i Vitryssland. Brodern hade där ordnat arbetarnas olika verkstäder så att de var belägna runt en centralt placerad förmans rum. Förmannen hade alltså ständig överblick över dem alla, men de var åtskilda från varandra. I den samling brev som utgör *Panopticon* är avsikten att utveckla denna sorts inrättning till perfektion. Vilka proportioner projektet får i Benthams händer framgår av arbetets titelblad. Skriften sägs innehålla: "Idén för en ny konstruktionsprincip, tillämpbar på varje slags inrättning där personer skall hållas under övervakning, och särskilt på förbättringsinrättningar, fängelser, fattighus, sjukhus, verkstäder, manufaktur, hospital, arbetsinrättningar, dårhus och skolor, med en plan för driften anpassad till principen." Bentham griper sig arbetet an med gusto och konsekvens. Huvuddelen av arbetet koncentreras på utformningen av det perfekta fängelset, en inrättning som till den lägsta kostnaden eller till och med vinst kan garantera säkert förvar av brottslingar under drägliga former för såväl inhysta som väktare.

Själva idén om fängelsestraff var vid den här tiden rätt ny. Tanken att detta nya straff som ju skyddade samhället från brottslingar också kunde erbjuda möjligheter till reform av dem, och därutöver drivas med vinst eller i vart fall minimera kostnaderna, var som klippt och skuren för Bentham. Tidigare hade fängelserna sett helt annorlunda ut. På fängelser förvarade man normalt vittnen och brottslingar i väntan på rättegång samt gäldenärer, för att deras fordringsägare skulle vara säkra på att de inte schappade innan skulden var reglerad. Fångarna kunde bo på fängelset med sina familjer och upprätthöll i stort sin vanliga livsföring. Som straff utmättes vanligen skam- och kroppsstraff eller deportering. Men Bentham ville här som i andra avseenden verka för det nya och

radikala. Han ville utforma det perfekta moderna fängelset, med reform av fångar och en sund ekonomi och utan onödigt lidande. Faktum är att han inte nöjde sig med att ge en detaljerad skiss av inrättningen; han gjorde sitt bästa för få till stånd uppförandet av ett perfekt övervakningsfängelse där han dessutom själv ville ha positionen som chefsövervakare. Detta kliv från teori till praktik gick dock i stöpet. Benthams panoptikon blev aldrig byggt. Dessa och andra bakgrundsupplysningar får man i översättaren Frans Lundgrens förord.

Bentham har i vissa kretsar länge fått spela rollen som ett av det så kallade "moderna projektets" mönstermonster: han var mannen som ansåg att *ändamålet helgade medlen* och hävdade den själlösa doktrinen att det enda som spelade roll var *största möjliga lycka åt största möjliga antal*, han hade en *instrumentell människosyn*, var en *rå hedonist*, han menade att man borde *kalkylera* fram det riktiga handlingssättet, han gjorde sig, i och med *Panopticon* till *disciplinens och kontrollsamhällets* främste förespråkare, och så vidare. Han försvarade kort sagt allt detta som har lett fram till förtyck och storebrorssamhällen utan respekt för individer och deras autonomi, sägs det. Men det är också sant att han var konsekvent radikal, och vägrade ta hänsyn till sådant han efter övervägande uppfattade som grundlösa fördomar. Så det finns liksom en ond och en god version av Bentham: den instrumentella människosynens galne vetenskapsman och radikalen i kamp mot förlegade fördomar. Själv har jag alltid haft lättare att se den goda versionen i hans skrifter. Faktum är att jag har betraktat den onda versionen som ett falsarium. Bentham var förvisso kompromisslös utilitarist, men *det* är ju inte så farligt, har jag tänkt. *Panopticon* är en text som stundtals fått mig att vackla i mitt förhållandevis harmoniska förhållande till honom. Kanske finns det ett korn av sanning i bilden av Bentham som tokig nyttomaniker. Faktum är att man undrar om han var riktigt klok när han skrev *Panopticon*.

I ett avseende är det helt klart att tiden har sprungit ifrån Benthams arbete: de formidabla svårigheterna med att praktiskt åstadkomma övervakning, något som Bentham ägnar mycket tankekraft åt, har övervunnits: övervakning är inte längre ett besvärligt tekniskt problem. Frågan om i vilken utsträckning samhället bör övervaka brottslingar, kroppsligt och mentalt sjuka, arbetare, elever och studenter är levande. Diskussioner om övervakningens för- och nackdelar förs ständigt inom olika områden. Intressant nog diskuterar man framför allt något som Bentham är helt okänslig för: den personliga integriteten. Inte någonsans i *Panopticon* diskuteras detta som ett problem. Överhuvudtaget är Benthams skrift upptråkande befriad från olika slags högre omsorger. Vikt ges uteslutande åt jordnära omsorger som exempelvis de om eko-

nomisk effektivitet, rättssäkerhet, minimering av fångars och andras lidande och tillskapande av framtida livsmöjligheter för fångar. I diskussionen om skolan som lämplig övervakningsinstitution tar han upp oron att ”den liberala andan och kraften hos en fri medborgare [...] skulle ersättas med den mekaniska disciplinen hos en soldat eller allvaret hos en munk” om eleverna sattes i isolerade celler under ständig övervakning av en nitisk lärare under hela sin skolgång. Han svar är (med en formulering som väl får läggas till standarduppsättningen av Benthamcitaten en bildad människa bör kunna svänga sig med): ”Kalla dem soldater, kalla dem munkar, kalla dem apparater: om de bara var lyckliga som sådana skulle jag inte bry mig.”

Så frågan för Bentham är helt enkelt om samhällets medborgare blir lyckligare om fler institutioner drivs enligt övervakningens princip. Även om han inte explicit diskuterar saken måste man nog tillskriva honom den dubiösa uppfattningen att alla utom de allra mest inpiskade skurkarna och lättningarna visar sina allra bästa sidor om de är ständigt underställda en övervakande makt, annars blir hans utilitaristiska entusiasm inför projektet obegriplig. Antagandet är att den övervakade avstår från dumheter som skulle ha skadat honom själv och detta leder till lycka eller i vart fall lindrat lidande. Han ger som sagt inga argument för denna uppfattning. Redan det är en allvarlig brist i försvaret av panopticoninstitutionerna. Jag får ett starkt intryck av att Bentham har låtit sig ryckas med dels av det nymodiga fängelsestraffets fördelar jämfört med andra straff, i synnerhet kroppsstraff och deportering, och dels av de stimulerande logistiska, arkitektoniska, tekniska och ekonomiska problem som själva övervakningsbyggnadens utformning erbjuder. Det var kanske bara allt för lätt att i entusiasmen över dessa intellektuella utmaningar fästa allt för liten vikt vid den psykologi projektets gynn samma utfall förutsatte.

Man kan undra om Bentham egentligen var någon vidare psykolog. Ta hans lösning av ett grundproblem för hela idén: vem ska vakta alla fångar, sjuka, elever och arbetare? Vem är lämplig och vem vill ha jobbet? Bentham rekommenderar för fängelsets del att en man med familj bör inneha tjänsten som chefsövervakare. Chefsövervakaren och hans familj ska bo i det centralt belägna övervakningsrummet från vilket man kan se in i alla fångars celler. Men vem skulle vilja bo helt omgiven av hundratals fångar? Bentham hyser inga sådana tvivel. Så här målar han upp det hela:

En mycket betydelsefull punkt är att utrymmet som tilldelas vaktrummet är tillräckligt för att avpassa det för en fullständig och ständig bostad för den förste övervakaren eller föreståndaren och dennes familj. Ju större familjen är

desto bättre, eftersom det på detta sätt faktiskt kommer att finnas lika många övervakare som det finns familjemedlemmar, trots att bara en betalas för det. Varken tillsägelseerna från övervakaren själv eller något intresse som de kan, eller inte kan, känna för det reguljära utförandet av hans plikt skulle vara nödvändigt för att ge dem tillräckliga motiv för uppgiften. Då de ofta befinner sig avskiljda från alla andra ting, kommer de vid varje tillfälligt uppehåll i sina vanliga sysslor naturligen och på ett oundvikligt sätt att rikta sin blick i enlighet med detta syfte. Detta kommer i deras fall att ersätta den stora och ständiga tillgången på underhållning för de stillasittande och sysslolösa i städerna – betraktande genom fönsterrutan. Anblicken skulle trots att den är begränsad vara mycket omväxlande och således kanske inte helst sakna intresse.

(För en gångs skull tycker jag att det missbrukade epitetet ”kafkaesk” är på pricken. Kafka var ju jurist. Hade han läst och inspirerats av Bentham?) Det slående i citatet är dels den insiktslösa tron att det är kul att titta på isolerade fångar, som just på grund av övervakningen inte kan förväntas göra något intressant, vilket ju för övrigt är en huvudpoäng med hela övervakningen. Dels är det slående vilken ständigt alert känsla Bentham har för det ekonomiska perspektivet och varje sparad shilling.

Det är nog också de organisatoriska och ekonomiska aspekterna av projektet som framstår som intressantast i detta klaustrofobiska verk. Men även de är en smula tokiga. Bentham tänkte sig att chefsövervakaren skulle arrendera sitt fängelse och sin position. Detta på livstid och kontraktet skulle endast kunna sägas upp av arrendatorn. Varför? Jo, eftersom chefsövervakaren därmed blir omöjlig att avsätta – så har han enligt Bentham inget att vinna på att dölja eventuella misstag eller missförhållanden. Han kan spela med öppna kort eftersom han sitter så säkert i sadeln. Alla chefsövervakare kan därmed frimodigt och utan hinder lära av varandras misstag. Bentham bortser här helt ifrån att även en chefsövervakare kan måna om sitt rykte och sin heder och alltså ha helt andra skäl än rädslan att förlora jobbet för att dölja sin grymhet eller klumpighet. Detta leder in på den gamla frågan om vem som övervakar övervakaren. Benthams lösning är att allmänheten sköter detta. Chefsövervakaren inte har alltså *ex hypotesi* inte något att dölja, men han skall också låta dörren stå öppen för en nyfiken allmänhet som skall kunna titta in för att även de underhållas av de övervakade fångarna och hela panopticonspektaklet. Bentham förutser att detta blir ett populärt nöje och att alltså kontrollen av övervakaren utförs effektivt och gratis. Så chefsövervakaren lever alltså med en familj (ju större desto bättre) helt omgiven av isolerade fångar i ett rum där en nyfiken allmänhet, vars högre syfte är att kontrollera att han sköter sig, är i princip ständigt närvarande. Bentham ville själv leva så, han eftersträvade ju posten som den förste

chefsövervakaren i det första panopticonet. Jag tror att om någon skulle uthärdat detta så vore det Bentham. Själv skulle jag inte för allt smör i Småland åta mig ett sådant jobb. Det för oss in på frågan vad övervakaren kunde tjäna på sitt värv. Förutom en avgift från samhället för varje fånge skulle övervakaren fritt exploatera dem. Fångarna kunde sättas i arbete och det de tjänade kunde sedan kanaliseras mer i övervakarens fickor eftersom han skulle ha monopol på handel med fångarna. Fri prissättning och totalt monopol på allt som fångarna kunde tänkas vilja köpa. Fångarna har inget att vinna på att lata sig, det bästa valet är att hålla god min i elakt spel och låta sig exploateras: alternativet är att inte kunna skaffa sig någon extra lyx. Fast Bentham ser det inte som ett elakt spel. Det är en ren effektivitetsfråga. Men om fångarna är helt i händerna på övervakaren, kommer de inte att fara illa? Vem bryr sig om deras väl och ve? Benthams svar är att övervakaren gör det. Denne ska nämligen vara skyldig att betala en viss avgift till samhället för varje död fånge. Det kommer då – givet en lämplig storlek på avgiften – att ligga i hans intresse att hålla dem vid liv och därmed i någon mån vid god vigör. Ja, och så fortsätter det. Det är ett konsekvent resonemang om egenintresset satt i det allmännas tjänst som ledmotiv. Bentham tro att de inblandade personerna verkligen skulle agera som rationella aktörer i förhållandevis enkla beslutssituationer där belöningarna är lust eller pengar är stark.

När det gäller fängelser finns det ändå några fördelar med Benthams projekt, till exempel att ersätta andra grymmare kontrollmetoder som hand- och fotfängsel med övervakning. Men när det gäller skolor så är läget ett annat, där är det svårt att se fördelarna. (Det finns ett undantag, en poäng som Bentham framhåller är att problemet med fuskande elever skulle upphöra. Den optimala tentamenssalen är så klart utformad enligt Benthams princip.) Här är några citat om övervakningsskolan.

Angående de som har sina barn på internatskola:

Om ni har gått så långt har ni tagit det avgörande steget: ni kan också stänga in dem i övervakningsinrättningar och där göra det ni önskar med dem. Ni behöver aldrig missunna föräldrarna *en titt bakom gardinen* från lärarens rum. Där kan de så ofta de vill se sina barn blomstra och lära sig om det skulle tillfredsställa dem, utan att störa verksamheten eller inverka menligt på ordningen.

Om skolans sociala roll:

Vilken fördel som kan vinnas genom byggandet av en internatskola för unga kvinnor enligt denna princip – och med vilken ivrighet gentlemän som är nyfikna i sådana frågor skulle flockas vid en sådan skola för att välja sig fruar – är alltför uppenbar för att understryka.



Om vad vi kan lära av att ha barn i övervakningsanstalter:

Vi har fått det berättat någonstans om en Egyptisk kung ... som ville upptäcka det förlorade ursprunget till språket och planerade att föda upp två barn ... skilda redan vid födseln från allt umgänge med resten av mänskligheten [...] En övervakningsinrättning till vilken en uppsättning barn hade överförs vid födseln skulle göra åtskilliga, betydligt mer intressanta experiment möjliga. Vad skulle ni säga om ett *hittebarnshem* efter denna princip?

Ja, var då Bentham riktigt klok? Det beror på vad man menar med "klok" och "riktigt". Han framstår i vart fall som en mycket ovanlig person. Tack och lov, får man säga. Men man måste för att göra Bentham rättvisa också ta fasta på vilka konsekvenser han trodde att ett konsekvent övervakningssamhälle skulle leda till: "Reformerad moral – bevarad hälsa – stärkta näringar – utvidgad undervisning – lättande av de allmänna bördorna – ekonomin placerad som vore det på en klippa – fattigvårdslagstiftningens gordiska knut, inte avhuggen utan uppknuten – allt genom en enkel arkitektonisk idé." Det låter ju inte så dumt.

BJÖRN ERIKSSON

*Doxologi. En essä om kunskap*

Mats Rosengren. Rethor förlag 2002. 110 s. ISBN 91-974078-2-8

Är det fullständigt fel att tala om kunskapsteori som en form av epistemologi, vad skulle vinnas på att byta den termen mot doxologi? Med utgångspunkt i de antika termerna *episteme* och *doxa* tar oss göteborgsfilosofen och SCASS-forskaren Mats Rosengren med på en kunskapsteoretisk vandring.

Vandringen startar, naturligt nog, hos de antika sofisterna. Protagoras' *homo mensura*-sats, "människan är alltings mått", får bli den fond mot vilken den kunskapsteoretiska diskussionen förs. Att det är just vi människor som uppfattar, förhåller oss och mäter (eller konstruerar maskiner som mäter åt oss), och därmed skaffar oss kunskap om vår omgivande verklighet föranleder Rosengren att tala om "vår mänskliga kunskap" hellre än Kunskap, Fakta eller Sanning. Genom att vända på värderingen av termerna i den klassiska motsättningen mellan *doxa* – vad vi tror om världen och oss själva, och *episteme* – hur det egentligen ligger till, försöker han som motsats till en epistemisk fundamentalism formulera en annan slags kunskapslära – en *doxologi*. "Vad doxologin säger är blott att dessa skillnader [t.ex. mellan att veta och att tro] måste förstås som inneslutna i vår mänskliga kunskap och värld. De varken har

eller kan ha sin orsak, måttstock eller legitimitet någon annan stans än i en mänsklig, det vill säga av människor skapad, *doxa*” (s. 11).

Vilket är då det mått som människan mäter med? Jo med vår ordförståelse, som den uttrycks i den antika termen *logos*. Termen refererar till ett antal entiteter som vi idag har skilda benämningar för: ord, språk, tanke, sambandet tanke-språk; ett exempel på det senare hittar vi i Johannes-evangeliets första mening: ”I begynnelsen var Ordet [*logos*]”. Vi finner *logos* som etymologisk rot till såväl det nysvenska ’logik’ som till ’lexikon’. Rosengren citerar ett berömt stycke ur Aristoteles *Politiken* där det slås fast att det som skiljer människan från djuren är vår ordförståelse, och att vi med den kan avgöra inte främst vad som är rätt och fel utan vad som är gott och ont, vilket är grunden för all mänsklig gemensambildning. Därmed är första stenen i grunden lagd för bokens mest centrala avsnitt, ”Retoriken som doxologiskt verktyg”.

Det här kan tyckas vara tämligen okontroversiellt idag, med t.ex. den inom samtliga vetenskapliga discipliner accepterade språkberoende perspektivism som gått under samlingsnamnet ’linguistic turn’ (alltså att vår uppfattning och möjlighet att förhålla oss till ett givet stycke verklighet är beroende av det språk som väljs för att benämna och kognitivt bearbeta denna uppfattning). Men man behöver inte gå längre tillbaka än till Umeåfilosofen Per Nilsson som i sin avhandling *Naturen, vetenskapen och förnuftet* från 2001 bland annat propagerar för en korrespondensteoretisk syn på frågan om sanningens beskaffenhet. Eller till denna tidskrifts nr 1 1998 och titta på artikeln ”Relativism” av Lars Bergström, för att finna att det är långt ifrån okontroversiellt att hävda kunskapens relativa natur och förhålla sig skeptisk till en objektiv sanning (med eller utan versal). På första sidan skriver Bergström: ”Vi lär oss mer och mer om hur verkligheten är beskaffad, och det vi lär oss är sant – eller nästan sant – i absolut mening, inte bara relativt till vissa perspektiv eller vissa lokala tänkesätt. Vår kunskap är objektiv.” Så visst finns det anledning för Rosengren att driva tesen om kunskapens *logos*-beroende natur.

De följande stegen mot retorik som doxologiskt verktyg tas via tre kontinentala 1900-talsfilosofier: Chaïm Perelman, Pierre Bourdieu (som kallas samtida protagoréer) och den mindre kände Ludwik Fleck (i alla fall i filosofikretsar, inom t.ex. antropologisk eller idéhistorisk litteratur omnämns han stundom). Den senare får med ett eget kapitel störst utrymme. Med Flecks välfunna termer *tankestil*, *tankekollektiv* och *aktiva och passiva kopplingar* ger oss Rosengren en tydlig och välformulerad bild av hur en språkberoende relativism kan förstås. Tankestil definieras som ”riktad varseblivning med en motsvarande tankemässig och saklig

bearbetning av det varseblivna” (s. 36), alltså att vi har utvecklat en benägenhet att varsebli delar av vår omgivande verklighet utifrån ett visst perspektiv, bland många möjliga, som med nödvång påverkar vår förståelse att förhålla oss till det varseblivna. Ett passande, bland många möjliga, citat från Fleck lyder: ”Sanningen är inte ’relativ’ eller ens ’subjektiv’ i ordets populära betydelse, utan alltid eller nästan alltid fullständigt bestämd inom en tankestil. Man kan aldrig säga att samma tanke är sann för A och falsk för B. Om såväl A och B hör till samma tankekollektiv är tanken antingen sann eller falsk för båda. Om de tillhör olika tankekollektiv är det ändå *inte samma* tanke eftersom den för den ene måste vara antingen oklar eller förstås på ett annat sätt. Sanningen är inte heller en konvention *utan i det historiska perspektivet en händelse i tänkandets historia och i det samtida perspektivet ett stilriktigt tanke-tvång*” (s. 44). Hos Fleck, och Rosengren, blir kunskap obegriplig, eller framstår åtminstone som ogrundad och enbart ett uttryck för ideologi och åsikter, utanför sin vetenskapliga eller alldagliga domän, fält eller tankestil. Kunskap är inte en tvåställig relation mellan ett subjekt som önskar få kännedom om ett objekt som det återstår att lära känna. Tidigare kunskaper finns alltid med och gör all ny kunskap till en treställig relation.

I bokens, som sagt, mest centrala avsnitt ”Retoriken som doxologiskt verktyg” försöker Rosengren visa hur retoriken skulle kunna ryckas loss från sin traditionella roll som en övertalningens konst eller praktik, och i stället användas som ett doxologiskt analysverktyg (*organon*).

Rosengren tar en liten detalj i den retoriska teoribildningen – den nödvändiga anpassning till den närvarande publikens känsloläge, åsikter och försanthållanden vilka också går under namnet *doxa* – och upphöjer den till det övergripande målet för en vetenskaplig gärning. ”Därmed är också mitt syfte angivet – jag vill vända på retorikens resonemang kring hur man kan gå tillväga för att påverka en viss person eller publik vid ett visst tillfälle så att de i stället kan säga mig något om vad denna person eller publik tror, värderar, vet och kan i ett visst sammanhang i en viss tidpunkt – alltså säga mig något om den *doxa* som de omfattar, kritiserar och eller utgår från i sitt handlande och argumenterande” (s. 80). Doxologi blir ett redskap för att förstå vilka doxor som är rådande inom en diskursiv gemenskap. Förutom ’mycket väsen för lite’, är ’inget nytt under solen’ ett uttryck som kommer för en. Men bara ett ögonblicks reflektion gör nödvändigheten av ett sådant projekt påtaglig. Det finns utan tvivel dumheter i den rådande doxan (alltså att vi på någon punkt befinner oss i konflikt med rådande doxa inom ett tankekollektiv) – Rosengrens exempel är fördömandet av önskan att diskutera orsakerna

bakom terrordådet den 11/9. Att bli medvetna om vilka doxor vi rör oss med är med största sannolikhet ett mycket gott steg på väg mot en möjlig, och reflekterad, förändring av dessa.

Rosengrens exempel på retoriska redskap i doxologins tjänst är den så kallade topikläran och den retoriska teoribildningens kanske främsta bidrag till vår förståelse av kommunikationens villkor, den av Aristoteles formulerade triaden *ethos*, *pathos* och *logos*. För det senare gäller att på samma sätt som ett rätt använt *logos* är en förutsättning för att lyckas övertyga någon, är *ethos* – talarens trovärdighet, och *pathos* – de känslor talaren förmår väcka lika nödvändiga. Om vi inte litar så mycket på någon att vi inte tror på vad hon säger, då lär det inte spela någon roll hur 'rätt' personen i fråga än har. Om inga känslor väcks lär det inte heller bli tal om någon framgångsrik kommunikation, att bli övertygad är trots allt en känslomässig reaktion. Sambandet mellan retorikens övertygelse och kunskap blir ur ett doxologiskt perspektiv, som alltså lämnat föreställning om en absolut Sanning oberoende av kunskapsteoretisk kontext, uppenbar. För att vi ska välja att låta något bli en del av den kunskap vi bär med oss måste hela triaden vara för handen. Dessa insikter vänder nu Rosengren på, och frågar vilka personer är det vi litar på i dagens samhälle? Vad är det som konstituerar deras *ethos*, vilka doxor rör de sig med, och vad säger det om vår doxa? Vilka känslor är det som efterfrågas och erbjuds i just den eller den gruppen just nu, varför?

På liknande sätt blir den klassiska topikläran i Rosengrens händer ett analysredskap för att förstå hur och varför vi väljer att låta något räknas som kunskap. Han skiljer mellan tre olika sätt att använda topikläran för doxologiska syften: som *metod*, hur man kan bära sig åt för att för att finna de *topoi* som en doxa omfattar; som en *karta* över olika typer av tankeplatser som en viss doxa innehåller; och som en *förteckning* över hur man brukar uttrycka sig inom en viss grupp. Kan man beskriva hur dessa relationer ser ut, den struktur de bildar, kan man också säga något intressant om den doxa man undersöker.

Rosengrens argumentation är överlag stringent och övertygande. Det känns, med få undantag, att argumenten har gått över både en och två gånger innan de har nått sin slutliga form. Ett av undantagen gäller validiteten av funna *topoi* för en rådande doxa. Högst förvånande skriver Rosengren: "Liksom retorikens enda måttstock är dess effektivitet, är doxologins enda verifikationsmöjlighet att den *faktiskt* kan hjälpa oss att förstå hur man tänker och varför man handlar si eller så inom en viss grupp. Ett möjligt, och förmodligen mycket effektivt test, skulle vara att använda den topik man funnit som utgångspunkt för ett, i egentlig mening retoriskt tal – skulle man lyckas övertyga sin publik så är det en

indikation på att den topik man upprättat i varje fall inte är felaktig” (s. 89). Förutom att talet om ett ’i egentlig mening retoriskt tal’ är förvånande, visar Rosengren att han inte ägnat lika stor tankemöda åt det som sägs vara retorikens huvudmål, övertygelse, som åt kunskapens grunder. När det gäller frågan om vad som gör att vi faktiskt blir övertygade om någonting är det självklart att den är betydligt mer komplex än att användningen av centrala och relevanta topiker, utan en inträngande diskussion om den specifika kommunikationssituationens villkor, kan säga något som helst om påverkansresultatet.

En av utgångspunkterna för Rosengrens användande av retoriken i doxologins tjänst är Aristoteles, som lär oss att retorikens studieobjekt är det som kan vara på annat sätt. Genom att se all kunskap som doxisk upphäver Rosengren skillnaden mellan epistemisk och doxologisk kunskap, mellan det som kan vara på annat sätt och det som *inte* kan vara på annat sätt. Därmed finns en risk att en viktig distinktion går förlorad. Till det som *inte* kan vara på annat sätt hör också det sannolika, det som är likt sanningen men som vi ännu inte tycker oss ha kunskap för att avgöra huruvida det ska räknas som ett faktum eller inte. Det som kan vara på annat sätt är däremot det som är möjligt för oss att påverka genom våra handlingar. Från Aristotelisk synvinkel tycks alltså retoriken vara en teoribildning för att underlätta vårt val bland olika handlingsalternativ. Och handlingar är inte sanna eller falska, ett benämningsspar som känns riktigare inför vår bedömning är att de är bra eller dåliga. En outtalad förutsättning för Rosengrens resonemang är språkets arbitrariet, att det är upp till oss språkbrukare att i varje kommunikationssituation fullständigt fritt välja utifrån det register som finns till hands i ett försök att nå fram med en tanke till en mottagare. Det finns en risk att Rosengrens doxologi flyttar fokus från det handlingsutrymme som utifrån denna arbitrariet, utifrån en synvinkel, kan sägas vara själva grunden för såväl kunskapsteorier som mer emancipatoriska ambitioner bakom våra val av handlingar.

Denna invändning kan mycket väl finnas fullödigt besvarad i Rosengrens text, eller sägas ligga vid sidan av den kunskapsteoretiska tes som drivs, icke desto mindre kan det finnas anledning att göra presumtiva läsare uppmärksamma på att detta retorikens handlingsperspektiv lyser med sin frånvaro.

Trots, eller kanske tack vare, att Rhetor förlag är en så pass ny stjärna på förlagshimlen är bokens layout mycket tilltalande, och med få störande ytspråksplumpar. En sådan är dock mindre lyckad; det är när det nybildade engelska ordet ’entrenchement’ inom parentes översätts med ”introtadhet” – det tar någon sekund att tänka bort det extra t:et. Annars

utmärks Rosengrens stil av en mängd metakommentarer av typen "Här tänkte jag göra en liten utvikning... (s. 42), och apostroferingar där läsaren tilltalas och tas vid handen; en stilkaraktär som bidrar till att göra inledningens tal om att Rosengren tar oss med på en vandring befogat. Det är säkert inte bara det mindre formatet som legat till grund för att ordet "essä" fått plats i undertiteln (jodå, Montaigne finns med i den knappa litteraturlistan. Där tyvärr den nutida Richard Rorty saknas, en modern filosof med tankar som i flera avseenden drar åt samma håll som Rosengrens; det hade kunnat bli ett fruktbart möte).

För de som är det minsta intresserade av kunskapsteori – påverkad av Rosengren som jag är undviker jag benämningen 'epistemologi', då den redan i sin formulering har en slagsida, eller en viss 'tankestil' som för bort från de utan tvivel viktiga områden han försöker peka ut för oss – rekommenderas *Doxologi*. Detta är ett seriöst försök att formulera en kunskapslära som lämnat den epistemiska fundamentalismen och i stället vågar ta kunskapens språkberoende på allvar; den rekommenderas varmt.

ANDERS SIGRELL

## Notiser

I serien "Arguments of the Philosophers" har nyligen utgivits *Malebranche* av Andrew Pyle, Routledge 2003. Vidare har Raimond Gaita utgivit *The Philosopher's Dog*, Routledge 2002, en bok som enligt J. M. Coetzee lämpar sig att ge till personer som undrar vad filosofi är bra för. På Museum Tusculanums Forlag har Gert Sørensen – som är lektor vid Köpenhamns universitet – utgivit *Kairos: Træck af humanisme og posthumanisme i italiensk kultur*, 2002. På samma förlag har vidare Anne-Marie Eggert Olsen – som är lektor vid Danmarks Pædagogiske Universitet – utgivit *Platons Symposion. Et hermeneutisk essay*, 2003.

Bertrand Russell, som kunde göra pregnanta uttalanden, sa en gång: "Many people would rather die than think. In fact, most do."

### EN TANKE PÅ SOKRATES

"Att tänka på x är att ha en representation av x." Detta resonemang är tvivelaktigt eftersom vi inte på något vis kan sägas tänka på x, utan enbart på vår subjektiva representation av x. Yttrandet kan skrivas om så här för att få en högre sanningshalt: "Att tänka på x är att *tänka på* våra subjektiva representationer av x".

Dessa subjektiva representationer av x består främst av två komponenter: Språklig representation, och Mental bildrepresentation.

Det är självklart att min "tanke på" Sokrates inte är en tanke på Sokrates i egentlig mening, utan enbart en mental föreställning bestående av ovanstående komponenter. Jag har läst om Sokrates i diverse filosofilexikon och i Platons skrifter. Dessa källor utgör min språkliga representation av Sokrates. Jag har dessutom sett fotografier av byster som säges föreställa Sokrates, och jag har via fotografierna och mina språkliga representationer lyckats formulera en subjektiv mental bildrepresentation, en fantasi av hur det såg ut när Sokrates drog fram på gatorna i Athen och språkade med människorna. Dramatiska scener som när Sokrates

tömde giftbägaren framstår med all önskvärd tydlighet, detta gäller även för min uppfattning att jag äger förståelse för Sokrates tankevärld, men självklart är detta bara en föreställning jag använder mig av för att försöka närma mig den verkliga personen Sokrates. Ingenstans i min tanke finns sålunda en tanke på Sokrates, bara på mina språkliga och mentala representationer, min personliga illusion av Sokrates.

*Peter Ekberg*

Det är inte alltid så lätt att förklara för en utomstående vad filosofi är för något. Men följande anekdot ger en sorts indirekt svar. När man ska konversera en bordsgranne som man inte alls känner kan det ibland vara svårt att veta vad man ska prata om. Enligt en gammal regel finns det då tre ämnen att välja mellan, som alltid brukar fungera. Nämligen mat, släkt, och filosofi. Men ibland går det ändå inte så bra. En ung man som skulle konversera sin bordsdam vid en middagsbjudning försökte följa regeln på följande sätt.

– Tycker du om raggmunk?

– Nej.

– Har du någon bror?

– Nej.

– Men om du hade haft en bror, skulle han då ha tyckt om raggmunk?

Här nöjde sig bordsdamen med att bara stirra med avsmak på den unge mannen.

#### EN FLÄKT FRÅN DET FÖRFLUTNA

Det som här följer är en lista, som för många år sedan dök upp (i stencilrad form) på Filosofiska institutionen i Stockholm. Lite efterforskningar – i form av telefonsamtal med, och brev från, den mångkunnige fil. dr Thorild Dahlquist i Uppsala – har lett till slutsatsen att den "Filosofiska förening" som avses är den i Uppsala. Många av de föredrag som nämns har dock också hållits i Filosofiska föreningen i Stockholm. Listan har sammanställts av fil. lic. Tom Pauli, som under flera år var ordförande i Uppsalaföreningen. Han är numera musiklärare och – enligt Dahlquist – Uppsalas främste Husserlkännare.

*Föredragshållare och föredrag vid Filosofiska föreningens sammanträden under åren 1927–1962.*

1927

18.10 Doc. Einar Tegen: Modern viljedeskription

15.11 Kand. Svante Bohman: Filosofi och psykoanalys



## 1928

- 5.3 Fil. lic. Ernst Logren: Några huvudtankar i Boströms filosofi  
 26.4 Kand. Frychius: Om Sappers "Das Element der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Erfahrung"  
 19.9 Fil. dr. Harald Nordenson: Geometri och rumsföreställning  
 15.10 Doc. Gunnar Oxenstierna: De stora talens lag  
 9.11 Fil. lic. Ernst Logren: Kant som metafysiker  
 22.11 Fil. lic. Alvar Anderson: Bradleys undersökningar av begreppen relation och kausalitet

## 1929

- 15.2 Doc. Karl Hellström: Spencers etik  
 13.3 Kand. Ingemar Wizelius: Filosofiens uppgifter  
 15.4 Fil. kand. Svante Bohman: Kerschensteiners "Theorie des Bildung"  
 14.10 Prof. Hans Driesch, Leipzig: Die Ueberwindung des Materialismus  
 2.12 Fil. kand. Georg Westin: Behaviorismen

## 1930

- 13.2 Fil. kand. Per Janse: Något om rumsbegreppet  
 5.3 Prof. Rolf Lagerborg, Åbo: Nya begrepp i psykologin  
 6.3 Prof. Rolf Lagerborg, Åbo: Behaviorism mot intentionalism  
 9.4 Doc. John Cullberg: Mystiken såsom religiös erfarenhetsform  
 23.9 Prof. A. Narnias, Rom: Psychologie des foules  
 24.9 Prof. A. Narnias, Rom: L'âme des peuples  
 6.10 Prof. Adolf Phalén: Våra naturliga föreställningar och deras betydelse i filosofins historia  
 3.11 Doc. Åke Petzäll: Wienskolans logiska positivism  
 3.12 Konstnär Arne Cassel: Reflexioner över det skönas problem

## 1931

- 13.2 Doc. Gunnar Oxenstierna: John Cullbergs "Religion och vetenskap"  
 13.3 Doc. Nils Erik Nordenskiöld: Om det biologiska artbegreppets historia  
 20.4 Fil. kand. Ingemar Hedenius: Benedetto Croces estetik  
 13.11 Doc. Karl Olivecrona: Rätten och bevisningen  
 11.12 Fil. kand. Per Janse: Om Russells relationsbegrepp och hans uppfattning om den moderna matematiken

## 1932

- 19.2 Doc. Konrad Marc-Wogau: De matematiska antinomierna hos

Kant

- 5.10 Prof. C. V. Oséen: Fysikens rumskonstruktion  
 19.11 Prof. Rudolf Carnap, Prag: Ueber den Charakter der philosophischen Probleme

1933

- 6.3 Doc. Åke Petzäll: Till frågan om den filosofihistoriska metoden  
 31.3 Prof. Hans Kelsen, Köln: Staatsform und Weltanschauung (tillsammans med Statsvetenskapliga föreningen och Juridiska föreningen)  
 3.5 Fil. lic. Ingemar Hedenius: Logiska problem i Berkeleys filosofi  
 25.9 Dr. sc. Andries MacLeod: Medvetande, känsla och vilja  
 15.11 Fil. dr. Harald Nordenson: Logik och verklighet inom modern vetenskap

1934

- 22.1 Prof. A. Gelb: Die Lehre vom unbewussten in der Psychologie der Gegenwart auf Grund von erfahrungen an kranken Menschen  
 19.2 Doc. Konrad Marc-Wogau: Om motsägelser och deras upplösning; några synpunkter på Fichtes metod  
 26.3 Prof. Axel Hägerström: Om sensualismen såsom kunskapsteoretisk förutsättning för relativitetsteorin  
 23.4 Prof. Hugo Dingler, Darmstadt: Geometrie und Experiment  
 7.5 Doc. Gunnar Oxenstierna: Om världsåskådningar  
 9.10 Prof. Ernst Cassirer: Prinzipien einer Philosophie der symbolischen Formen  
 31.10 Prof. Ernst von Aster: Von der Phänomenologie zur Existensphilosophie (Filosofiska föreningen inbjuden av Teologiska föreningen)  
 5.11 Doc. Olle Holmberg: Viktor Rydberg och Chr. J. Boström

1935

- 19.3 Doc. Konrad Marc-Wogau: Om månillusionens problem  
 5.4 Fil. dr. Gunnar Beskow: Om biologiens betydelse för filosofien  
 16.4 Prof. Ernst von Aster: Das Kausalproblem in der modernen Physik  
 29.4 Fil. kand. Anders Wedberg: Grundtankar i Kelsens teori om gällande rätt  
 13.5 Prof. Alfred Adler: Vorbeugung bei Neurose und Verbrechen (tillsammans med Teologiska föreningen och Uppsala Läkarsällskap)

- 18.10 Bertrand Russell: Determinism in Physics  
 5.12 Doc. Gunnar Aspelin: Två grundproblem i modern vetenskapslära
- 1936
- 24.2 Prof. Eino Kaila, Helsingfors: Det främmande själslivets kunskapssteoretiska problem  
 20.3 Doc. Åke Petzäll: Pliktbegreppet i etisk och sociologisk belysning  
 17.4 Prof. Ernst Hoffmann, Heidelberg: Kepler als Naturphilosoph  
 13.5 Doc. Gunnar Oxenstierna: Några problem i modern sannolikhetslära  
 12.10 Doc. Torgny T. Segertedt: Om värdeomdömet  
 23.10 Prof. Jørgen Jørgensen, Köpenhamn: Mirakler och Kvantfysik  
 1.12 Doc. Gunnar Heckscher: Den svenska romantikens statsfilosofi
- 1937
- 17.3 Kand. Jörgen Westerståhl: Den materialistiska historieuppfattningen  
 12.4 Fil. kand. Bertil Hermanson: Hegel och oändlighetsbegreppet  
 7.5 Fil. lic. Anders Wedberg: Bertrand Russells empirism  
 15.10 Ernst Cassirer: Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie  
 4.11 Prof. Einar Tegen: Aktuella filosofiska arbetsuppgifter  
 3.12 Prof. David Katz: Ueber Gebärdesprache
- 1938
- 22.2 Prof. Edgar Rubin, Köpenhamn: Daglig Livets Ting och Tingiagttagelser  
 22.4 Prof. Gunnar Aspelin: Hobbes' lära om naturtillståndet  
 28.4 Prof. Ernst Hoffmann, Heidelberg: Platonische Zahlensymbolik in der Philosophie des Mittelalters  
 18.10 Fil. dr. Sven Edvard Rodhe: Om sanningsbegreppet  
 25.11 Prof. Karl Bühler: Biologische Modellgedanken in der Psychologie  
 2.12 Fil. kand. Sten Lindroth: Parallellismens kunskapslära; en studie i renässansens platonism
- 1939
- 13.2 Doc. Anders Wedberg: Om mening och prövbarhet hos vetenskapliga satser  
 28.2 Prof. Ernst Cassirer: Descartes und Königin Christina  
 28.3 Dr. Kurt Grelling: Die Erkenntnistheorie der Geometrie

- 28.9 Doc. Elof Åkesson: Nyare amerikansk kritik av den kunskaps-teoretiska idealismen
- 21.11 Doc. Ingemar Hedenius: Om de filosofiska problemens natur
- 7.12 Prof. August Gallinger: Was ist Wahrheit?

1940

- 13.2 Prof. Arne Næss, Oslo: Videnskapslære paa eksperimentell basis
- 14.3 Doc. Konrad Marc-Wogau: Axel Hägerströms verklighetsteori
- 9.5 Dr. sc. Andries MacLeod: Medvetande och verklighet
- 24.10 Doc. Konrad Marc-Wogau: Om staten och det goda i Platons "Politeia"
- 31.10 Prof. Rolf Lagerborg, Åbo: Filosofi är psykoterapi
- 2.12 Doc. Ingemar Hedenius: Omdöme och övertygelse

1941

- 13.2 Prof. August Gallinger: Die qualitativen Bestimmungen der Wirklichkeit
- 6.3 Prof. Gunnar Aspelin: Sokrates och Kallikles
- 5.5 Fil. kand. Erik Aronsson: Rättsgrund och rättsföljd
- 8.10 Prof. Torgny T Segerstedt: Vanor och normer
- 30.10 Prof. Herbert Tingsten: Ideologierna inför vetenskapen
- 26.11 Prof. Åke Petzäll: "Makt" och "rätt"

1942

- 5.2 Doc. P. O. Ekelöf: Avskräckning och moralbildning
- 16.3 Prof. Knut Lundmark: Oändlighetssträvanden inom kosmologin
- 9.4 Doc. K. Robert V. Vikman: Edvard Westermarcks etiska relativitetsteori
- 21.10 Doc. Konrad Marc-Wogau: Om filosofisk analys
- 4.11 Prof. Einar Tegen: Riktningar och metoder inom amerikansk psykologi
- 13.11 Prof. Einar Tegen: Socialpsykologisk fältteori
- 8.12 Doc. Manfred Moritz: Ein Grundmotiv der idealistischen Ethik

1943

- 22.2 Fil. lic. Ivar Segelberg: Om konsekvens- och modalitets-begreppen
- 12.4 Prof. Rolf Lagerborg: Vad medvetandet är och hur det vaknar (tillsammans med Institutet för Psykologisk Forskning)
- 12.10 Prof. Bertil Pfannenstill: De vetenskapsteoretiska förutsätt-ningarna för sociologin

- 28.10 Doc. Anders Wedberg: Faran av förenkling i filosofin  
 9.11 Prof. Theodor Geiger: Andens villkor och funktioner i samhället  
 13.12 Prof. Gunnar Aspelin: Utilitarismens moralprincip

1944

- 17.2 Doc. Anders Wedberg: Om juridikens grundbegrepp  
 27.4 Prof. P. O. Ekelöf: Rättighetsbegreppet  
 16.10 Prof. Torgny T. Segerstedt: Värdeomdömen och imperativa  
 satser  
 8.11 Dr. Phil. Bent Schulzer: Empirismens grundlag  
 22.11 Prof. Frede Castberg, Oslo: Rett och metafysikk  
 30.11 Doc. G. H. von Wright, Helsingfors: Den logiska empirismen  
 och verklighetsproblemet

1945

- 30.1 Fil. kand. Teddy Brunius: Konstteorin och värdeproblemet  
 15.2 Dr. sc. Andries MacLeod: Sanningsbegreppets psykologiska  
 förutsättningar  
 25.4 Prof. Åke Petzäll: Sambandet mellan skolastikens och nya  
 tidens filosofi ur synkrisisbegreppets synpunkt  
 11.10 Prof. Alf Ross, Köpenhamn: Värdeutsagornas logiska natur  
 20.11 Prof. Torgny T. Segerstedt: Straffet, skadeståndet och vitet  
 10.12 Fil. dr. Paul Lindblom: Grundproblemet i G. E. Moores  
 kunskapsteori

1946

- 18.3 Prof. Arne Næss, Oslo: Begrepsanalysen, en vetenskap eller en  
 rest fra ordmagiens tid?  
 5.4 Prof. C. E. M. Joad: What Bearings, if any, has Science upon  
 Ethics?  
 1.11 Prof. Hugo Bergmann, Jerusalem: Logik och Wirklichkeit  
 9.12 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Motives and their Ethical  
 Bearing

1947

- 11.3 Prof. Torgny T. Segerstedt: Om rättsmedvetandet  
 21.4 Prof. Olof Kinberg: Motiv, val, vilja  
 5.5 Doc. Sven Wermlund: Reafektionism och moralbildning  
 24.9 Prof. C. D. Broad, Cambridge: The Natur and Method of  
 Speculative Philosophy  
 18.11 Dr. sc. Andries MacLeod: Tidsbegreppet – med särskild  
 hänsyn till Bergson  
 10.12 Prof. Ingemar Hedenius: Moraliska normer

## 1948

- 23.2 Prof. Konrad Marc-Wogau: Aristoteles' lära om rättvisan  
 27.4 Fil. lic., jur. kand. Björn Ahlander: Om juridiska omdömen  
 10.5 Doc. Ivar Segelberg: Några varseblivningsfrågor  
 15.10 Prof. Theodor Litt, Bonn: Der gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie  
 3.12 Prof. Torgny T. Segerstedt: Sociologiska synpunkter på rättsmedvetandet

## 1949

- 12.2 Doc. Anders Wedberg: Platons lära om matematiken  
 25.4 Prof. Oscar Klein: Sannolikhet och kausalitet i fysiken  
 30.9 Prof. C. D. Broad, Cambridge: What did Locke mean by "ideas"?  
 30.12 Doc. Ivar Segelberg: Den personliga identitetens begrepp

## 1950

- 30.1 Fil. lic. Teddy Brunius: G. E. Moore om skönheten  
 9.2 Prof. Konrad Marc-Wogau: Det cartesianska tvivlet och satsen "cogito, ergo sum"  
 16.3 Förf. Walther Eidlitz: Indische Religionsphilosophie der jetzigen Zeit  
 25.9 Prof. C. D. Broad, Cambridge: What did Kant mean by "synthesis"?  
 3.11 Cand. Phil. Paul Feyerabend, Wien: Wahrnehmungssätze und Prüfbarkeit; zur Theorie der Basissätze

## 1951

- 5.3 Fil. lic. Teddy Brunius: Utilitaristernas estetik  
 15.5 Prof. Anders Wedberg: Några filosofiska synpunkter på kausaliteten  
 25.5 Teol. dr. Hans Nystedt: Plikt och samvete  
 28.9 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Imperatives, categorical and hypothetical  
 19.11 Prof. Konrad Marc-Wogau: Om Protagoras' Homomensurasats i Platons Teaitetos  
 17.12 Fil. lic. Stig Kanger: Några synpunkter på modal logik

## 1952

- 5.2 Fil. lic. Teddy Brunius: Hume om reaktioner inför tragisk diktning  
 19.2 Prof. Harald Eklund: Evidens och åskådlighet i Hans Reichenbachs kunskapsteori

- 2.10 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Locke on Identity and Diversity
- 5.11 Prof. Gunnar Tideström: The New Criticism
- 2.12 Prof. Gunnar Aspelin: Om tolkning av filosofiska texter

## 1953

- 11.5 Fil. kand. Jan Berg: Dispositionsbegrepp
- 21.5 Prof. Torgny T. Segerstedt: Några metodfrågor inom sociologin
- 20.10 Doc. Hans Regnell: Begreppen grund, rymd och substans
- 28.10 Förf. Walther Eidlitz: Maya
- 17.11 Prof. Konrad Marc-Wogau: George Berkeleys sensualism och "esse-est-percipi"-satsen
- 3.12 Dr. sc. Andries MacLeod: Värdeobjektivistiska teorier hos Hägerström

## 1954

- 8.2 Prof. Arthur Pap, Oregon: Problems of Phenomenalism
- 2.10 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Kant's Mathematical Antinomies
- 11.11 Prof. Harald Eklund: Om relationen tro – verklighet i teologisk teori

## 1955

- 25.2 Mag. art. Mogens Blegvad, Köpenhamn: Harald Høffdings værdifilosofi
- 21.4 Doc. Håkan Törneblom: Diskursanalys
- 26.9 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Hume's Doctrine of the Self
- 18.11 Doc. Knut Erik Tranøy, Oslo: Några synpunkter på grundbegrepp i etiken
- 14.12 Doc. Teddy Brunius: Andreas Rydelius och hans filosofi

## 1956

- 3.2 Prof. Jan Hellner: Kausalitetsbedömningen inom juridiken
- 1.3 Prof. Harald Eklund: Trossatsers allmänna innebörd och konsekvenser
- 18.5 Prof. Harald Ofstad: Moralfilosofiens oppgaver
- 1.10 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Ultimate and derived obligations
- 29.11 Fil. mag. Lennart Åqvist: Moralisk konsekvens

## 1957

- 2.4 Dr. sc. Andries MacLeod: De psykiska företeelsernas förhållande till tid och rum
- 11.4 Fil. lic. Stig Kanger: Oändligheten

- 15.5 Mag. art. Ingemund Gullvåg, Oslo: Noen kommunikasjonsteoretiske grunnproblemer
- 27.5 Prof. W. K. Frankena, Michigan: The Status of Moral Principles
- 20.9 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Berkeley's Doctrine of Spirit
- 5.11 Prof. Justus Hartnack, Aarhus: Om slutledningar
- 6.11 Prof. Justus Hartnack, Aarhus: Om drömmen; en filosofisk analys
- 6.11 Prof. Arne Næss, Oslo: Normativa systems metodik belyst med ett exempel

## 1958

- 21.3 Doc. Stig Kanger: Hur är syntetiska satser a priori möjliga?
- 22.5 Doc. Teddy Brunius: Ett trafikproblem i rättsfilosofien
- 25.9 Dr. sc. Andries MacLeod: Premisser som leda till eleatism

## 1959

- 16.3 Prof. P. H. Nowell-Smith, Oxford: On Justification of Norms
- 22.4 Doc. Knut Erik Tranøy, Oslo: Hva ær en moralisk overbevisning?
- 11.5 Doc. Stig Kanger: Påståenden
- 22.9 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Some Notes on Causation
- 29.9 Prof. J. L. Austin, Oxford: What I do as Philosopher
- 8.10 Prof. Ingemar Hedenius och Prof. Harald Ofstad: Diskussion om värdenihilistiska teser
- 20.10 Prof. F. Copleston, Oxford: Positivism, Analysis and Metaphysics
- 4.11 Prof. Jaakko Hintikka, Helsingfors: Kant on the Mathematical Method
- 19.11 Fil. lic. Eyvind Hytten: Moralisk argumentation
- 3.12 Prof. Gösta Ekman: Den nya psykofysiken

## 1960

- 25.1 Doc. Sören Halldén: Ett vetenskapsteoretiskt problem
- 19.2 Fil. lic. Per Åke Walton: Om metoden för analys av kristna trossatser
- 11.3 Prof. Ingemar Hedenius: Löften och andra performativer
- 1.4 Doc. Stig Kanger: Ett hörn av estetiken
- 13.5 Fil. lic. Hjalmar Wennerberg: En aspekt av Peirce's pragmatism
- 27.5 Prof. Justus Hartnack, Aarhus, Prof. Knut Erik Tranøy, Bergen, Prof. G. H. von Wright, Helsingfors och Prof. Konrad Marc-Wogau, Uppsala: Diskussion över ämnet "The Philosophy of Common Sense"



- 20.9 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Some Views of Hegel's on the Nature and Relation of Philosophy
- 17.10 Fil. dr. h. c. Andries MacLeod: Morgonstjärnans paradox
- 28.11 Psykolog Strange Ross, Danmark: Logik och psykologi
- 13.12 Prof. Konrad Marc-Wogau: Om historisk kausalitet

## 1961

- 7.2 Doc. Lennart Åqvist: Begreppet "Uttrycka"
- 23.3 Doc. Stig Kanger: Sannolikhet
- 26.4 Prof. Gunnar Johansson: Information från ljusvågor
- 25.5 Fil. dr. h. c. Andries MacLeod: Om vaga föreställningar
- 26.9 Fil. lic. Mats Furberg: Ostension och nödvändighet
- 9.10 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Hume's Theory of Belief
- 24.10 Doc. Hampus Lyttkens: Några synpunkter på religiös argumentation
- 28.11 Doc. Sören Halldén och fil. lic. Lars Bäckström: Diskussion över ämnet "Vad är poesi?" (tillsammans med Litteraturklubben)
- 4.12 Prof. C. L. Stevenson, Michigan: Interpretation of Poetry
- 5.12 Prof. C. L. Stevenson, Michigan: Ethical Relativism

## 1962

- 12.2 Doc. Stig Kanger: Några moralfilosofiska -ismer
- 5.3 Prof. Gustav Bergmann, Iowa: On Meaning
- 10.4 Prof. P. O. Ekelöf: Sanning och sannolikhet i bevisvärderingen
- 27.4 Prof. Haskell Fain, USA: Some Problems of Causal Explanation
- 11.5 Prof. Harald Ofstad: Handlingsvalg og personlighet
- 28.5 Fil. dr. h. c. Andries MacLeod: Kan något förändras?
- 18.9 Prof. C. D. Broad, Cambridge: Hume's Theory of Space
- 12.11 Doc. Lennart Åqvist: Moore's paradox

Johan Hultman, Östra Förstadsgatan 52, 4 tr, 212 12 Malmö, tel: 040-93 22 60, e-post [johan.hultman@bolina.hsb.se](mailto:johan.hultman@bolina.hsb.se), vill sälja en massa böcker i och om grekisk filosofi. Bland annat finns lexikon från och till grekiska, flera nummer ur Loeb's Classical Library, Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker*, osv.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Konrad Marc-Wogau* var under många år professor i teoretisk filosofi i Uppsala, *Hans Teke* studerar filosofi i Linköping, *Tom Eriksson* studerar teoretisk filosofi i Stockholm, *Björn Eriksson* är universitetslektor i praktisk filosofi i Stockholm och *Anders Sigrell* är retorikforskare vid Umeå universitet.

## 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](mailto: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



