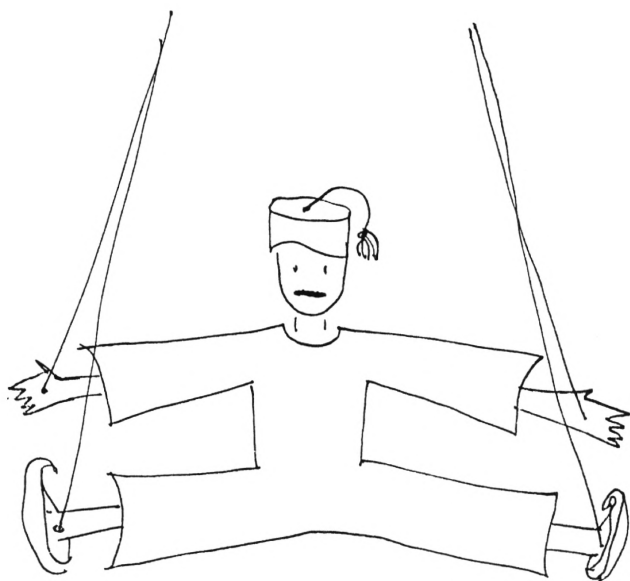


Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 9

NUMMER 4

1988



PER LINDSTRÖM

Röda turken och viljans frihet

SVANTE BOHMAN

Myten om det givna

STAFFAN CARLSHAMRE

Flaggprydd sång

STEN LINDSTRÖM OCH

WŁODZIMIERZ RABINOWICZ

Kaplan i Uppsala

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 4 • 1988 • ÅRGÅNG 9

<i>Per Lindström</i>	Röda turken och viljans frihet	1
<i>Staffan Carlshamre</i>	Flaggprydd sång	15
<i>Svante Bohman</i>	Myten om det givna	18
<i>Sten Lindström</i>	Kaplan i Uppsala	24
<i>och Włodzimierz Rabinowicz</i>		
	Recension	42
	Notiser	46

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift
och Bokförlaget Thales

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 riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10—25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Erik Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad) Giuliano Pontara (Stockholm), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, redaktionssekreterare Astrid Thorsson, tel 08 162816 (arb), 08 7686512 (bost)

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (februari, april, september och november), pris SEK 100:—, lösnummer SEK 30:—/ex, postgiro 507991 - 8 Filosofisk tidskrift

Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:—, 1/2-sida SEK 150:—, 1/4-sida SEK 100:—

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Satt av EKEN fotosats, Täby

Tryckt hos Akademitryck AB, Edsbruk 1988

Per Lindström

Röda turken och viljans frihet

Viljan, en liten vimpel i
toppen på skutan, den visar
vindriktningen, ingenting
annat. *A Sandemose*

1.

Kan det finnas någon fri vilja i en deterministisk värld? Vid första påseende kan frågan tyckas enkel och svaret klart. Säger oss inte vanligt sunt förnuft att dessa båda företeelser är oförenliga? I en deterministisk värld är allting förutbestämt, utrymmet för den fria viljan reducerat till noll och den spontana känsla vi alla har av att fritt och obehindrat kunna välja mellan olika alternativ en illusion. I en sådan värld är vi helt enkelt en sorts komplicerade marionetter och våra handlingar, val och ställningstaganden i grund och botten ingenting annat än det fullständigt automatiska resultatet av "ryck på trådar".

Vad säger då filosoferna, som väl borde vara experter på området och som dessutom haft god tid på sig att fundera på saken? Jo, filosoferna säger, bokstavligt talat, allt möjligt. Det som är självklart riktigt för den ene är lika självklart fel för den andre. Det finns de som menar att determinismen långt ifrån att vara oförenlig med viljans frihet i själva verket är en nödvändig förutsättning för denna: utan determinism ingen fri vilja. Andra nöjer sig med att hävda att determinism och viljefrihet är fullt och oproblematiskt förenliga. Slutligen finns en grupp som betraktar det som ganska självklart att viljefrihet och determinism är absolut och oförsonligt oförenliga, att den uppfattning som vi tidigare, med rätt eller orätt, tillskrev det sunda förnuftet är alldeles korrekt och att det tyvärr inte är mycket att göra åt den saken. Bland dessa filosofer kan man urskilja å ena sidan dem som sätter sin tro till vårt spontana intryck av frihet och på den grunden förklarar att fysiken, som vi för enkelhets skull kan anta vara deterministisk, inte är tillämpbar på människor och å den andra dem som väljer att tro på fysiken och drar slutsat-

sen att känslan av frihet är illusorisk. Filosoferna har alltså inte lyckats ge något entydigt svar på denna synbarligen ganska enkla fråga — enkla, eftersom problemet ju inte är om determinismen är sann eller om viljan är fri utan endast om dessa båda är inbördes förenliga.

2.

Men är inte allt detta förskräckligt oklart? Jovisst, och det är naturligtvis en del av förklaringen till att det gått som det gått. Det vanligaste sättet att komma tillrätta med oklarheter av den här typen är förstås att precisera, definiera, explicera eller vad man nu vill kalla det. Risken är emellertid att man då "tappar kontakten med verkligheten" dvs att det preciserade begreppet har så lite gemensamt med det ursprungliga oprecisa begreppet att vad som är sant om det förra saknar relevans för det problem som utgör motivet för preciseringen. Dessutom är filosofiska definitioner alltför ofta bara skenbart mer exakta eller begripliga än det som definieras. Om definitionen dessutom är inadekvat så förstår man att den inte representerar något större framsteg.

Ett helt annat sätt att i möjligaste mån reducera effekterna av begreppsliga oklarheter och andra ofullkomligheter är att diskutera ett givet problem mot bakgrund av ett eller flera väl valda exempel. I bästa fall får diskussionen därigenom ett slags stabilitet och förankring i verkligheten som de flesta rent begreppsliga "längdhoppen" nästan helt saknar. Det är precis denna, förvisso inte särskilt originella, metod som vi skall tillämpa i det följande. Risken är förstås att exempen i fråga är vilseledande.

3.

Men nu tillbaka till determinismen och den fria viljan. Vi skall försöka precisera vad det innebär att en handling utförd av en person P är fri. Normalt betyder väl detta att P skulle ha kunnat handla annorlunda än han faktiskt gjorde. Men resultatet blir då att inga handlingar är fria om determinismen är sann, något som vi skall försöka undvika. G E Moore har därför, i sin bok *Ethics* (1912), föreslagit en alternativ och svagare formulering. Enligt Moore är det fullt rimligt att säga att Ps handling är fri om han skulle ha handlat annorlunda om han så hade velat. Detta är avsett att vara ett mer precist sätt att säga att Ps handling är styrd eller kontrollerad av hans vilja, att den är frivillig. Låt oss alltså vara en smula formella och införa följande definition:

En handling utförd av en person P i en situation S är *villkorligt fri* = (def) P skulle i S ha handlat annorlunda om han hade valt att göra det.

(Här förutsätts naturligtvis att såväl den handling som P faktiskt utför som den han skulle ha utfört om han valt annorlunda överensstämmer med hans val.) Frågan är nu, för det första, om denna definition är tillräckligt klar och entydig för att alls vara användbar och, för det andra, om den är adekvat dvs om det faktum att en handling är villkorligt fri i den definierade betydelsen garanterar att den är fri i någon alls "vettig" mening, i någon mening som är relevant för problemet om viljans frihet.

Men innan vi tar ställning till detta skall vi helt kort kommentera frågan om det av determinismen verkliga följer att man inte kan handla annorlunda än man gör. Säger man om Karl XII att "han kunde inte vika, blott falla kunde han" så har man naturligtvis inte därmed sagt att hans beteende var determinerat. Uttryck som "han kunde inte handla annorlunda", "han var tvungen att" etc används ju normalt bara under förutsättning att det är fråga om en fri agent och är alltså inte alldeles lyckade i ett sammanhang som detta. Men att därav dra slutsatsen, det förekommer, att det är något allvarligt fel med den bakomliggande tanken förefaller inte helt förnuftigt. Vi skulle ju i stället kunna säga t ex att det var omöjligt att P i S skulle handla annorlunda än han gjorde.

Det skall också framhållas att Moore inte presenterar sin "teori" som en definition. Han tycker sig i stället ha lagt märke till att uttrycket "han kunde ha handlat annorlunda" inte är entydigt och att det åtminstone ibland är liktydigt med "han skulle ha handlat annorlunda om han valt att göra det". Moore känner sig emellertid inte alldeles säker på den saken och skulle det inte vara riktigt väljer han egendomligt nog att just på den grunden hävda att determinismen måste vara felaktig. En sak är han nämligen alldeles säker på: Vi kan i många fall handla annorlunda än vi gör, sedan må fysiker, fysiologer och andra säga vad de vill. Är inte detta att tillmäta vad som förefaller vara en ren språkfråga och ett subjektivt intryck lite väl stor betydelse? Och vet Moore egentligen riktigt vad han menar när han säger att han "kunde handlat annorlunda"?

4.

Låt oss nu diskutera Moores "teori" mot bakgrund av det välkända stycke i Hjalmar Söderbergs *Martin Bircks ungdom* som handlar om Röda Turken. Det var en julklapp från farbror Abraham. Han hade

sagt att Röda Turken var den lustigaste spratteligubben i hela världen. ”Ser du, sade han en kväll, i och för sig är det ju varken lustigt eller märkvärdigt, att en pappgubbe sprattlar när man rycker i trådarna. Men Röda Turken är inte någon vanlig pappgubbe, han kan tänka och tycka alldeles som vi. Och när du rycker i trådarna och han börjar sprattla, då säger han till sig själv: Jag är en varelse med fri vilja, jag sprattlar alldeles som jag vill och uteslutande för mitt eget nöje; hejsan, det finns ingenting så roligt som att sprattla! Men när du slutar upp med att rycka i tråden, då tror han att han är trött och säger till sig själv: Jag ger katten att sprattla mera, det skönaste som finns är att hänga på en krok på väggen och vara alldeles stilla.”

Vi tänker oss nu att Martin rycker i tråden och Röda Turken sprattlar. Är detta en handling som är villkorligt fri? Skulle Röda Turken i den givna situationen S ha hängt stilla på sin krok om han hade valt att göra det? För att besvara den frågan antar vi att Röda Turken i S väljer att inte sprattla. Vi kan då dra slutsatsen att Martin inte rycker i tråden. (Det är naturligtvis förbjudet att tänka sig att Martin rycker i tråden och Röda Turken samtidigt väljer att hänga stilla.) Och eftersom Martin inte rycker i tråden följer att Röda Turken hänger stilla. Dvs om Röda Turken i S valt att hänga stilla skulle han gjort det och hans handling i S är alltså villkorligt fri. (Men lägg märke till att samtidigt som vi föreställer oss att Röda Turken i S väljer att hänga stilla så gör han naturligtvis inte det. Vi befinner oss ju i just S, Martin rycker alltså i tråden, och inte i någon annan situation som är mer eller mindre lik S. Moore själv ägnar inte någon större uppmärksamhet åt ”situationen S” och hela hans diskussion får därmed en behagligt lättsam och obestämd karaktär.)

Frågan är nu hur man skall reagera på slutsatsen att Röda Turken är en fritt handlande varelse, att han har en fri vilja. (Vad skulle Moore själv ha sagt? Och Hjalmar Söderberg!) Man skall komma ihåg att Moores ”teori” är tillkommen för att rädda moralen undan hotet från determinismen. Enligt Moore och de flesta andra filosofer kan endast sådana handlingar som är i någon (vettig) mening fria meningsfullt göras till föremål för moraliska värderingar, och Moores avsikt var uttryckligen att visa att det finns en sådan vettig mening enligt vilken många av våra handlingar säkert är fria, oavsett om determinismen är sann eller inte. Men är det verkligen rimligt att beskriva Röda Turkens handlingar i moraliska termer, som berömvärda eller förkastliga, att beröma eller kritisera Röda Turken för hans uppträdande? Nej, det är det naturligtvis inte, att det kan vara ändamålsenligt är en annan sak,

och det väsentliga är här inte att det är fråga om moral. Röda Turken har förstås inte någon fri vilja i någon som helst förnuftig mening, de begrepp vi använder om oss själva och andra och vars tillämpbarhet förutsätter att det rör sig om fria agenter kan inte meningsfullt användas om honom och Moores "teori" måste dessvärre betraktas som misslyckad.

5.

Innan vi fortsätter kan det vara värt att påpeka att vi i det ovanstående medvetet struntat i distinktionen mellan viljefrihet och handlingsfrihet. Att man inte generellt kan göra det är väl klart men såvitt jag förstår har den tidigare diskussionen därmed inte tagit någon större skada. Kanske borde man dessutom tala om valfrihet snarare än om viljefrihet. Det är ju friheten att välja snarare än friheten att vilja som det handlar om. Frågan är kanske t o m om man meningsfullt kan tala om frihet att vilja. (Man kan göra som man vill men man kan inte vilja som man vill.) Men det rör sig förstås inte om det slags valfrihet som anses större om man har tjugofem kaffesorter att välja mellan snarare än bara tio.

Vad Moore diskuterar är alltså huvudsakligen handlingsfrihet, dvs friheten att handla som man vill, men också i någon mån valfrihet. Men har inte Röda Turken full handlingsfrihet i just den meningen, han gör ju hela tiden precis det han vill göra? Visserligen, men problemet är att han inte handlar som han gör *därför* att han vill det utan av helt andra orsaker. Han gör precis det han vill göra men han gör inte "som han vill". "Moores definition" är alltså, som vi redan konstaterat, inte adekvat trots att detta inte var omedelbart klart. Skälet är att definiens "P skulle i S ha handlat annorlunda om han hade valt att göra det" inte är entydigt. Det kan antingen tolkas som vi tidigare gjort men det kan också t.ex. uppfattas som ett annat sätt att säga vad vi menade redan från början nämligen att P kunde i S ha handlat annorlunda och alltså skulle ha handlat annorlunda om han valt att göra det. Och det är denna senare tolkning som gör att definitionen förefaller acceptabel men den överensstämmer förstås inte alls med Moores intentioner; då skulle ju determinismen, enligt bl a Moore själv, vara oförenlig med förekomsten av (villkorligt) fria handlingar.

Ett problem som Moore är medveten om är att Ps handlingar kan vara villkorligt fria trots att P, i likhet med Röda Turken, aldrig kan välja annorlunda än han gör. Detta gäller förstås om determinismen är

sann och det är därför högst väsentligt för Moore att komma till rätta med denna svårighet. Hans kommentar är att det räcker att Ps val är villkorligt fria d v s att P skulle ha valt annorlunda om han valt att välja annorlunda. Men vad betyder det? Ingenting alls förefaller det. Det finns alltså handlingar, nämligen val, på vilka Moores "teori" inte ens är tillämpbar.

Dessutom: Om det är (kausalt) nödvändigt att P i S väljer att utföra en viss handling, vad är det då för mening med att diskutera vad P skulle ha gjort om han i S valt annorlunda? — samtidigt som han alltså väljer den ursprungliga handlingen. (Detta är förstås bara en variant av ett tidigare påpekande.) I själva verket förutsätter "Moores definition" för att alls vara meningsfull att P fritt kan välja mellan olika handlingsalternativ, att hans val (men inte nödvändigtvis hans övriga handlingar) inte är determinerade, samtidigt som den är avsedd att kunna tillämpas också när denna förutsättning inte är uppfylld. Såvitt jag kan se har Moore, i sin iver att "rädda moralen", farit alldeles vilse. Trots detta betraktas hans "teori" än i dag på många håll som ett fullt tillfredsställande svar på "hotet från determinismen" och det är ett av skälen till att en diskussion av denna "teori" kan vara av ett visst intresse. (Detta är naturligtvis inte första gången Moores "teori" utsätts för kritik. Det mest välkända exemplet är kanske Austins uppsats "Ifs and Cans" (1956). Men den uppfattning Austin vänder sig mot visar sig vara i hög grad en produkt av hans egen fantasi.)

6.

Detta kan kanske också tjäna som illustration av faran med filosofiska definitioner. Och (filosofiska) exempel? Kanske är exemplet med Röda Turken illa valt. Kanske förutsätter Moore, med rätta, att alla människor har någon viss karakteristisk egenskap gemensam som vi alla känner till, som inte delas av Röda Turken och som gör att exemplet är orättvist eller i värsta fall irrelevant. Men det är svårt att se vilken egenskap detta skulle vara. Att det finns betydande skillnader mellan oss och Röda Turken är förstås klart men frågan är om dessa skillnader spelar någon roll i det här sammanhanget. Såvitt jag kan se skiljer vi oss från honom i väsentligen tre avseenden och detta är, givet att världen är deterministisk, allt: Vi är för det första mer komplicerade än han och det samma gäller om de stimuli vi reagerar på, för det andra finns det ingen som manipulerar oss på samma sätt som Martin Birck gör med Röda Turken och för det tredje har vi en inre struktur som successivt modifie-

ras med resultatet att våra reaktioner inte är lika stereotypa som Röda Turkens. Men detta är, som sagt, allt. (Det finns väl t ex egentligen inget skäl att anta att det, som man ibland tänker sig, när det gäller människor, till skillnad från andra fysikaliska system, skulle förekomma ett slags mellanled s k viljeakter mellan stimulus och respons vars funktion skulle vara att styra våra handlingar som därmed skulle vara fria åtminstone i den meningen att de är kontrollerade av viljan även om denna i sin tur ligger helt utanför vår kontroll.) Och dessa olikheter är sammantagna inte tillräckligt för att vi skall tvingas överge det aktuella exemplet. Vår egen belägenhet är alltså, fortfarande under förutsättning att världen är deterministisk, i allt väsentligt identisk med Röda Turkens, vi har lika mycket val-, vilje- och handlingsfrihet som han nämligen ingen alls, och ingen filosofisk definition i världen kan göra något åt den saken.

7.

Egendomligt nog hävdar D C Dennett i sin bok *Elbow Room* (1984) raka motsatsen. En av hans huvudteser är att vår frihet består i att vi själva och våra reaktioner på omvärlden är (med vårt eget mått mätt?) komplicerade och varierade och att detta är all den frihet som alls är värd att eftertrakta eftersom det naturligtvis inte finns något skäl att anta att vi skulle vara manipulerade av någon "ondskefull hjärnkirurg" även om detta alltså i princip vore möjligt. Allt är m a o frid och fröjd och hela problemet är resultatet av ett antal ganska enkla missförstånd och ogrundade farhågor. Författaren tycks visserligen någon enstaka gång känna på sig att något är galet med denna inställning men han fullföljer av begripliga skäl aldrig den tanken. Såvitt jag kan se innebär detta att Dennett inte förstått eller, av någon anledning, låtsas att han inte förstår vad problemet gäller och att mycket (det mesta?) av vad som sägs i boken i bästa fall helt enkelt är irrelevant. Vill man skaffa sig en lite djupare förståelse av konflikten mellan vår vardagsuppfattning och den bild av människan som ett mer objektivt och (natur)vetenskapligt betraktelsesätt tycks leda fram till skall man inte vända sig till D C Dennett.

Och detsamma måste man nog dessvärre säga om de flesta s k analytiska filosofer — med ett lysande undantag, Thomas Nagel, som i sin bok *The View From Nowhere* (1986) givit en anmärkningsvärt insiktsfull och nyanserad skildring av problemet. Inte heller t ex Sartre har något särskilt intressant att bidra med i just den här frågan eftersom han, i *Varat och Intet*, väljer att vara alldeles hämningslöst subjektiv, att

helt enkelt strunta i allt vad sunt förnuft, (vanlig vardaglig) objektivitet och (natur)vetenskap heter med motiveringen att varje annan inställning är en yttring av s k "ond tro". (Detta minskar förstås inte värdet av hans ofta märkvärdigt skarpsinniga iakttagelser rörande våra, många gånger besynnerligt inkonsekventa och opportunistiska, föreställningar om den frihet vi begåvats med och dess begränsningar. Dessutom tog han som bekant senare, med en närmast vållustig självironi, avstånd från väsentliga delar av sin ursprungliga lära: "Som troskämpe ville jag uppnå frälsning genom gärningarna, som mystiker försökte jag avslöja varats tystnad genom ett motsägelsefullt brus av ord . . . Jag förkunnade helt glatt att människan var en omöjlighet, jag var själv omöjlig och skilde mig från andra endast genom mitt uppdrag att uttrycka denna omöjlighet, vilket därmed förvandlades till min innersta möjlighet, föremålet för min mission, min härlighets språngbräde. — — — Förfalskad och bortkollrad från hjässan till fotabjället skrev jag glatt om människans eländiga villkor. — — — Jag har förändrats" (Orden)). Då har naturvetare, och "vanligt folk", stundom en betydligt klarare och mer balanserad bild av problemet.

William James karakteriserade på sin tid "teorin" att viljefrihet och determinism är förenliga och argumenten till förmån för denna "teori" som ett "träsk av undanflykter". Och sedan dess har, såvitt jag vet, ingenting hänt som skulle fått honom att ändra detta omdöme.

8.

Röda Turken saknar alltså, för att anknyta till den tidigare tankegången, helt handlingsfrihet. Och frågan är väl om han överhuvudtaget utför några handlingar, om han alls agerar och inte enbart reagerar. Han upplever sig förstås som aktiv men utifrån sett förefaller han snarare alldeles passiv. Kanske kan man inte tala om handlingar annat än om det föreligger en viss grad av frihet och agenten dessutom aktivt bidrar till att handlingen kommer till stånd. Låt oss anta det. Nu är att välja att utföra en handling av en viss typ. Det följer då att Röda Turken visserligen vill handla på ett bestämt sätt, att hans beteende hela tiden överensstämmer med hans vilja, men att han i själva verket aldrig i egentlig mening *väljer* att sprattla eller att hänga stilla. Och vår egen situation skulle därmed, om vi antar att vårt beteende är determinerat, vara alldeles densamma: Det är inte bara känslan av att välja och handla fritt som är illusorisk, detta gäller, av precis samma skäl, om intrycket av att välja och handla överhuvudtaget: "Om "viljefrihet" innebär en följd

av händelser i vilken vid någon punkt en av dessa inte är effekten av de (närmast) föregående så är en sådan anomali i hjärnans följd av tillstånd vetenskapligt otänkbar. När jag "väljer" en bok från bokhyllan reagerar jag då i grund och botten alldeles som min mikroskopiske vän, amöba, som, ställd inför två eller flera partiklar, tar en av dem? En skillnad mellan oss är att jag har förmågan att föreställa mig olika handlingsalternativ. Därefter upplever jag min handling som förverkligandet av ett av dessa. — — — Det ger mig intrycket av att ha fattat ett beslut. Amöba saknar otvivelaktigt denna förmåga och har därför inget intryck av något beslut" (Sir Charles Sherrington i *Man On His Nature*). Men denna bild av våra "val", "beslut" och "handlingar" är förstås helt oförenlig med vår djupt rotade föreställning om oss själva som fria och autonoma agenter. Att försöka infoga (mänskliga) handlingar i den sk vetenskapliga världsbilden utan att de därmed förlorar karaktären av just handlingar är, förefaller det, dömt att misslyckas. (Jag tror det ligger i att vara människa att sitta fast i en omöjlig idé. Th Nagel.)

9.

Hur vår ställning som fria agenter påverkas av t ex hypnos och hur sk posthypnotisk suggestion och inflytandet av droger o dyl skiljer sig från den påverkan vi alla normalt utsätts för skall jag avstå från att diskutera. (Det ligger förstås nära till hands att misstänka att det inte finns någon principiell skillnad alls.) Det är, såvitt jag förstår, fullt möjligt att de tillgängliga begreppen helt enkelt inte tål påfrestningar av det slaget. Även ganska vardagliga iakttagelser är ibland egendomligt svårhanterliga, ett välbekant fenomen som inte minst Sartre bidragit till att lyfta fram. Problemet att skilja mellan handlingar och rent mekaniskt beteende är bara ett exempel. Men allt detta är av mindre intresse i just det här sammanhanget. För oss är de trivialaste situationerna de mest intressanta.

10.

En klassisk invändning mot vad vi tidigare sagt om förhållandet mellan determinismen och viljans frihet är följande: Du har av det faktum att Röda Turkens beteende bestäms av om Martin rycker i tråden eller inte m a o av det faktum att hans beteende har en orsak dragit slutsatsen att det inte är fritt, vad nu det kan betyda. Men vore situationen bättre om det inte vore orsakat utan i stället helt slumpmässigt? Låt oss t ex anta att Röda Turken har en kusin, Pierrot, som är alldeles lik RödaTurken

bortsett från att han är försedd med en slumpmekanism som rycker i tråden och som vi alltså betraktar som en del av Pierrot. Hans beteende är då inte styrt av yttre faktorer på samma sätt som Röda Turkens. Men följer det verkligen av detta att Pierrot till skillnad från Röda Turken är en fri agent, att det t ex är rimligt att ställa honom till svars för hans beteende? Nej, naturligtvis inte. Men om Pierrot är lika lite fri som Röda Turken visar inte det att frågan om viljans frihet är (delvis) oberoende av determinismen? Jovisst. Och att determinism och fri vilja mycket väl går att förena? Nä, se det följer inte alls. Hur skulle ett sådant resonemang se ut? Skälet till att Pierrot inte är en fri agent är helt enkelt att han, i likhet med Röda Turken, inte är en agent överhuvudtaget.

11.

Men är det inte fullt rimligt att tala om orsaker till handlingar? När t ex Sokrates tömmer giftbägaren innebär detta bl a att en bestämd händelse inträffar, att ett visst fysiskt förlopp äger rum. Är det inte Sokrates som orsakar denna händelse? Är inte handlingar just (en viss typ av) händelser orsakade av agenter? Men om nu handlingar dessutom måste vara fria dvs sakna orsak, blir inte resultatet då att begreppet handling är motsägelsefullt? Det kan tyckas så och i och för sig ligger det väl ingenting absolut orimligt i att ett vardagsbegrepp visar sig vara defekt kanske t o m motsägelsefullt. Den begreppsapparat vi rör oss med till vardags är i själva verket en gisten gammal skuta, vi får vara tacksamma att den alls håller sig flytande. Men i det här fallet är det nog inte begreppet handling som bär skulden. I stället är det själva resonemanget och speciellt användningen av begreppet (uttrycket) orsak som är alldeles för slarvigt. Relationen mellan Sokrates och hans beteende är förstås en helt annan än relationen mellan en typisk orsak och dess verkan. Normalt är det ju händelser, förändringar, processer, handlingar, tillstånd och kanske t o m fakta som, vissa (skenbara) motexempel till trots, uppträder som orsaker och Sokrates tillhör ingen av dessa kategorier. Vill man vara noggrann bör man alltså säga att Sokrates *utför* handlingen ifråga inte att han orsakar den och väljer man det senare uttrycket gäller det att vara försiktig med slutsatserna.

Och lika illa är det att betrakta skäl eller motiv som orsaker till handlingar. Att P har alla skäl i världen att utföra en viss handling och alltså inget som helst skäl att avstå från denna handling innebär förstås inte att han inte är fri att välja det senare alternativet. Att göra det skulle då

visserligen vara irrationellt och svårt eller omöjligt att motivera men det skulle inte därmed strida mot någon orsakslag. Dessutom måste förekomsten av orsaker (i vanlig mening) kunna konstateras oberoende av motsvarande effekter. Det duger alltså inte att invända att det faktum att P avstod från handlingen i fråga i efterhand visar att han i själva verket hade skäl att göra detta.

Inte heller är det särskilt träffande att säga att agentens handlingar (alltid) orsakas av hans val eller beslut. Detta kan ju t ex inte gälla valen själva eller de övriga handlingar som inte föregås av ett (medvetet) val. Och att vi till vardags skulle tänka oss omedvetna val och betrakta dessa som orsaker till våra handlingar verkar inte särskilt plausibelt. Det händer visserligen att vi säger om en person att han valde att handla på ett bestämt sätt även i sådana fall där det inte förelåg något medvetet val eller beslut, där han t ex inte har övervägt två eller fler möjligheter och valt en av dessa. Men avsikten är väl då inte att säga att han fattat ett omedvetet beslut, som alltså skulle vara orsak till hans beteende, utan snarare att han helt enkelt använde sig av sin frihet att handla efter eget behag.

Trots att vi i vardagslag ofta uttrycker oss som om motsatsen vore fallet är handlingar alltså inte (i strikt mening) orsakade. (Men detta är, som väl har framgått, inte ett empiriskt påstående och kan därför inte bekräftas eller vederläggas med hjälp av observationer. Vad som (möjligen) är en empirisk fråga är i vilken utsträckning vårt beteende utgörs av handlingar.) Men det medför inte, som man ibland tycks tro, att de är slumpmässiga, att vi i princip skulle befinna oss i samma situation som Pierrot eller vara hänvisade till att "med undran och med skräck" iakttä vårt eget obegripliga och oförutsägbara beteende utan att kunna påverka det. Dikotomin orsakad-slumpmässig är helt enkelt inte tillämpbar på handlingar. (Och inte heller på (rena) händelser men det saknar betydelse i det här sammanhanget.) Att en persons beteende är slumpmässigt är förstås inte likvärdigt med att det inte är predeterminerat. Det innebär väl snarare att det t ex är illa genomtänkt eller att det är nyckfullt, inkonsekvent, godtyckligt och mer än vanligt svårt att förutse eller att den handlande, därför att han inte har tillgång till relevant information eller av något annat skäl, väljer att låta slumpen avgöra hur han skall bete sig.

Att betrakta relationen, eller relationerna, mellan å ena sidan agenten och hans skäl och beslut och å andra sidan hans handlingar som specialfall av relationen orsak-verkan är alltså att handskas lite väl ovarsamt

med dessa begrepp och våra intuitioner. Och detsamma gäller om önskingar, behov, personlighetsegenskaper och alla de övriga faktorer inklusive påverkan från omvärlden som figurerar i förklaringar av mänskligt beteende. Men hur man mer i detalj skall analysera dessa relationer och begreppen handling, orsak, determinism etc är frågor som jag inte skall gå närmare in på; utbytet skulle för vår del bli ganska ringa. den tidigare diskussionen skulle inte påverkas på något väsentligt sätt och den följande inte alls.

12.

Allt detta är nog gott och väl, tänker kanske läsaren, som vid det här laget blivit en smula otålig, det är mycket möjligt att Moores "teori" är otillfredsställande att determinism och viljefrihet är oförenliga etc etc. Men hur förhåller det sig i verkligheten, världen är ju inte (strikt), deterministisk, har jag en fri vilja eller har jag inte? Har författaren ingen åsikt om den saken? Jovisst har han det och vi skall strax komma till den.

Låt oss säga att ett begrepp är kvasi-deskriptivt om vi normalt uppfattar det som deskriptivt men detta faktiskt inte är korrekt. (Jfr min uppsats "Om handlingar" i *Språk, Kunskap, Medvetande* (1984). Vi kan då t ex säga att Hume visade att begreppet orsak är kvasi-deskriptivt. Att händelsen e orsakar händelsen E innebär ju normalt inte bara att händelseföljden (e,E) exemplifierar en allmän regelbundenhet och i övrigt uppfyller de villkor som Hume angav. Det innebär dessutom bl a att e i någon mening *ger upphov till* E. Men om vi i det givna händelseförloppet söker efter det drag som eventuellt svarar mot detta "ger upphov till" kommer vi inte att finna någonting alls. Upplevelsen av att e ger upphov till E har ingen motsvarighet i verkligheten. Det är t ex ingen som helst skillnad mellan å ena sidan att stenen splittrar glasrutan, att händelsen att stenen träffar rutan orsakar, ger upphov till, att rutan splittras, och å andra sidan att stenen träffar rutan och denna i samma ögonblick (spontant) går i bitar. Begreppet orsak är alltså kvasi-deskriptivt. Och detsamma gäller, av allt att döma, om t ex begreppet (kategoriskt) fri så som vi använder det om handlingar: Ps handling är (kategoriskt) fri om P kunde handlat annorlunda, inte om det ena eller andra varit fallet, utan rätt och slätt.

Kanske kan följande (i vissa avseenden något lättvindiga) resonemang bidra till att göra detta mer övertygande. Antag att jag påstår att en handling utförd av P i situationen S är (kategoriskt) fri. Hur skall vi gå

tillväga för att avgöra om detta är korrekt? Att P upplever sig som fri är kanske relevant men knappast avgörande. Det är åtminstone tänkbart att han, i likhet med Röda Turken, har fel på den punkten. Men om vi meningsfullt kan säga att P misstar sig, eller har rätt, måste det finnas, låt oss säga, en relation F sådan att P har rätt, han är verkligen fri i S, om och endast om han bär relationen F till S. Men vilken är denna relation och hur skall vi avgöra om den föreligger?

Eftersom vi inte tänker låta praktiska svårigheter lägga hinder i vägen kan vi överväga ett antal mer eller mindre fantastiska möjligheter. Antag t ex att vi, i syfte att skapa en situation S' som är så lik S som gärna är tänkbart, "tar om" hela universums historia fram till det avgörande ögonblicket. Om P då beter sig på samma sätt som tidigare, kan vi förstås inte dra någon slutsats alls. Men antag att P beter sig annorlunda än tidigare. Skulle vi inte då kunna dra slutsatsen att Ps ursprungliga handling var (kategoriskt) fri? Nej, det kan vi inte. S' är ju trots allt inte *samma* situation som S. Frågan blir då om S' är alldeles lik S. Och detta i sin tur hänger förstås på om P står i relationen F till S eller inte: Om inte så kan S' inte vara alldeles lik S. (Om S' är alldeles lik S och P inte bär F till S så gäller detsamma om S'. Men då kan P inte i S' handla annorlunda än han gjorde i S.) Detta försök att indirekt avgöra om (påvisa att) Ps handling var fri var alltså misslyckat och det är svårt att tro att någon annan liknande metod skulle vara mer framgångsrik.

Det återstår då att mer direkt undersöka P och S. Men det förefaller som om inte heller detta skulle leda någon vart: Vi vet inte vilken relation vi letar efter och därför inte heller hur vi skall konstatera om den föreligger eller inte. Vi har postulerat en relation F för att förklara skillnaden mellan fria och ofria handlingar men vi har ingen som helst garanti för att det finns någon sådan relation. Och den mest naturliga slutsatsen blir därför att F helt enkelt inte existerar.

Begreppet (kategoriskt) fri är alltså, i likhet med begreppet orsak, inte deskriptivt och därmed ett kvasi-deskriptivt begrepp. Och detsamma gäller förefaller det, av liknande skäl, om "dramats övriga huvudpersoner", begreppen handling, agent, determinerad (kausalt nödvändig) etc. En handling t ex består ju inte enbart i att en viss händelse inträffar, den *utförs* av en *agent*. (Att betrakta handlingar som (en typ av) händelser är i själva verket ett slags kategorimisstag med smått katastrofala och lätt iakttagbara konsekvenser för t ex diskussionen om viljans frihet, bl a den olyckliga tanken att handlingar är antingen orsakade eller slumpmässiga.) Här är det alltså "utför" och "agent" som, i likhet

med t ex ”ger upphov till”, inte svarar mot några faktiskt existerande egenskaper.

13.

Egentligen borde vi därför om t ex Röda Turken, och Sokrates, inte säga att han (inte) är en agent utan i stället att vi (inte) betraktar eller upplever honom som en agent. (Att Röda Turkens beteende är determinerat är inte oförenligt med denna slutsats bl a därför att också begreppet determinerad är kvasi-deskriptivt.) Dessutom är det nu lätt att förstå de egendomliga svårigheter som stundom uppstår i samband med tillämpningen av t ex begreppen fri och handling: Att använda icke-deskriptiva begrepp som om de vore deskriptiva leder förr eller senare till problem. Och slutligen är alltså frågan om viljans frihet, när allt kommer omkring, inte en fråga rörande verklighetens beskaffenhet, inte en empirisk fråga och inte heller en metafysisk. Det är omöjligt såväl att bevisa som att vederlägga att viljan är fri: Det finns ingenting att bevisa och heller ingenting att vederlägga. Och därför är det kanske inte så förvånande att problemet förblivit olöst.

14.

Men säger oss inte sunda förnuftet att vår vilja och våra handlingar är fria? Jovisst. Och att våra kroppar är fysiska kroppar? Alldeles riktigt. Och att alla fysiska kroppar är underkastade de fysikaliska lagarna? Det också. Men går allt detta verkligen ihop? Nej, det gör det inte. Hur kan man då ”veta” att det är sant? ”Därför att man är människa och har kunskap om många varandra motsägande ting” (B Trotzig). Inte särskilt trösterikt. Nej. Och egentligen ganska självklart. Man kan tycka det. □

Staffan Carlshamre

Flaggprydd sång

”Begreppet metafor låter sig inte definieras i bokstavliga termer”, står det i slutet på min artikel om Derridas syn på metaforers roll i filosofins språk (Filosofisk tidskrift 4/1986). Detta yttrande har inspirerat Hans Mathlein till några synpunkter (”Allt är inte guld som olimmar”, FT 2/1987), som jag i min tur vill något litet kommentera.

1. En huvudroll i Mathleins argumentation spelas av ett ”motexempel” mot Derridas tes. Han citerar en definition av ordet ”metafor” ur *The Concise Oxford Dictionary*:

metafor s. Applikation av namn eller deskriptiv term eller fras till ett objekt eller en handling till vilken den inte är bokstavligt applicerbar / . . . /

Som motexempel är detta knappast lysande. Definitionen är, mildt uttryckt, i vidaste laget, och inte bara i det att den inte gör skillnad mellan metaforer och andra sätt att använda ord och uttryck i ”överförd” bemärkelse: ironi, hyperbol, synekdoke, etc. Tar man den ”efter bokstaven” så är dessutom varje falskt yttrande metaforiskt, t ex att säga om en alm att den är en lönn! (Det går också att argumentera för att den är för trång, men det är en annan historia.)

Att den anförda definitionen är så misslyckad, redan som lexikondefinition, bör väl snarast betraktas som ett olycksfall i arbetet. Låt oss övergå till mera principiella frågor rörande Mathleins användning av den. En huvudsvårighet med Derridas påstående om odefinierbarheten hos begreppet metafor, enligt Mathlein, är att bestämma vilken sorts definition det är som påstås vara omöjlig. Handlar det om en språkbruksdefinition? Eller om en stipulativ definition? Eller kanske (o hemska tanke!) om en väsensdefinition?

Man kan av Mathleins artikel få intrycket att Derrida är den förste filosof som reflekterat över svårigheter att åstadkomma upplysande definitioner av filosofiskt centrala begrepp. Så är det som bekant inte, och ett naturligt förslag är att man läser ordet ”definition” hos Derrida som man skulle läsa det, i motsvarande sammanhang, hos Quine eller Goodman eller vilken annan analytisk filosof som helst — nämligen som synonymt med ”filosofisk analys”.

(Med detta vill jag inte ha sagt att Derridas påstående är fullkomligt klart till sin innebörd, men den intressanta oklarheten rör snarare vad som krävs av en definition för att den skall räknas som "bokstavlig". Måste man påpeka att detta inte är en svårighet som drabbar Derrida eftersom det inte är *han* som fordrar av begrepp att de skall vara väldefinierade?)

Redaktörerna för *The Concise Oxford Dictionary* har naturligtvis inte ambitionen att åstadkomma adekvata filosofiska analyser av de begrepp de definierar. Men tar man Mathleins hänvisning till ordboken som ett allvarligt menat inlägg i en filosofisk diskussion, så är det inte svårt att svara, å Derridas vägnar. De svårigheter Derrida påpekar rör inte begreppet metafor isolerat, utan distinktionen bokstavlig/metaforisk — vilket tydligt bör framgå redan av de första sidorna av min artikel. I analogi med sitt förslag till lösning av Derridas problem kunde Mathlein skriva till Quine och påpeka att denne, i sin diskussion av begreppet "analytisk", förbisett den enkla och såvitt jag förstår alldeles korrekta definitionen: "analytisk sats = def sats som inte är syntetisk".

2. Men låt oss lämna *The Concise Oxford Dictionary* och ta upp en mera intressant invändning som Mathlein riktar mot Derridas tes — intressant därför att den kan användas mot snart sagt varje försök att påpeka problem med etablerade begrepp. Mathlein går med på att det inte går att dra en skarp gräns mellan bokstavliga och metaforiska beteckningar (det är t o m "självklart" att detta är omöjligt). Men det är också "självklart" att man "ofta har nytta av distinktioner som inte är så skarpa". Ingen läsare har, hävdar Mathlein, några svårigheter med att tillämpa distinktionen bokstavlig/metaforisk på termerna i satsen "Han är en räv".

Det låter som om Derrida hade argumenterat för att begreppet metafor är vagt, och för att detta i sig självt skulle utgöra en viktig defekt hos ett begrepp.

Naturligtvis blir inte ordet "flintskallig" oanvändbart därför att det finns personer om vilka det är oklart huruvida de är flintskalliga eller inte, men jag kan inte se att något av vad jag refererar som Derridas synpunkter på metaforbegreppet har att göra med vaghet i denna triviala bemärkelse. Suddigheten hos applikationsområdet för "flintskallig" är oproblematiskt därför att det är alldeles klart i vilket avseende oklarheten föreligger — vagheten föreligger i en dimension som man genast begriper, och det är enkelt att precisera vid behov.

Derridas poäng beträffande "metaforisk/bokstavlig" är snarare att

det i samtliga fall är oklart *vad man säger* när man kallar ett uttryck metaforiskt eller bokstavligt. Eller rättare: att dessa termer inte fått sin egen innebörd specificerad på ett sätt som uppfyller de krav på begreppslik klarhet som de själva använts för att formulera inom den västerländska filosofiska traditionen.

Dessutom: en relativ samstämmighet i användandet av en deskriptiv term är inte i sig någon garanti för att termen inte i själva verket har en helt annan extension än vad användarna tror. Att de flesta svenskar på 1600-talet var överens i applikationen av ordet "häxa", i vissa "klara fall", bevisade inte att det faktiskt fanns häxor. (Det finns naturligtvis mycket mer att säga om samspelet mellan intension och extension hos klassificerande uttryck, men det skulle spränga ramarna för ett sådant här svar.)

3. Nog om Mathleins argument mot Derridas tes. Finns det något att säga för tesen?

I en viss mening är det naturligtvis omöjligt att "bevisa" ett negativt existenspåstående av det här slaget. Derrida går visserligen igenom ett antal definitioner som föreslagits i den retoriska traditionen och försöker visa på vilket sätt de faktiskt är metaforiska, men även om han har rätt i dessa fall så kan det givetvis bero på bristande fantasi och begåvning hos upphovsmännen, snarare än på någon principiell omöjlighet.

Nu är dock inte Derridas tes av det slaget att den i första hand skall stödjas med sådan "induktiv" bevisning. Det behövs nog en mer än vanligt okänslig (eller kanske "effektsökande"?) läsare för att inte uppfatta att formuleringen i sista stycket av min artikel står där som en påminnelse om resonemang som huvuddelen av artikeln varit ägnad åt att presentera: rörande förbindelsen mellan begreppet metafor och andra centrala filosofiska begrepp; och rörande den filosofiska terminologins rötter i det Platonska metaforsystem som bl a beskriver tänkande som en form av seende och tankar som en sorts objekt som "kommuniceras" till andra förpackade i ord.

Man är naturligtvis inte tvungen att tycka att sådant är intressant, men en kritisk nyfikenhet på förutsättningar man själv brukar ta för givna när man tänker är, åtminstone för mig, en viktig del av filosofin. Hans Mathlein har kanske en ovanligt rik fantasi när det gäller att på egen hand finna alternativ till egna invanda tankemönster, men själv är jag tacksam för hjälp också från tänkare som uppfostrats i andra traditioner än jag själv — även om vederbörande inte uttrycker sig exakt enligt den mall som drillades på introduktionskursen i semantik. ☐

Svante Bohman

Myten om det givna

Dick Haglunds försvar och modernisering av sitt och Edmund Husserls fenomenologiska tänkesätt (FT 87:2) är antagligen efterlängtat av de svenska filosofer som känner "stor respekt" för Haglund som filosof, t ex Furberg, Hermerén, Bergström, Prawitz, etc. Själv har jag anledning misstänka att svensk filosofi av i dag är i någon mån fenomenologiskt influerad, trots att den kände Uppsala-filosofen Adolf Phalén som är den logiska empirismens kanske skarpsinnigaste representant redan 1913—14 riktade en förkrossande kritik mot detta subjektivistiska tänkesätt (se t ex *Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen*). Hägerström och Marc-Wogau hade inga invändningar mot denna "avrättning". Haglund har inte bemött den, men han försäkrar i stället, att "Husserl har, anser jag, gjort mera verkliga framsteg mot en bättre och mera fullständig förståelse av medvetandets natur än någon annan filosof sedan Aristoteles och Kant" (*Perception, Time and the Unity of Mind* . . .). Detta är att nonchalera Phaléns arbete och att låta den begreppsanalytiska forskningen ta några steg tillbaka i stället för framåt. Tillåt mig därför att i korthet komplettera Haglunds utredning.

Som Haglund påpekar startade den nutida fenomenologin med Franz Brentanos teori om vad han kallade "den inre varseblivningen" (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*). Han definierade den som "en föreställning om en föreställning om något" och säger t ex: "I samma psykiska fenomen i vilket tonen föreställes, uppfatta vi samtidigt det psykiska fenomenet självt, nämligen enligt dess dubbla egendomlighet, och såtillvida det samtidigt är närvarande för sig själv som innehåll". En vanlig invändning är här att idén om medvetandet som nödvändigt medvetet om sig självt implicerar en oändlig regress, men Brentano ansåg att den undgås, när föreställningen om tonen och föreställningen om föreställningen om tonen är "inte mer än ett enda psykiskt fenomen, och som vi begreppsligt sönderdela i två föreställningar". Brentano avsåg *ett och samma medvetande* som samtidigt har två olika

objekt, av vilka det ena är själva medvetandet. Phaléns kritiska kommentar lyder: "Härmed är då emellertid subjektobjektivitet antagen, den inre varseblivningen är subjekt-objekt". Han ansåg att en persons medvetande om något inte kan beskrivas som både subjekt och objekt i sitt eget medvetande; det kan med andra ord inte själv vara det objektiva relationsledet i sin egen medvetandesrelation.

Brentanos begrepp om medvetandet som nödvändigt ett självmedvetande är följaktligen motsägande. Det är en mycket dålig start för Husserls och Haglunds fenomenologi. Idéns vanliga förekomst i allmänt språkbruk liksom i t ex filosofins historia gör att den kan betraktas som den absurda common sense-idén om självmedvetandet. Den har vanligen förväxlats med observationen (se min bok *Analyses of Consciousness as well as Observation Volition and Valuation, Studia Philosophica Upsaliensia*). I likhet med Brentano måste man då förneka möjligheten av vad som inadekvat kallas ett "omedvetet" eller "undermedvetet" medvetande, d v s att en person kan vara medveten om något utan att observera jagets medvetande (Freud).

G Ryle (*The Concept of Mind*) talade kritiskt om "anden i maskinen" och "den Cartesianska myten". Han s a s "spolade både barnet och badvattnet", d v s avvisade både den nämnda, absurda idén och medvetandets allmänna term och begrepp. I stället använde han andra termer som "veta", "tänka", "ha i sinnet", etc som förutsätter medvetandet för att vara meningsfulla! Och existentialisten Sartre påstod att medvetandet finns bara, när det är medvetet om sig självt! Han menade då att en person måste observera sitt medvetande för att vara medveten om något. Skulle han observera t ex en igelkott under en buske utan att observera att han ser igelkotten, så måste han följaktligen tro sig vara medvetlös, trots att han riktigt observerar och beskriver igelkottens förekomst och utseende.

Påverkad av Brentanos oklara och dubbeltydiga medvetandesbegrepp tror Husserl, att en person i sin varseblivning upplever inte bara vad han faktiskt varseblir utan också sin varseblivnings totala beskaffenhet som ett medvetande om något, vilket ju är en psykologisk omöjlighet och en självmotsägelse. Medvetandet om A kan inte vara medvetandet om medvetandet om A. Tror man i stället att en person i *ett och samma medvetande* är både medveten om A och sitt eget medvetande om A, så uppkommer ett oklart fenomenologiskt tänkesätt, där man skiljer mellan en "naturlig, naiv inställning" till naturen och en fenomenologisk inställning som uppfattar själva upplevelserna som "det oändliga områ-

det för absoluta upplevelser — fenomenologins väsentliga område”.

Upplevelserna tros då vara omedelbart givna för en person som enhetliga sk ”intentionala akter”, dvs olika slags medvetanden om företeelser, varvid man bortser från deras anknytning till den givna, rumligt-tidliga verkligheten. I stället tänkes varje ting *till sitt begrepp* vara objekt för ett medvetande, vilket för med sig att tinget blir ”avklätt” sina egenskaper. Den fenomenologiska vetenskapen sysslar därför med våra upplevelser av naturliga företeelser, inte med företeelserna själva. Enligt Husserl är det då inte enbart fråga om en abstraherad aspekt på verkligheten. Den fenomenologiska verkligheten och den naturliga har olika karaktär: Den senare beskrives som ”inadekvat”, ”inte självständig” och med växlande nyanser och perspektiv, medan upplevelsen säges vara ”adekvat”, ”nödvändigt sann” och ”obetingad” av naturliga ting. Det beror på att upplevelsen tros vara given på ett ”inre” sätt genom att vara medveten om sig själv, vilket ju implicerar subjekt-objektivitet som Phalén påpekade.

Distinktionen innebär att vi inte kan sägas ha sann kunskap om det som vi faktiskt upplever utan endast om själva upplevelsen. Följden blir att termen ”verklig” på ett luddigt sätt blir dubbeltydig: Upplevelsen säges ha absolut ”existens”, vad nu det skall betyda, medan det som uppleves tros ha endast ”föreställd” eller ”antagen existens” (bloss intendiert). Vi kan följaktligen inte uppfatta texten som något verkligt, dvs som rött, eftersom rött till sitt begrepp inte *är* rött utan i stället är en persons medvetande om rött. Om naturliga företeelser gäller således inte satsen att de är vad de är, dvs sådana som de kritiskt kan observeras utan okritisk, subjektiv tolkning. I stället låter fenomenologen den sakliga observationen ersättas av en subjektiv tolkning som gör varje företeelses egen bestämdhet till jagets förnimmelse av bestämdheten (Protagoras, ”Mayas slöja” i indisk Vedanta-filosofi). Jaget blir sas ”innestängt” i sitt eget självmedvetande; det når inte fram till själva objektets egen beskaffenhet eftersom ”medvetandet inte kan transcendera sina egna gränser” för att citera Haglund.

Enligt Husserl har den rumligt-tidliga verkligheten ”existens blott för ett medvetande . . . — därutöver är den ett intet”. Om tinget som kunskapsobjekt gäller nämligen att ”det har nyanser”, medan upplevelsen själv ”inte har nyanser”. Ontologiskt sett är det naturligtvis svårt att konsekvent hålla fast vid denna schizofrena instängdhet, varför Husserl också talar om det naturliga tinget som ”den identiska enheten” hos upplevelserna av tinget, ”en central enhetspunkt” som är ”förnuftigt

påvisbar". Enheten är då inte empiriskt given som saken själv utan som åstadkommen av det förnuftiga medvetandet (Kant).

Haglund anser emellertid att "enligt den fenomenologiska teorin *måste* det faktiskt vara så", att våra upplevelser "kan sträcka sig utöver det omedelbart tillgängliga", trots att han framhåller, att Husserl förnekar att det finns något som "är *helt oberoende* av medvetandet, och att det är *åtkomligt* för medvetandet". Haglunds utblick över det omedelbart tillgängliga visar sig emellertid vara en utblick "i världen, inte så att säga utanför världen", vilket betyder att den sker i upplevelsen av tinget som *upplevt*, inte i medvetandet om tinget självt. Problemet om det verkligas egen, substansiella beskaffenhet "s a s tänks utvidgas i det oändliga, så att vi aldrig i princip kan komma fram till ett avgörande". Därför bör vi "tills vidare suspendera vårt omdöme"!

Det går ett "spöke" också i filosofins historia, nämligen den obskyra common sense-idén om medvetandet som nödvändigt medvetet om sig själv. Alla framstående tänkare i filosofins historia har brottats med det, men ingen har som Hägerström och Phalén observerat dess karaktär av falsk idé. Det skedde i deras berömda kritik av subjektivismen inom kunskapsteorin. Hägerström deklarerade principiellt: "Medvetandet måste vara medvetet om något annat än sig själv". Kants kritiska idealism och Husserls fenomenologi är "spökets" raffinerade förklädnader. Det vill få oss att tro att det inte finns "någon fenomenologiskt hållbar grund för att postulera en oberoende värld, en värld bakom den varseblivbara, mot vilken vi kan pröva riktigheten av våra antaganden om världens beskaffenhet" för att citera Haglund. Han tror att postulatet är ett orimligt antagande, nämligen att en person kan "transcendera medvetandet på ett sådant sätt, att han kan jämföra det som s a s ligger i medvetandet, det är han medveten om, med det om vilket intet direkt medvetande kan föreligga" (FT 87:2).

Här tänker sig Haglund oklart en kontradiktorisk motsats mellan det som inte är objekt för en persons medvetande och "det som s a s ligger i medvetandet, det är han medveten om", vilket betyder att det är inte bara objekt för medvetandet, utan själva medvetandet om objektet är samtidigt också sitt eget objekt. Härigenom blir motsatsen konträr, eftersom en företeelse kan vara objekt för medvetandet utan att själv vara ett medvetande om något. När en person t ex är medveten om något och analytiskt och begreppsligt bestämmer det som "en storblommit, vit ros", så observerar han omedelbart rosens empiriskt givna egenskaper, inte sin varseblivnings egenskaper eller dess "yttre" eller "inre" betingelser.

Att något antas vara "oberoende av medvetandet" betyder inte det samma som att något säges vara "oåtkomligt för medvetandet". Säger man att en person i princip inte kan vara medveten om något som har sin bestämdhet oberoende av medvetandet, så är det ett mångtydigt påstående: 1) Han kan inte varsebli eller tänka en företeelse som har sin egen bestämdhet oberoende av hans medvetande om företeelsen. Detta är en tro utan bevis. 2) Han kan inte vara medveten om en företeelse som finns oberoende av om han är medveten om företeelsen eller inte. Det är också en tro utan bevis. 3) Han kan inte vara medveten om något som själv inte är jagets medvetande om något, t ex igelkottens egen substantiella beskaffenhet, en triangels egenskaper eller talet 10. Också det en tro utan bevis. 4) Han kan inte genom sakliga observationer av en empiriskt given företeelse nödgas anta, att företeelsen har en egen bestämdhet oberoende av om han är medveten om företeelsen eller inte. Återigen bara en tro. 5) Han kan inte i ett och samma medvetande kritiskt jämföra sin direkta observation av en företeelse med sin tro om dess beskaffenhet. Bara en tro.

1—3 implicerar motsägelsen subjekt-objektivitet, och 4—5 förnekar den empiriska erfarenhetens fakticitet, nämligen att en företeelse kan sägas vara "omedelbart given" sådan som den varseblives eller tänkes och kritiskt observeras, utan att dess egenskaper på något sätt förmedlas av jagets varseblivning eller tänkande. Observationen förväxlas då oklart med jagets varseblivning, tänkande eller subjektiva tolkning av företeelsen. Man inser då inte att en adekvat tolkning förutsätter en kritisk, saklig observation. I stället identifieras de oklart. Det som observeras blir då tolkningen som ofta kan vara okritisk, inte företeelsens egen bestämdhet. Och det gör det omöjligt att säkert förstå vad en person "egentligen" menar (Derrida). Sålunda uppfattas verkligheten som en till sitt begrepp tolkad värld, inte en värld som kan kritiskt och sakligt observeras och som kan kritiskt tolkas med definierade termer.

Det finns naturligtvis ingen logisk, empirisk grund för Haglunds tal om "det omedelbart givna" som en "myt", eftersom det motsäger antagandet. Genom immanent logisk kritik kan idén om medvetandet som nödvändigt ett självmedvetande visas vara en myt. Och därmed är det fenomenologiska tänkesättet mytbestämt. Men hur kan idén om det omedelbart givna visas vara en myt? Men en fenomenolog som i princip jämställer teologi och kritisk, vetenskaplig forskning kan naturligtvis tro sig famla omkring i myternas värld.

Kanske kan det vara intressant att veta litet mer om Phaléns mycket

detaljerade kritik av Husserls fenomenologi. Han påpekar 1) att kvaliteten rött inte kan objektifieras som en (förrent) egenskap hos en ros, när kvaliteten inte är begreppsligt skild från jagets förnimmelse av rött, 2) att rött inte kan sägas vara en egenskap hos rosen, då kvaliteten betraktas som "bloss intendiert", d v s som intentionens objekt, 3) att en person inte kan vara omedelbart medveten om en röd ros, vilken betraktas som föreställd, och 4) att termen "verklig" inte kan betyda ett särskild slags bestämdhet, "existens" utan måste vara synonym med "är" eller "är något bestämt". Följaktligen kan något inte sägas vara "bloss intendiert".

Inte heller kan man skilja mellan en företeelse som blott tänkt och en företeelse som omedelbart (empiriskt) given genom att beskriva den sistnämnda som ägande en särskild bestämdhet, "existens", som är vad "givenhet" tros betyda. Kants kritik av det vanliga existensbegreppet är ifrånkomlig. Följden är att företeelsen är given endast genom sin kritiskt observerbara bestämdhet, vilken också kan kallas dess "verklighet". En tänkt företeelse kan då inte sägas vara "överklig", utan den *är* en tänkt företeelse.

Prenumerera
på
Filosofisk tidskrift
för 1989

Kostnaden är 100 kr för 4 nummer.
Inbetalningskort medföljer.

Sten Lindström och Włodzimierz Rabinowicz

Kaplan i Uppsala

Stig Kanger, professor i teoretisk filosofi i Uppsala, tog 1970 initiativet till en årligen återkommande föreläsningsserie — de s k Hägerströmföreläsningarna. Fram till sin bortgång i mars -88 var Kanger också den drivande kraften bakom detta arrangemang. Tack vare honom fick Uppsalapubliken stifta bekantskap med så framstående filosofer som Quine, Davidson, Church, Kripke, von Wright och många andra.

Årets Hägerströmföreläsare, den siste som Stig Kanger fick tillfälle att inbjuda, var David Kaplan. Under hela sin vetenskapliga karriär har Kaplan varit verksam vid University of California, Los Angeles. Där studerade han för Rudolf Carnap, Alonzo Church och Richard Montague. Tillsammans med Montague skrev han uppsatsen "A Paradox Regained" (1960) i vilken den kända paradoxen om den oväntade examinationen rekonstrueras som en variant av Lögnaren. I doktorsavhandlingen *Foundations of Intensional Logic* (1964) sökte Kaplan för-ena den Frege-Churchska analysen av intensionala konstruktioner med en modellteoretisk semantik à la Carnap.

Alltsedan avhandlingen har Kaplan varit starkt inriktad på språkfilosofi, i synnerhet på en logisk analys av språkets modala och intensionala aspekter. Tillsammans med Donnellan, Kripke och Putnam återupplivade Kaplan en tanke som går tillbaka till John Stuart Mill: att en singular term kan referera till sitt objekt "direkt" — utan förmedling via ett begreppsligt innehåll som Frege tänkte sig. Kopplingen mellan det språkliga uttrycket och objektet antas vara av kausal snarare än begreppslig natur. Denna ståndpunkt brukar kallas för "teorin om den direkta referensen". Den tillämpades av Donnellan på *bestämda beskrivningar*, när dessa har s k referentiell användning, av Kripke och Kaplan på *egennamn* (jfr Kaplans "Bob and Carol and Ted and Alice", 1973), av Kaplan, bl a i uppsatsen "On the Logic of Demonstratives" (1979), på *indexikala termer* ("jag", "nu", "här"), och *demonstrati-*

ver ("detta", "det där"), och av Putnam på *artnamn* ("tiger", "guld").

Teorin om den direkta referensen kan ses som ett uttryck för en syn på semantiken inspirerad av Russell, enligt vilken propositioner tänkes vara komplex uppbyggda av individer och egenskaper. För Frege däremot var en proposition något rent begreppsligt, vari individer endast kan förekomma indirekt, företrädda genom abstrakta tankeinhåll. Om en anhängare av teorin om den direkta referensen förkastar de abstrakta individbegreppen och ersätter dessa i de fregeska propositionerna med individerna själva, så förvandlas dessa propositioner till något som liknar russellska komplex. Kaplan kallar sådana komplex av individer och egenskaper för "singulära propositioner". Han har studerat sambandet mellan Russells semantik och Freges i den kända uppsatsen "How to Russell a Frege-Church" (1975).

Den russellska ansatsen och teorin om den direkta referensen spelar också en viktig roll i Kaplans polemik mot Quines tes att det inte går att "kvantifiera in" i intensionala kontexter (så att konstruktioner som "Det finns en person x sådan att Ralph tror att x är en spion" inte kan ges den mest näraliggande tolkningen). Jfr Kaplans "Opacity" i Schilpp-volymen tillägnad Quine (1987). Kaplans första diskussion av samma ämne, "Quantifying in", finns i den kända Quine-festskriften *Words and Objections* (1969).

1. Hesperos och Fosforos.

Kaplan startade sina föreläsningar med följande något ohistoriska anekdot. De gamla babylonierna hade i sitt språk två namn för planeten Venus: "Hesperos" och "Fosforos". Emellertid trodde de att det var fråga om två olika himlakroppar: de använde "Hesperos" för att beteckna en starkt lysande stjärna som var synlig i väster på kvällshimlen och "Fosforos" för en stjärna som var synlig på morgonen i stället. Betrakta nu följande "resonemang":

- (1) Babylonierna trodde att Hesperos $\neq$ Fosforos.
- (2) Hesperos = Fosforos.

Genom en identitetssubstitution erhålles:

- (3) Babylonierna trodde att Hesperos $\neq$ Hesperos.

Men förutsatt att fakta är som vi har återgivit dem, är (1) och (2) sanna medan (3) tycks vara falsk. Skulle vi nämligen fråga babylonierna, så skulle de instämma i att Hesperos är skild från Fosforos, men förneka att Hesperos är skild från sig själv. Samma slags empiriska evidens som stödjer (1) talar mot (3).

Något har alltså gått galet här. Men vad? För Frege är det inte svårt att identifiera felet: "Hesperos" och "Fosforos" är egennamn med olika mening ("Sinn") — de refererar visserligen till samma objekt men gör det via olika begrepp; "Hesperos" och "Fosforos" representerar olika sätt på vilka planeten Venus är given för oss. Enligt Freges kända teori om indirekt anföring refererar egennamnen i (1) inte till det som de vanligtvis betecknar, planeten Venus, utan till sina vanliga meningar ("Sinne"). Eftersom de senare är olika, kan inte det ena namnet fritt substitueras för det andra utan att meningen hos hela satsen och eventuellt dess sanningsvärde förändras. (3) följer alltså inte ur (1) och (2).

Anhängaren av teorin om den direkta referensen kan däremot inte tillgripa en sådan förklaring. Enligt honom refererar ju egennamnen direkt till det de betecknar, utan någon begreppslig förmedling. Kaplan säger därför att "Hesperos" och "Fosforos" är synonymer — de har samma "semantiska värde", samma "semantiska funktion". Men i så fall förefaller ju (3) att följa ur (1) och (2), något som tycks kunna visas genom följande semantiska argument:

- (A) Operatorer som "Babylonierna trodde att . . ." opererar på det semantiska värdet (meningen, innehållet) hos den underordnade satsen.
- (B) "Hesperos" och "Fosforos" har samma semantiska värde. (Detta följer ur teorin om den direkta referensen tillsammans med det faktum att dessa namn har samma referens.)
- (C) Det semantiska värdet hos den enkla satsen
 - (i) Hesperos $\neq$ Fosforos
 - påverkas inte genom en substitution av "Hesperos" för "Fosforos". (Detta antas följa ur (B).)

(A) och (C) implicerar att (1) och (3) har samma semantiska värde och således måste (3) ha samma sanningsvärde som (1).

Enligt Kaplan består felet i detta argument i övergången från (B) till (C). Detta steg bygger på den s k *kompositionalitetsprincipen*:

- (K) Det semantiska värdet hos en lingvistisk helhet är en funktion av delarnas semantiska värden.

Man har nu ofta tänkt sig att kompositionalitetsprincipen också kan formuleras som en *substitutionsprincip*:

(S) Det semantiska värdet hos en lingvistisk helhet påverkas inte då man däri utbyter ett deluttryck mot ett annat uttryck med samma semantiska värde.

(C) följer ur (B) givet principen (S).

Kaplan accepterar kompositionalitetsprincipen (K), åtminstone för enkla satser av typen (i). Däremot förnekar han att substitutionsprincipen (S) följer ur (K). Detta beror på att han uppfattar (K) som en förkortning för följande mera precisa formulering:

(K*) Det semantiska värdet hos en lingvistisk helhet är entydigt bestämt av delarnas semantiska värden *och* av helhetens syntaktiska organisation.

I vissa fall, när ett deluttryck ersättes med ett annat uttryck med samma semantiska värde, påverkas därigenom den syntaktiska organisationen hos helheten. Givet (K*) behöver därför inte en sådan substitution bevara det semantiska värdet hos helheten. Detta förklarar varför substitutionsprincipen (S) kan vara ogiltig. Betraktar vi satsen

(i) Hesperos $\neq$ Fosforos,

och den sats som är resultatet av substitutionen,

(ii) Hesperos $\neq$ Hesperos,

ser vi genast att (ii) kan uppfattas både som en instans av schemat $R(X,Y)$ och av schemat $R(X,X)$ medan (i) endast kan uppfattas på det förra sättet. Det finns alltså en frihet i den syntaktiska analysen av (ii) som inte föreligger ifråga om (i). Vi kan därför säga att dessa satser har olika syntaktisk form. Det är då inte alls konstigt att de också har olika semantiska värden. Den syntaktiska skillnaden mellan sätserna gör det möjligt för dem att ha olika logisk status: (ii) men inte (i) är logiskt falsk.

Kaplan påpekade att denna analys av Hesperos-Fosforos påminner om Hilary Putnams behandling av Benson Mates kända synonymiparadox: Betrakta vilket som helst par av synonymer, t ex "grek" och "hellen". Ingen skulle betvivla att:

(a) Den som tror att alla greker är greker, tror att alla greker är greker.

Men man kan mycket väl betvivla att:

- (b) Den som tror att alla greker är greker, tror att alla greker är hel-lener,

även om (b) fås ur (a) genom ett utbyte av synonymer. (Se Mates, "Synonymity", 1950). Putnam argumenterade för att synonymiutbytet i dylika fall leder till en förändring av den logiska strukturen hos satsen och att denna förändring är ansvarig för att satsens mening förändras. Han förnekade således att synonyma uttryck alltid fritt kan bytas mot varandra utan att meningen hos helheten förändras. I stället föreslog han följande version av kompositionalitetsprincipen: Meningen hos en sats är en funktion av delarnas mening *och av satsens logiska struktur*. ("Synonymy and the Analysis of Belief Sentences", 1954.)

Kaplans lösning av Hesperos-Fosforos-paradoxen tycks emellertid ha en begränsad räckvidd. Enligt den ohistoriska anekdoten gäller ju inte bara (1) och negationen av (3) utan också:

- (4) Babylonierna trodde att Hesperos var synlig på kvällen,

och negationen av

- (5) Babylonierna trodde att Fosforos var synlig på kvällen.

Om vi emellertid betraktar de underordnade satserna:

- (iii) Hesperos var synlig på kvällen,

och

- (iv) Fosforos var synlig på kvällen,

så förefaller det som om dessa satser har *samma* syntaktiska form. De är ju uppbyggda på samma sätt från uttryck som tillhör samma syntaktiska kategorier: det finns en ett—ett tillordning mellan uttryck som transformerar den ena satsen i den andra; satserna är *strukturellt identiska*. I detta fall tycks substitutionen således inte påverka den syntaktiska organisationen hos satsen. Givet (K*) skulle alltså (5) följa ur (4) och (2), vilket tycks vara orimligt.

Kaplans svar på denna invändning är att den syntaktiska organisationen eller formen hos en sats omfattar mer än själva satsstrukturen. Även de ingående namnens identitet spelar en roll, (iii) och (iv) har olika syntaktisk organisation och därmed olika semantiska värden helt enkelt därför att de involverar olika egennamn. På denna punkt skiljer

sig således Kaplans förslag från Putnams: Kaplans substitutionsprincip är mer restriktiv.

Om vi har förstått Kaplan rätt, skulle man kanske kunna tänka sig det semantiska värdet hos en lingvistisk helhet som ett träd vars struktur motsvarar helhetens struktur och vars toppnoder är "behängda" med de semantiska värdena hos de enkla deluttrycken *tillsammans med* uttrycken själva. Detta skulle innebära att det semantiska värdet hos ett komplext lingvistiskt uttryck innehåller både icke-lingvistiska och lingvistiska komponenter. En purist som Frege skulle blekna!

Om vi som ett exempel tar satsen "Hesperos är inte rund" och representerar trädstrukturer med hjälp av ordnade sekvenser, så kan det semantiska värdet hos denna sats identifieras med sekvensen:

⟨⟨"inte", negation⟩, ⟨⟨"Hesperos", Venus⟩, ⟨"rund", rundhet⟩⟩.

En del anhängare av teorin om den direkta referensen, t ex John Perry, skiljer mellan två aspekter hos en sats semantiska värde: den proposition som satsen uttrycker ("innehåll") och satsens "kognitiva värde". Enligt detta synsätt har (i) och (ii), respektive (iii) och (iv), samma innehåll medan deras kognitiva värden skiljer sig åt. Skulle vi vilja göra denna distinktion inom ramen för Kaplans teori, så kunde den ovanstående sekvensen uppfattas som det kognitiva värdet hos "Hesperos är inte rund", medan satsens innehåll skulle bestå i:

⟨negation,⟨Venus, rundhet⟩⟩,

dvs resultatet av att vi i den förra sekvensen stryker de lingvistiska elementen. Ett sådant innehåll skulle då motsvara en russellsk proposition.

Kaplan sammanfattar sin version av teorin om den direkta referensen med följande bestickande devis:

**Fregeans do it in the
semantics
Millians do it in the syntax**

2. Paderewski

Kaplan ser en avgörande skillnad mellan epistemiska uttryck, som "Babylonierna trodde att . . ." eller "George IV undrade om . . .", och andra intensionala konstruktioner, tex modala och temporala sådana ("Det är möjligt att . . .", "Det var en gång . . ."). I kontexter av det förra slaget är det viktigt hur de omtalade objekten uppfattas av subjektet — den *mentala representationen* av objekten spelar här en väsentlig roll. I en mental attityd uppträder inte objektet självt utan förmedlas av en mental representation. Samma objekt kan dessutom representeras på olika sätt i olika mentala attityder.

Denna tanke om den mentala representationen är central i Freges teori. Och den är också central för Kaplan. Kaplan tog emellertid avstånd från Freges tanke att de mentala representationerna är någonting som är skilt från de lingvistiska uttrycken — att de är abstrakta "Sinne" som utgör förmedlande led inte bara mellan subjektet och objekten utan även mellan uttrycken och objekten. I Kaplans teori däremot blir det uttrycken själva som fungerar som mentala representationer. Olika uttryck som betecknar samma objekt kan fungera som olika representationer av objektet ifråga.

Kaplans syntaktiskt orienterande version av teorin om den direkta referensen tycks emellertid vid första påseende vara otillräcklig för att klara av exempel av den typ som beskrivits av Kripke i den kända uppsatsen "A Puzzle about Belief" (1979). Kripke beskriver en person, Peter, som har hört talas om Paderewski, den berömde pianisten, och om Paderewski, den polske premiärministern. Peter tror felaktigt att dessa är olika personer. Dessutom tror han att politiker saknar musikalisk talang. När Peter använder "Paderewski" som ett namn på pianisten, bejakar han givetvis satsen

(v) Paderewski var musikalisk,

medan han i stället bejakar

(vi) Paderewski var inte musikalisk,

när det är fråga om premiärministern. Tror nu Peter att Paderewski var musikalisk eller inte?

När det gällde babylonierna så var det inte svårt att redogöra för deras trosuppfattningar rörande Hesperos och Fosforos. De trodde att Hesperos, men inte Fosforos var synlig på kvällen. Beskrivningen är

möjlig ty språket innehåller ju två olika namn "Hesperos" och "Fosforos". Men det är mycket svårare att beskriva Peters sinnestillstånd, då det här ju bara tycks finnas ett namn — "Paderewski" — att tillgå. Observera att babyloniernas och Peters situationer i en mening är analoga — både de förra och den senare begår ett faktueellt misstag; de misslyckas med att göra en korrekt identifikation. Men Peters fall är svårare att beskriva inom ramen för Kaplans syntaktiskt orienterade teori, för här kan inte beskrivningen utnyttja en skillnad mellan namn. I detta avseende klarar sig Freges teori bättre, menar Kaplan. Frege skulle kunna acceptera bägge påståendena:

(6) Peter tror att Paderewski var musikalisk,

och

(7) Peter tror att Paderewski inte var musikalisk,

med tillägget att "Paderewski" i (6) och (7) har olika mening ("Sinn"). (6) tillsammans med (7) skulle således för Frege inte implicera att Peter är själv motsägande i sina trosuppfattningar. Kaplan har inte denna utväg. Enligt hans ovan antydda semantiska analys tycks (v) och (vi) vara kontradiktoriska motsatser. (6) och (7) tycks följaktligen tillskriva Peter själv motsägande trosföreställningar. Men Peters misstag tycks ju vara av rent faktuell och inte av logisk natur.

3. Ord och flera ord

För att kunna lösa Paderewski-paradoxen ansåg Kaplan att man måste gå tillbaka till språkets grundvalar och utveckla en ny teori om ordens natur. Denna teori skulle vara ett alternativ till den traditionella "formalistiska" uppfattningen med dess distinktion mellan *ordtyper* och *ordförekomster*, där en ordtyp tänks vara det som är gemensamt för en klass av konkreta ordförekomster — deras form eller gestalt. I *Filosofins historia*, del III, formulerar Anders Wedberg denna formalistiska ståndpunkt så här:

Vad som följer på nästa rad:

0 0 0 0

är fyra förekomster av samma uttrycksgestalt, nämligen den som vi också kallar uttrycksgestalten "0". En uttrycksgestalt är något som är gemensamt för en rad konkreta språkliga uttryck, talade eller skrivna eller producerade på något annat sätt. De konkreta uttrycken säges vara lika många förekomster av den gemensamma gestalten.

Det utmärkande för den formalistiska synen, enligt Kaplan, är att det "gemensamma" för alla ordförekomster av samma typ är deras perceptuella form, något som tänks vara oberoende av ordens mening. Det skall gå att rent perceptuellt avgöra om två förekomster är av samma typ eller inte — för att tillhöra samma typ skall de vara perceptuellt lika. I något perceptuellt avseende skall det ena likna det andra mer än det liknar varje förekomst av varje annan ordtyp. Detta låter som en mycket stor beställning. Finns det verkligen så stor likhet i uttal mellan t ex en Texasbo och en person från New England när de yttrar samma engelska ord? Eller tänk på nutida respektive 1700-talssvenska. Och vad finns det för perceptuell likhet mellan det uttalade och det skrivna ordet "nej"?

Givetvis skulle formalisten kunna svara att antalet ordtyper är större än man kanske till en början tror. Det uttalade och det skrivna "nej" kan kanske hävdas vara förekomster av två olika men "associerade" ordtyper. Likaså i de andra exemplen. Men då får formalisten svårt att förklara vari sambandet mellan de associerade ordtyperna består. I varje fall kan inte detta samband vara av rent formell natur.

Vi har sett att formalisten leds till att postulera flera ordtyper där det är naturligt för oss att tala om bara ett ord. I andra sammanhang leder den formalistiska teorin till att man sammanslår flera ord till en ordtyp, t ex ordet "bank" i betydelsen finansiell inrättning och "bank" som i "sandbank".

Kaplan anser också att den formalistiska teorin har en oroväckande platonistisk karaktär med sitt tal om abstrakta ordtyper som manifesterar sig i konkreta förekomster. Enligt vår vanliga syn på språket, menar Kaplan, är ett ord något som kan förändra sig över tiden, som uppkommer vid en viss tidpunkt, lever för en tid, och eventuellt så småningom upphör att existera. Ett ord i denna mening kan varken vara den abstrakta typen eller den kortlivade förekomsten.

Enligt Kaplans egen teori ("the stage-continuant model") utgör ordförekomsterna olika moment i ett ords existens. Annorlunda uttryckt kan ett ord liknas vid ett perdurerande föremål där de olika förekomsterna ses som stadier i föremålets historia. Utifrån denna approach är det givetvis oproblematiskt att tala om ett ords uppkomst, liv och död.

Vad är det som gör att de olika stadierna är moment i ett och samma ords historia? Enligt Kaplan är det orsaksrelationerna och personernas intentioner som binder de olika förekomsterna samman. Ordets historia är en kedja där länkarna är av två slag: ordet lever ibland "interperso-

nellt", det överförs från en person till en annan i kommunikationsakter, och ibland "intrapersonellt" som något som lagras i "minnet" hos en individ. Från det att en person uppfattar ett ord (ett "input-yttrande") tills det att han sedermera uttalar ordet (ett "output-yttrande") existerar ordet någonstans i hans "svarta låda" (medvetande, hjärna). Att det är samma ord som uppfattas och sedermera uttalas bestäms inte av en perceptuell likhet mellan dessa yttranden utan av att rätt sorts samband föreligger, t ex en rätt sorts intention: att yttra just det ordet. Kaplan har ett roligt exempel: ponera att du ber mig att upprepa orden "one", "two", . . . , "nine", "ten", men att jag bestämmer mig för att luras och i stället för "nine" säger det likalydande tyska ordet "nein". Att jag lyckas lura dig beror på att jag har rätt sorts intention. (Men har jag verkligen lyckats lura dig i detta fall? Du skulle ju kunna hävda att jag gjorde precis det du bad mig att göra, även efter det att du fått höra min förklaring.)

Denna Kaplans modell leder honom till att formulera två uppseendeväckande teser:

(I) Två ord kan stavas på samma sätt, uttalas på samma sätt och ha samma semantiska värde ("mening"), men ändå vara olika.

(II) Ett input-yttrande och ett output-yttrande kan skilja sig hur dramatiskt som helst från varandra och ändå vara yttranden av samma ord.

Ett fall av typen (II) kan inträffa när subjektet har den rätta intentionen — att upprepa input-ordet — men det som kommer ut låter helt olika p g a något fel i talmekanismen. Ordet kan bli våldsamt förvrängt, men det är, enligt Kaplans teori, ändå fråga om "samma ord".

För att illustrera (I) kan vi tänka oss en babylonier som i sitt språk redan har "Fosforos", men inte "Hesperos". Sedan upptäcker han en klart lysande stjärna på kvällshimlen och döper den till "Fosforos" (!) till ära av den vackra morgonstjärnan, på samma sätt som man kan döpa sin son till "David" till ära av den bibliske David. Enligt Kaplan skapas genom en sådan dophandling ett *nytt* ord — ett nytt namn. I det här fallet begick babyloniern emellertid ett faktueellt misstag — det var ju fråga om samma himlakropp. Därigenom fick han i sitt språk två namn "Fosforos", som stavas och uttalas på samma sätt och som har samma semantiska värde, men som ändå är skilda åt.

Kaplan inför i detta sammanhang en distinktion mellan två typer av namn: "common currency"-namn och "generiska" namn. "Common currency"-namn är den sorts namn som vi har talat om hittills. När "David" används om David Kaplan och om den bibliske David, så är

det fråga om två olika "common currency"-namn som bägge exemplifierar samma generiska namn "David". Man skulle kanske kunna se det generiska namnet som en gemensam *typ* för de olika "common currency"-namnen, men "typ" skall här inte uppfattas på det vanliga abstrakta sättet: generiska namn är inga abstrakta objekt, även de har en historia och kan förändras. Text uttalades namnet "David" säkert annorlunda förr i tiden. Kaplan menar att det bara är "common currency"-namn som betecknar något, de generiska namnen benämner inte.

I fallet med den förvirrade babyloniern har vi två "common currency"-namn som bägge exemplifierar samma generiska namn "Fosforos" och som dessutom råkar benämna samma objekt.

4. Paderewski igen

Enligt Kaplan är Paderewski-fallet ett annat exempel på tesen (I) ovan. I vårt språk finns det bara ett "common currency"-namn "Paderewski" som betecknar pianisten och statsmannen. Nu hör emellertid Peter namnet vid olika tillfällen och blir övertygad om att det är fråga om två olika personer. Därigenom kommer han också att felaktigt tro att det finns två olika "common currency"-namn "Paderewski" — ett för statsmannen och ett för pianisten. Hans faktuella misstag leder honom alltså till ett lingvistiskt misstag. Lite metaforiskt kan vi säga att han lagrar namnet "Paderewski" på två olika ställen i sin "svarta låda". Kaplan hävdar att det därigenom *hos Peter* uppkommer två olika "common currency"-namn "Paderewski", där det i vårt språk bara finns ett. Peters misstag leder på så sätt till att hans språk inte längre sammanfaller med vårt!

I normalfallet, när en person talar samma språk som vi, kan vi sluta oss från:

Sven bejakar uppriktigt "— — —"

till

Sven tror att — — —.

Vi kan således sluta oss till att Sven tror att Paderewski är musikalisk från Svens uppriktiga bejakande av *satsen* "Paderewski är musikalisk". Denna princip ("the Disquotatation Principle") kan vi emellertid inte tillämpa när det föreligger en skillnad mellan talarens språk och vårt

eget: vi kan således inte tillämpa den på Peter i Paderewski-fallet då Peters språk genom ett lingvistiskt misstag kommit att avvika från vårt.

I Peters språk är satserna:

(v) Paderewski var musikalisk,

och

(vi) Paderewski var inte musikalisk,

som bägge uppriktigt bejakas av Peter, inte negationer av varandra. De innehåller ju olika "common currency"-namn. Men vad skall vi säga om

(6) Peter tror att Paderewski var musikalisk.

som ju tänks vara en sats i *vårt* språk? Är den sann eller falsk?

Kaplan anser att denna fråga aktualiserar ett mer generellt problem: Hur redogör vi för epistemiska attityder hos människor med ett annat språk? I synnerhet, vad händer när vi konfronteras med ett språk som innehåller två namn för ett och samma objekt där vårt språk bara har ett namn, och där de som talar det främmande språket tror att namnen ifråga refererar till olika objekt? (Observera att denna typ av fall skiljer sig från det ursprungliga exemplet med babylonierna, ty där tänkte vi oss att både deras språk och vårt eget innehåller de båda namnen "Hesperos" och "Fosforos".) Antag t ex att det finns ett folk, lunatikerna, som har två namn för månen, säg " m_1 " och " m_2 ", och som tror att dessa namn har olika referenter. De accepterar satserna:

(vii) m_1 är lyckobringande,

och

(viii) m_2 är inte lyckobringande.

Vad skall vi då säga om sanningsvärdet hos följande sats?

(8) Lunatikerna tror att månen är lyckobringande.

Kaplan anser att det *inte* finns något svar på denna fråga. Vi kan redogöra för lunatikernas epistemiska attityder bara indirekt — på ett "metalingvistiskt" sätt:

(9) Lunatikerna använder " m_1 " och " m_2 " som två namn på månen men tror att det finns två olika himlakroppar x_1 och x_2 , sådana

" m_1 " betecknar x_1 , " m_2 " betecknar x_2 , och x_1 är lyckobringande medan x_2 inte är det.

Samma typ av metalingvistisk omskrivning måste tillämpas när vi rapporterar Peters övertygelser:

- (10) Peter har två "common currency"-namn på Paderewski, som bägge exemplifierar det generiska namnet "Paderewski" och som han tror refererar till olika personer — en musikalisk och en omusikalisk.

Däremot finns det inget svar, hävdar Kaplan, på den enkla frågan om Peter tror att Paderewski var musikalisk.

Som läsaren kanske erinrar sig, ansåg Kaplan att Paderewskifallet inte är ett problem för Freges teori. Enligt den senare teorin kan man, hävdar Kaplan, acceptera såväl

- (6) Peter tror att Paderewski var musikalisk

som

- (7) Peter tror att Paderewski inte var musikalisk,

förutsatt att man tillskriver "Paderewski" olika (och lämpliga) "Sinne" i de två satserna. Men kan vi göra denna förutsättning? För oss har ju, enligt den Fregeska teorin, "Paderewski" *en* bestämd mening som skiljer sig från bägge de meningar som Peter tillskriver ordet. Är detta riktigt, så blir frågan om Peter tror att Paderewski var musikalisk lika problematisk för en Frege-anhängare som för Kaplan. Kanske måste den före i detta fall tillgripa samma slags manöver som den senare.

Men är den riktiga manövern att säga, som Kaplan gör, att frågan saknar svar? Är det inte rimligare att säga att svaret är *negativt*: Peter tror inte att Paderewski var musikalisk. Inte heller tror han att Paderewski inte var musikalisk. Något liknande skulle man kunna säga om lunatikerna: de tror varken att månen är lyckobringande eller att den inte är det. De har aldrig haft tillfälle att ta ställning till denna fråga. Deras trosuppfattningar kan inte återges med hjälp av vår term "månen" då det inte finns någon exakt översättning av denna term i deras språk. Peters fall är i detta avseende analogt: hans språk saknar en exakt motsvarighet till vårt "Paderewski".

För att beskriva Peters trosuppfattningar kan man, som vi har sett, tillgripa en metalingvistisk omskrivning. Freges teori ger oss även möjligheten att beskriva dessa trosuppfattningar "i objektspråket" efter att

först ha utökat vårt språk med två namn, säg "Paderewski₁" och "Paderewski₂", med samma meningar som Peters två "common currency"-namn "Paderewski". Denna möjlighet tycks emellertid inte föreligga enligt Kaplans teori. Givetvis kan vi även enligt denna införa två namn "Paderewski₁" och "Paderewski₂". Men för att dessa termer i vårt språk skall kunna vara översättningar av Peters två "common currency"-namn, måste vi inte då vara offer för samma faktuelle missstag som Peter: måste vi inte tro att pianisten och statsmannen är olika personer? Och det gör vi ju inte. Det förefaller som Kaplan kanske ändå har rätt när han hävdar att Freges teori har lättare att handskas med rapportering av epistemiska attityder hos människor med ett annat språk. Åtminstone så länge språkskillnaden grundar sig i olika uppfattningar om verkligheten.

5. Kaplan och Frege

Låt oss återigen betrakta satserna:

(4) Babylonierna trodde att Hesperos var synlig på kvällen,
och

(5) Babylonierna trodde att Fosforos var synlig på kvällen.

Enligt vår anekdot är (4) sann medan (5) är falsk. Dessutom är Hesperos = Fosforos = Venus. Således gäller:

(11) Hesperos = Venus, och babylonierna trodde att Hesperos var synlig på kvällen.

(12) Fosforos = Venus, och babylonierna trodde inte att Fosforos var synlig på kvällen.

Enligt det milliska synsättet är ett egennamns enda semantiska funktion att företräda sitt objekt. Egennamn fungerar enbart som "etiketter" som vi fäster vid objekten. Men ifall "Hesperos" respektive "Fosforos" i (11) och (12) endast är olika "etiketter" för planeten Venus, så förefaller det som om man borde kunna härleda från dessa sats, medelst *sk* existentiell generalisering (E G), att:

(13) $\exists x[x = \text{Venus och Babylonierna trodde att } x \text{ var synlig på kvällen}]$,

respektive

- (14) $\exists x[x = \text{Venus och Babylonierna trodde inte att } x \text{ var synlig på kvällen}]$.

Men (13) och (14) utgör tillsammans en logisk motsägelse. Det förefaller således som om (E G) inte fritt kan tillämpas på egennamn när dessa namn förekommer innanför räckvidden för epistemiska operatorer. Man skulle kunna säga att ovanstående resonemang är en variant av den ursprungliga Hesperos-Fosforos-paradoxen. Denna variant bygger på en tillämpning av (E G), medan den ursprungliga paradoxen använde sig av substitution i stället. Det är inte uppenbart hur Kaplans kritik av substitutionsprincipen kan utsträckas till (E G).

Utifrån ett fregeskt synsätt är den nya versionen av paradoxen lika lätt att upplösa som den gamla. För en Fregeanhängare har ju namnen "Hesperos" och "Fosforos" olika mening ("Sinn"). Dessutom har de i epistemiska kontexter inte sin vanliga referens utan står i stället för det som vanligtvis är deras mening. Satsen (4) handlar egentligen inte om Hesperos utan om meningen hos ordet "Hesperos". Skulle vi vilja tillämpa (E G) på (4) så skulle vi således få lov att kvantifiera över meningar snarare än över konkreta objekt. I (11) betecknar den första förekomsten av "Hesperos" planeten Venus, medan den andra står för meningen hos ordet "Hesperos". Skulle vi alltså tillämpa (E G) på (11), skulle vi få:

- (15) $\exists x/\exists \alpha[x = \text{Venus och babylonierna trodde att } \alpha \text{ var synlig på kvällen}]$,

där x är en individvariabel medan α varierar över meningar hos egennamn. (15) säger givetvis något annat än (13). Den senare satsen, om den tolkas bokstavligt, är enligt Freges teori absurd. Om den skall uttrycka något som möjligtvis kan vara sant måste den modifieras på ett lämpligt sätt. Det finns ingen anledning att tro att rimliga fregeska modifieringar av (13) och (14) kommer att vara logiskt oförenliga och kanske inte ens att de kommer att följa från (11) respektive (12).

Nu antydde Kaplan en tolkning av sin egen teori "i Freges anda". Han framkastade tanken att egennamn förutom referens också skulle kunna tillskrivas mening. Dock endast under förutsättning att meningen hos ett namn (ett "common currency"-namn) inte uppfattas som något tredje — som ett förmedlande led mellan namnet och objektet, utan i stället identifieras med namnet självt. Kanske kan man således se Kaplans begrepp "common currency"-namn som ett slags ersättning för

fregeska meningar hos egennamn. Där Frege skiljer mellan olika meningar hos *ett* egennamn ("Paderewski"), finner Kaplan flera "common currency"-namn i stället.

För att förstå hur en fregesk variant av Kaplans teori kan se ut bör vi först titta lite närmare på Freges begrepp 'mening'. I uppsatsen "Belief *DE RE*" (*Journal of Philosophy*, 1977) skiljer Tyler Burge mellan tre olika funktioner hos detta begrepp:

(i) att förklara vad det innebär att *förstå* ett språkligt uttryck: att förstå ett uttryck är att uppfatta dess mening.

(ii) att utgöra en *förmedlande länk* mellan de språkliga uttrycken och det som de refererar till: ett uttrycks referens är entydigt bestämd av dess mening.

(iii) att förklara varför sådana klassiska logiska lagar som substitution av likarefererande uttryck och existentiell generalisering inte tycks vara giltiga i epistemiska kontexter: i sådana kontexter är det ju meningen, informationsinnehållet hos de ingående uttrycken som är relevant för sanningsvärdet hos helheten, och inte det som de normalt refererar till.

Freges teori innebär att en och samma aspekt hos ett språkligt uttryck — den abstrakta meningen hos uttrycket — fyller alla dessa tre funktioner. Enligt teorin om den direkta referensen kan emellertid en agents förståelse av ett namn inte analyseras som ett uppfattande av ett abstrakt tankeinnehåll. Namn är i allmänhet inte alls förbundna med sådana tankeinnehåll och dessa skulle inte heller — även om de funnes tillgängliga — räcka till för att bestämma referensen hos egennamnen. Det som bestämmer ett egennamns referens enligt teorin om den direkta referensen är i stället en kausal kedja mellan referenten och namnet. Samma kausala relation tänkes också förklara vad det innebär att talar-*en* åsyftar den rätta referenten när han använder namnet, och därigenom förstår namnet ("Meanings are not in the head"). Teorin om den direkta referensen har således inget behov av att postulera fregeska meningar för egennamn som skall fylla funktionerna (i) och (ii). Däremot kan den, om den konstrueras i Freges anda, fortfarande ha ett behov av meningar med funktionen (iii): meningar som informationsinnehåll.

Tidigare har vi pekat på en viktig skillnad mellan russelska propositioner och fregeska: de förra men inte de senare kan som sina konstituenten innehålla konkreta individer. Berget Mont Blanc med alla sina snötäckta sluttningar är en beståndsdel i den russellska proposition som uttrycks av "Mont Blanc är mer än 4000 m högt". Det finns även en

annan väsentlig skillnad mellan de två slagen av propositioner. Russelska propositioner antas handla om sina beståndsdelar: individer och relationer. De fregeska propositionerna däremot, vilka har begrepp som konstituenten, handlar i stället om sina beståndsdelars referenter.

Vi tänker oss en fregesk proposition som ett komplex av begrepp, t ex:

$$X = [C; i_1, \dots, i_n],$$

där C är ett relationellt begrepp, $i_1, \dots, i_n$ är individualbegrepp, och där hakarna $[,]$ står för det sätt (vilket det nu än är) på vilket konstituenterna är sammanfogade i den fregeska propositionen. Varje begrepp *bestämmer* (eller *refererar till*) en lämplig entitet: relationella begrepp bestämmer relationer och individualbegrepp bestämmer individer. Den fregeska propositionen X ovan handlar inte om de ingående begreppen utan om de objekt som bestäms av dessa. Om R är den relation som bestäms av relationsbegreppet C och $x_1, \dots, x_n$ är de respektive individer som bestäms av individbegreppen $i_1, \dots, i_n$, så är propositionen X sann om och endast om individerna $x_1, \dots, x_n$ (i den ordningen) står i relationen R till varandra.

Om vi i enlighet med Frege tänker oss att språkliga uttryck förutom referens har mening, så kan vi för varje uttryck X låta " $\langle X \rangle$ " beteckna meningen hos X . Således betecknar " $\langle \text{Hesperos} \rangle$ " meningen hos uttrycket " Hesperos ". Observera att uttrycket " $\langle \text{Hesperos} \rangle$ " också har en mening som betecknas med " $\langle \langle \text{Hesperos} \rangle \rangle$ ". Sådana "menings-citationstecken" infördes av Kaplan i uppsatsen "Quantifying In" (1969). Intuitivt, tänker vi oss att två uttryck A och B har samma mening om och endast om identitetsutsagan " $A = B$ " inte är informativ, dvs om och endast det inte är möjligt att tro att $A \neq B$, utan att tro att $a \neq A$. Meningen $\langle A \rangle$ hos ett uttryck A kan vi representera med ekvivalensklassen av alla uttryck med samma mening som A .

För att illustrera:

(4) Babylonierna trodde att Hesperos var synlig på kvällen,

uttrycker den fregeska propositionen:

«Babylonierna trodde att Hesperos var synlig på kvällen» =
 $[\langle \text{«trodde»}; \langle \text{«babylonierna»}, \langle \text{«att Hesperos var synlig på kvällen»} \rangle] =$
 $[\langle \text{«trodde»}; \langle \text{«babylonierna»}, \langle \langle \text{«Hesperos var synlig på kvällen»} \rangle \rangle] =$
 $[\langle \text{«trodde»}; \langle \text{«babylonierna»}, \langle [\langle \text{«Synlig på kvällen»}; \langle \text{«Hesperos»} \rangle] \rangle].$

Denna proposition är sann om och endast om babylonierna var rela-

terade på ett bestämt sätt till propositionen [«Synlig på kvällen»; «Hesperos»]. Eftersom «Hesperos» $\neq$ «Fosforos», så behövde babylo-
nierna givetvis inte vara relaterade på samma sätt till propositionen
[«Synlig på kvällen»; «Fosforos»]. Tidigare har vi också påpekat att
den fregeska analysen inte råkar ut för (E G)-varianten av Hesperos-
Fosforos-paradoxen.

Om N_1 och N_2 är olika "common currency"-namn, så är enligt Kap-
lans teori " $N_1 = N_2$ " alltid en informativ utsaga. Uttryckt i fregeska
termer betyder detta att olika "common currency"-namn alltid har oli-
ka mening. Om vi nu representerar meningen hos ett namn N med klas-
sen av alla namn som är synonyma med N , så skulle denna klass ha N
som enda element. Som Kaplan säger, namn kan ses som sina egna me-
ningar. Trogen sin devis söker Kaplan ersätta tal om meningar med tal
om lingvistiska entiteter.

Kanske är en millsk teori om egennamn således förenlig med en lämp-
ligt omtolkad fregesk teori om mening och referens. □

Recension

Jan Willner: *Kritisk granskning, mönster för kritisk undersökning i historisk och kunskapsteoretisk belysning*. Stockholm, Thales 1986.

Tillämpad filosofi eller "applied philosophy" är en genre som på senare tid rönt ökad uppmärksamhet. Grovt uttryckt är det gemensamma för arbeten i genren att de behandlar problem som uppkommit "utanför" filosofi. Jan Willners doktorsavhandling faller inom denna kategori.

Genren "tillämpad filosofi" sätter på sin spets, tycker jag, en svårighet i filosofins självförståelse. Finns det i filosofi liksom i matematik ett slags eviga problem och eviga sanningar, oberoende av den tid och rum där de formulerats? När man betraktar Euklides' geometri som "ren" matematik, ser man den som frågor och svar vilka kan förstås och bedömas oberoende av den tid då de formulerats eller av hur verkligheten ser ut. Nu menar många filosofer — däribland Quine och Wittgenstein — att filosofin inte kan ha egna, "rena" problem och sanningar på samma sätt som matematik anses ha. All filosofi är då "tillämpad". Det torde följa att den handlar om en empiriskt undersökningsbar verklighet och att den kan komma i konflikt med resultat från empiriska vetenskaper. Men om det inte kan finnas någon "ren" filosofi, så är termen "tillämpad filosofi" missvisande i och med att all filosofi måste vara tillämpad eller nonsens. Ingvar Johansson har länge kritiserat analytisk filosofi ur ett sådant perspektiv.

Oavsett riktigheten av generell kritik mot filosofin överhuvud så tycks själva termen "applied" faktiskt antyda att den "rena" filosofin existerar som ett kunskapsområde och utvecklar i ett slags splendid isolation väsentliga begrepp och metoder som praktikern bör tacka och bocka för att få överta. Istället torde den främsta svårigheten vara att integrera traditionella begreppsanalytiska metoder med metoder från andra vetenskapsgrenar och med den kunskap man vunnit genom en mindre strikt kontrollerad erfarenhet. Kanske bör man hellre tala om "integrerande" filosofi än "tillämpad".

Utvecklingen från "ren" till "integrerande" filosofi kan illustreras med vetenskapsteori. Där har positivismens och popperianismens föreställning om "ren" filosofi, ett slags vetenskapens logiska syntax eller den rena metodläran vikit till förmån för en efter-Kuhniansk inriktning där vetenskapsteorins problem och en problembehandling mycket beror av historiska, sociologiska eller etnometodologiska studier av hur vetenskapsmän eller vetenskapssamfundet faktiskt agerar.

När det gäller Jan Willners avhandling, så faller den till sitt ämne väl inom integrerande filosofi. Avhandlingen är, tycker jag, begreppsanalytiskt solid. Min bedömning är dock, att den inte lyckas integrera filosofisk metod med den empiriska verklighet ur vilken problemen växt. Jag tror att Willners avhandling hade tjänat på en mindre respekt för begreppsanalys och ett mer fruktbar utnyttjande av andra vetenskaper eller den erfarenhet personen Willner besitter. Men till verket!

Willners problem gäller trovärdighet hos framställningar: de faktorer hos själva den muntliga eller skriftliga texten som är relevanta för trovärdighetsbedömningen. Det är mot dessa den kritiska granskningen bör riktas. Willner avgränsar sig genom att utesluta den vidare kontexten — författare, samhälle och andra texter.

Den centrala tanken, som jag förstår den, är att en trovärdig text måste vara i stånd att överföra kunskap. Texten måste därför vara i vissa avseenden "genomskinlig" så att den visar för mottagaren att avsändaren har skäl för vad texten påstår. Då avsändaren vet riktigheten av vad han påstår, kan denna hans kunskap överföras genom att mottagaren indirekt får skäl för samma påståenden. Avsändarens direkta skäl måste ge mottagaren indirekta skäl och detta sker ifall texten har vissa egenskaper, t ex:

Klargörbarhet, som sammanhänger med möjlighet att göra en text (mera) entydig.

Epistemisk tillgänglighet, som hänger samman med möjligheten att kontrollera uppgifterna.

Propositionell samstämmighet, som har att göra med logisk konsistens och förenlighet med mottagarens föreställningar.

Retorisk neutralitet, som innebär att det sakligt informativa innehållet kan fås att framträda utan värderingar insprängda.

Argumentativt stöd, som kan variera mellan att framställningen visar sin tes till att den är ett felslut.

Av dessa egenskaper tycker jag epistemisk tillgänglighet har störst nyhetsvärde för filosofisk diskussion. Källangivelser och praktiska kunskaper för att utnyttja dem är i ringa utsträckning analyserade ur kunskapsteoretisk synvinkel. Men resten är, som JW är medveten om, välbekant. De har destillerats fram genom en analys av kritisk tradition.

Willner diskuterar på ett balanserat och förtjänstfullt sätt olika kritiska traditioner: den sokratisk-dialektiska, Montaignes skepticism, argumentationsanalys och det vetenskapliga objektivitetsidealet. Deras innehåll blir närmare klarlagt liksom de motiv som kan ligga till grund för sådana verksamheter. Avhandlingen slutar med en granskning och kritik av alternativa kritiska riktningar.

Willners problem är väl valt. Kritisk granskning är ytterst en fråga om hur jaget kan och bör förhålla sig till de kunskapsanspråk som görs gällande i det offentliga livet. Hur skall den enskilde förhålla sig till trovärdigheten av verklighetsomdömen fällda av experter, politiker, media, läroböcker. (JW tycks utesluta värderingar som enbart retoriska.) Detta är ett väl valt kunskapsteoretiskt och moraliskt problem. I sina bästa passager låter avhandlingen problemen komma till tals.

Dock anser jag inte att avhandlingen för problemen närmare sin lösning. Där-

till är dess avgränsningar alltför snäva. Avhandlingen vilar på en förutsättning jag tror är falsk eller åtminstone icke uppfylld i det långt övervägande antalet fall av kritisk granskning.

Förutsättningen är att texters trovärdighet kan bedömas kontextfritt, dvs fritt från antaganden om upphovsmannen (bakgrundskunskaper och intellektuell redlighet) och den process som skapat texten i dess föreliggande form (passager av gatekeepers, redigeringar, publicering i visst medium). Förutsättningen uppträder dels i JW:s uttryckliga ämnesavgränsning, dels då han begränsar sig till de faktorer vid kunskapsöverföring som är lokaliserade i själva texten (11—12). Avgränsningen är kanhända traditionell — man jämför argumentationsanalysens nästan enhälliga fördömande av argument ad hominem. JW ger endast krystade skäl för avgränsningen och jag skall inte gå in på dem.

Förutsättningen är emellertid med stor sannolikhet falsk. I källkritiska och vittnespsykologiska bedömningar måste upphovsmannen och hans omgivning vägas in och begreppsanalysen lämnar då sitt hävdvunna område. Men även forskningsekonomiska bedömningar bygger på denna typ av överväganden: På en konferens träffar jag en kollega som jag bedömer följa senaste modet från fransk filosofi. Skall jag följa hans förslag om litteraturval?

Även i bedömningen av den enskilda texten spelar antagligen bedömningen av upphovsmannen in genom ett tur-och-returresonemang (termen kommer från Sören Halldén). För att bedöma trovärdigheten av ett dokument tar jag fasta på vissa uppgifter som kan kontrolleras, finner dem sanningsvidriga, och sluter mig till att resten av dokumentet kan ha samma kännetecken. Om jag får veta att olika delar av dokumentet författats av olika upphovsmän ur vitt skilda miljöer och har uppkommit likt ett kollage, faller resonemanget. Upphovsmannen är en sådan sammanhållande princip men en kommité eller tidningsredaktion kan fungera på samma sätt.

Förutsättningar om mekanismerna bakom uppkomstprocessen torde vara svåra att skilja bort från trovärdighetsbedömningen. Ett undantag är kanske de matematiska bevis som presenteras i oavkortad form i läroböcker, men i snart sagt alla andra fall torde uppkomstprocessen vara en oundgänglig dold premis.

Närhelst man förlitar sig på auktoriteter torde det finnas liknande antaganden underförstådda. Jämför:

Eric Land, ordförande i det internationella förbundet för UFO-forskning, påstår att vi nu har bevis för att det finns liv i yttre rymden.

Eric Sand, ordförande i det internationella förbundet för radioastronomi, påstår att vi nu har bevis för att det finns liv i yttre rymden.

Uppgiften från radioastronomen torde de flesta (högutbildade) uppfatta som mer trovärdig, inte beroende på egen kunskap om UFO-forskning respektive radioastronomi, utan på grund av det man förutsätter om selektionsmekanismer som försatt Land och Sand i respektive positioner. Granskningen av trovärdighet beror mycket nära av annan kunskap — både vetenskaplig och mer vardagslig.

JW:s förutsättning som styrt avgränsningen beror, tror jag, på alltför stor aktning för DOLDIS-traditionen. "DOLDIS" betyder Doktrinen om Objektivitet som Legitimation för att Desinficera och Insynsskydda Samhällsangelägen verk-

samhet. Namnet hänsyftar på metoder för att trivialisera metoder och verksamhet vid olika typer av kritisk granskning. Trivialiseringen uppnås genom att man inriktar sig på själva verksamhetens resultat — den färdiga rapporten, artikeln, textselektionen. I dem hittar man några kännetecken och anger dem som det verksamheten riktas mot. Den kritiskt granskande verksamheten framstår som en värderingsfri, teknisk "tillämpning" av en ganska oförarglig teori. DOLDISEN bortser ifrån de processer som lett fram till resultaten och de processer under vilka mottagare bearbetar resultaten. Han vill kunna operera på en semantisk metanivå utan att behöva göra några verklighetspåståenden eller förlita sig på några värderingar av de företeelser man benämner i objektspråket.

Med obetydlig överdrift kan man säga att DOLDIS-litteraturen förhåller sig till den kritiska granskningens verklighet som en professorernas lärostrid om hygienbegreppets semantiska analys till djungelläkarens kamp för att bevara någon anständig hygien i en miljö av infekterat vatten, egna sjukdomar, okunnighet om smittospridning samt dova påtryckningar från häxdoktorer.

När pedagogen träder in i klassrummet — här talar jag av egen erfarenhet — har han svårigheter att förmedla det distanserade, textanalytiska idealet. Eleverna vill veta vad läraren tycker om verkligheten, inte vad han tycker om det en viss text uttrycker om verkligheten. De vill ofta argumentera i sak, inte på metanivån. För att rättfärdiga det textanalytiska idealet måste man ofta övertyga eleverna om att sakfrågorna blir lidande ifall metaidealen för texter inte upprätthålls. Det blir en diskussion som hoppar mellan objektspråk och metaspråk där läraren i kritisk granskning ofta själv måste argumentera i objektspråket ("Denna tolkning leder till horribla konsekvenser"). Sanningshalten av uppgifterna är ofta svår att undvika.

Ofta är det viktigt att lära ut effektiva strategier för textkritik. Man väntar sig andra typer av felaktigheter hos en moderat än hos en socialdemokratisk politiker. Kritikerns kunskap på objektnivån kommer in för att underlätta analyser på metanivån. Själva urvalet av ett meningsfullt material baseras på föreställningar på objektnivå — man väljer material som belyser aktuella frågor — och inriktar sig på en granskning som skall integrera själva analysresultatet med elevernas åsikter och kunskaper om dessa frågor. Genom begränsningar i lektionstid och en önskan att lära ut systematik sysslar man heller inte med granskning av spridda exempel utan av artiklar. ("Vilka fel hittar ni i den här artikeln av Carl Bildt?").

Verklighetens kritiska granskning är helt annorlunda än DOLDIS-ideologernas: mycket svårare, mer moraliskt/politiskt kontroversiell, oerhört beroende av lärarens person och av klassen. Personen JW torde ha denna insikt, men avhandlingens teoretiska kärna tränger undan verkligheten.

På sätt och vis är jag kanske orättvis när jag menar att JW i sitt avhandlingsarbete alltför lättvindigt följer DOLDIS-ideologin. JW är faktiskt medveten om att de andra faktorerna existerar, men han har medvetet valt bort dem (132). Själv vill jag naturligtvis inte heller förneka att de faktorer JW lyfter fram är en del av det som verksamheten bör inriktas mot. JW betonar faktorer som ligger på metaspråksnivå medan jag hävdar att verksamheten på metanivån dels är logiskt och kausalt beroende av ställningstaganden på den nivå som kan beskrivas eller uttryckas på objektspråksnivån, dels att objektnivån ger

system och sammanhang åt metanivån. Och de för kritisk granskning centrala problemen — både teoretiskt och i praktiken — uppfattar jag som belägna på objektnivå.

Avhandlingen är också som bäst när JW lämnar begreppsexercisen på metanivån för att basa av argumentationsanalytikernas översitteri, när han lugnt redovisar sina egna förutsättningar på objektnivån (141 ff) och när han behandlar förhållandet mellan kritisk attityd och kritisk teknik (kap 4 och 4, 164—166). Det är här en klok människa som talar ur egen erfarenhet och med eget om-döme, väl värd att lyssna till. □

Bertil Rolf

Notiser

Göran Hermerén, professor i praktisk filosofi i Lund, har nyligen utgivit en bok med titeln *The Nature of Aesthetic Qualities*, Lund University Press 1988. Boken är den första i en serie "Studies in Aesthetics" som Hermerén själv är redaktör för.

På Juristförlaget har utgivits *Rättsteori. En introduktion* av Jan Hellner, Stockholm 1988.

Torsten Pettersson, docent i litteraturvetenskap vid universitetet i Oulu, Finland, har skrivit en bok om ett centralt problem i filosofisk estetik, nämligen om hur tolkningar förhåller sig till konstverk. Han utgår från fyra olika tolkningar av Thomas Grey's *Elegi* på en lantkyrkogård, som alla ter sig legitima, och diskuterar sedan olika tolkningsteorier mot denna bakgrund. Boken heter *Literary Interpretation: Current Models and a New Departure*, och den är utgiven av Åbo Akademi's förlag 1988.

Den femte september 1988 fyllde Göran Hermerén 50 år. I samband med födelsedagen fick han en festskrift med titeln *Aesthetic Distinction*, Lund University Press 1988. Den har redigerats av T Anderberg, T Nilstun och I Persson, och den innehåller uppsatser av Margaret P Battin, George Dickie, Sören Hall-dén, Peter Kivy, Jerrold Levinson, Joseph Margolis och Göran Sörbom.

Margareta Bertilsson och Björn Hansson har redigerat en översiktsvolym med titeln *Samhällsvetenskapens klassiker* (Studentlitteratur, 1988). Utöver redaktörerna medverkar ytterligare nio författare med varsin artikel. Mogens Blegvad skriver t.ex. om "Macciavelli, Hobbes och Locke", Giuliano Pontara om "Utilitaristerna", Gunnar Olofsson om "Marx som samhällsvetenskaplig teoretiker", Dag Østerberg om "Emile Durkheim", Sven Eliaeson om "Max Weber", och Svante Nordin om "Hägerström och samhällsvetenskapen".

Bokförlaget Forum har utgivit *Filosofilexikonet* under redaktion av Paul Lübcke. Det rör sig om en försvenskning av det danska originalet från 1983, vilket var ett komplement till den moderna filosofihistorien *Vår tids filosofi*, som också utgivits på svenska av Forum. *Filosofilexikonet* har 2000 uppslagsord, och det presenterar 700 inflytelserika filosofer från antiken till vår tid. Det finns ute i bokhandeln och kostar ca 430 kronor. Den svenska översättningen har kompletterats med ett hundratal artiklar om svenska filosofer. Dessa har skrivits av Jan Bengtsson, som är knuten till filosofiska institutionen i Göteborg. Vidare har fackgranskning gjorts av Dag Prawitz och Peter Pagin vid filosofiska institutionen i Stockholm.

Mats Furberg, filosofiprofessor i Göteborg, har utgivit en samling essäer under titeln *Bara leva. Filosofiska försök*, Doxa 1988. De handlar om t ex Platon, dödsångest, Ekelöf, religionsfilosofi och Kierkegaard. Alla utom en har tidigare publicerats, men då på tämligen svårtillgängliga ställen. Undantaget är en uppsats om Pär Lagerkvist.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Per Lindström är docent i teoretisk filosofi i Göteborg, Staffan Carlshamre är forskarassistent i teoretisk filosofi i Göteborg, Svante Bohman är pensionär och bosatt i Landskrona, elev till Hägerström och Phalén, Sten Lindström är forskarassistent i teoretisk filosofi i Uppsala, Włodzimierz Rabinowicz är docent i praktisk filosofi i Uppsala och Bertil Rolf är docent i teoretisk filosofi i Lund.



RÄTTSTEORETISKA KLASSIKER. En antologi utgiven av Stig Strömholm och Åke Frändberg. Stockholm 1988. ISBN 91-87172-18-6. 335 s. Pris vid beställning från förlaget c:a 170 kr. + porto.

Ur förordet: "Det urval av texter från klassiska rättsteoretikers verk som här framlägges i svensk språkdirakt med inledning och kortfattad kommentar är i första hand avsett för undervisningen i allmän rättslära vid de juridiska fakulteterna i Sverige. Utgivarna vill inte sticka under stol med sin uppfattning, att det bästa sättet att tillägna sig sådana texter är att arbeta med dem på originalspråket, men detta är i vissa fall omöjligt för dagens studenter, i andra fall så tidskrävande att det inte gärna kan ifrågakomma inom ramen för utbildningens obligatoriska kurser. Det finns därför otvivelaktigt ett starkt behov av ett lämpligt texturval. Utan ett minimum av förtrogenhet med originaltexten blir handboksstudiet av den juridiska idéhistorien lätt sterilt och verklighetsfrämmande."

Urvalet omspanner två och ett halvt årtusende av västerländskt rättstänkande — från Platon och Aristoteles till det sena adertonhundratalets rättsteoretiker. Plats har givits åt såväl rättsfilosofins klassiker som representativa och inflytelserika författare inom den juridiska metodlärans område. Vi möter bl a namn som Cicero, Thomas av Aquino, Hobbes, Grotius, Locke, Montesquieu, Kant, Bentham, Hegel och Savigny.

Rättsteoretiska klassiker är den första antologin i sitt slag på svenska och bör kunna utgöra ett viktigt hjälpmedel för var och en som önskar fördjupa sina insikter i den centrala tanketradition i vår västerländska kultur som rättstänkandet utgör.

Bokförlaget Thales har till syfte att utge filosofisk litteratur. Adress Box 50034, 104 05 Stockholm.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas 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

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört.

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

För årg 1/1980—6/1985 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr.

För årg 7/1986 är priset 80 kr/årg, lösa ex 25 kr.

För årg 8/1987 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer.

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482