

LARS BERGSTRÖM

Om livsåskådningar

I denna artikel skall jag säga något om vad en livsåskådning är för något, samt om hur man tar ställning till livsåskådningar. En vanlig tanke är att man ibland står inför ett *val* mellan livsåskådningar. Det betvivlar jag – bland annat, men inte enbart, för att det är tveksamt om man alls måste ha, eller bör ha, en livsåskådning. Detta beror naturligtvis på vad en livsåskådning är för något, så låt mig börja med den frågan.

1. Vad är en livsåskådning?

Det finns en hel del skrivet, inte minst av teologer, om människors val av livsåskådning, världsbild, människosyn, livssyn, trosuppfattning, människouppfattning, verklighetsuppfattning, världsåskådning, osv. Dessa olika termer används ibland med olika betydelser, men ofta överlappar de också varandra i hög grad.¹ Ibland tycks de vara närmast synonyma. Jag skall här i allmänhet använda ordet "livsåskådning", men det mesta jag skall säga skulle också kunna formuleras med hjälp av de andra termerna.

Vad är då en livsåskådning? Härom råder delade meningar. Ingemar Hedenius, som under många år var en av de mest kända livsåskådningsdebattörerna i Sverige, definierade begreppet livsåskådning på följande sätt:

För att kalla en uppfattning en livsåskådning fordrar jag, att den innehåller ett antal trossatser av ytterst generell natur om livet och

¹ Ibland brukar man beskriva skillnaden mellan praktisk och teoretisk filosofi så, att den förra sysslar med livsåskådningsproblem och den senare med världsåskådningsproblem.

människan eller historien eller universum, varvid det bland dessa trossatser kan, men inte behöver, ingå något antagande av en övervärldslig, helig och personlig makt, som vi skulle göra rätt eller klokt i att hänge oss åt eller hysa förtroende för. Om livsåskådningen inte är religiös, så måste den åtminstone ha betydelse i moraliskt avseende – vara en bakgrund till övertygelser om vad som i största allmänhet är rätt och orätt.²

Anders Jeffner, som är professor i tros- och livsåskådningsvetenskap i Uppsala och som mer än de flesta intresserat sig för livsåskådningsforskning, har definierat termen "livsåskådning" så här:

Med en persons livsåskådning menas personens centrala värderingssystem och personens grundhållning och den del av det personen anser sig veta om sig själv och sin omvärld vilket påverkar hans centrala värderingssystem eller grundhållning på ett sätt som personen är beredd att acceptera.³

Det finns en del problem med denna definition⁴ som jag inte här skall bry mig om. Men man kan i alla händelser konstatera att Jeffners definition skiljer sig från Hedenius på åtminstone två, rätt iögonenfallande sätt. För det första tänker sig Jeffner att en livsåskådning bland annat innehåller värderingar, medan Hedenius endast tycks räkna in trossatser, dvs antaganden om hur saker och ting faktiskt förhåller sig. För det andra räknar Jeffner, till skillnad från Hedenius, med att en livsåskådning även kan innehålla en "grundhållning", alltså ett rent psykologiskt fenomen.

Det kan vara värt att påpeka att termen "livskådning" på senare tid tycks ha blivit mindre populär; i många sammanhang tycks den ha fått

2 Ingemar Hedenius, "Att välja livsåskådning", i boken *Tro och livsåskådning*, Bonniers 1958, ss 191-2.

3 Anders Jeffner, *Livsåskådningsforskning*, Uppsala 1973, s 18.

4 Se Lars Bergström, "Vad handlar teologisk livsåskådningsforskning om?", *Svensk teologisk kvartalsskrift*, nr 4, 1976; Anders Jeffner, "Överkomliga problem och stora möjligheter. Svar till Lars Bergström", *Svensk teologisk kvartalsskrift*, nr 4, 1976; och Lars Bergström, "Svar till Jeffner", *Svensk teologisk kvartalsskrift*, nr 2, 1977.

lämna plats för den modernare termen "människosyn".⁵ Möjligen är "livsåskådning" ett något vidare begrepp än "människosyn", men en människosyn torde i alla händelser vara en viktig och stor del av en livsåskådning.⁶ Jeffner har även intresserat sig för människosyner, och han menar att en människosyn är en teori som består av ett antal huvudsakligen filosofiska (men eventuellt även teologiska) antaganden som rör sådant som det karakteristiska för mänskligt handlande, strategier för att förbättra människans situation, rationalitetstro eller kunskapsrelativism, kunskapsteoretiska rationalitetsnormer, teorier om människans ontologiska status och förhållandet mellan kropp och själ, viljans frihet, människans moraliska särställning i naturen, mänskliga rättigheter, olika uppfattningar om moralens grund, olika läror om människans medverkan i frälsningen, och liknande. Jeffner kräver också att de olika komponenter som ingår i en människosyn skall hänga ihop på så sätt att det råder logiska eller psykologiska beroendeförhållanden mellan dem.⁷ Jag gissar att Jeffner tänker sig att en livsåskådning kan ha stora likheter med en människosyn, och jag vet inte om han lägger någon större vikt vid de skillnader som hans två definitioner antyder. (En skillnad tycks vara att människosyner inte innehåller någon "grundhållning", en annan att en livsåskådning kan innehålla en grundläggande princip för vad som är ett moraliskt riktigt handlande – något som Jeffner inte tycks räkna som en komponent i en människosyn.)

5 Termen "människosyn" finns t ex inte med i *Bergwalls ordlista* från 1964, och inte heller i *Svensk-engelsk ordbok* från 1961. I Marc-Wogaus *Filosofisk Uppslagsbok* (1984) finns "livsåskådning" men inte "människosyn". På senare år har termen "människosyn" dock blivit mycket vanlig, inte minst i medicinsk-etiska sammanhang.

6 Ordföranden för Statens medicinsk-etiska råd, Gunnar Bengtsson, skriver i förordet till rådets skrift *Människosyner* (Stockholm 1994): "En människosyn kan vara mer eller mindre intuitiv, mer eller mindre medveten. Därför kan begreppet människosyn vara svårt att avgränsa från till exempel det närliggande begreppet människovärde, och från livsåskådning i stort", s 5. Uttalandet är besynnerligt på åtminstone två sätt: dels tycks slutsatsen inte alls följa ur premissen, och dels kan det väl inte vara någon svårighet att hålla isär människosyn och människovärde. Men för övrigt tycks Bengtsson uppfatta relationen mellan människosyn och livsåskådning ungefär som jag.

7 Se Anders Jeffner, *Att studera människosyn*, Tema T Rapport 21, 1989, Universitetet i Linköping, ss 39, 45–6.

Göran Hermerén, tidigare professor i praktisk filosofi och numera i medicinsk etik, säger att en människosyn (eller människouppfattning) är en teori om människans natur, som innehåller spekulativa, empiriska och normativa komponenter.⁸

Till de *spekulativa* inslagen i en persons människosyn hör t ex ställningstaganden till frågan om människan har en fri vilja, antagandet att människan är en helhet som är mer än summan av sina delar (organ, vävnader, celler), tron på ett liv efter detta, tron att det finns medfödda idéer, tron att upplevda orättvisor i livet kommer att kompenseras efter döden, tron att själen har ett evigt liv, att människan som art kommer att existera så länge det finns något liv på vår planet, liksom förnekandet av sådana uppfattningar.

Till de *empiriska* komponenterna i en persons människosyn hör antaganden om drivkrafterna till mänskligt handlande, om vad människor eftersträvar, dvs om vad som påverkar människans upplevelser och handlingar (ekonomiska motiv, självhävdebehov, etc), antaganden om vilka mål människor faktiskt söker nå (gemenskap med andra, att sko sig på andras bekostnad, att hjälpa andra). Hit hör också empiriskt mer eller mindre väl belagda antaganden om förhållandet mellan arv och miljö, om existensen av försvarsmekanismer och undermedvetna skikt i människans själsliv.

Till de *normativa* komponenterna i en persons människosyn hör antaganden om vad som ger livet dess värde och om vilka rättigheter och skyldigheter som olika aktörer har i skilda situationer samt andra påståenden om hur världen bör vara beskaffad, t ex som under vilka betingelser människor bör ha rätt att få sina behov tillgodosedda. Hit hör också tesen att människan är skapelsens herre och har rätt att utnyttja naturen för sina syften, liksom det motsatta antagandet att människan inte är skapelsens herre utan en del av naturen och därför bör leva i harmoni med naturen.⁹

En människosyn i Hermeréns mening skulle väl också kunna kallas en livsåskådning. Däremot är den eventuellt inte en livsåskådning i Hedenius mening (eftersom den innehåller normativa och empiriska

8 Göran Hermerén, "På spaning efter en människosyn", i *Människosyner*, utg av Statens medicinsk-etiska råd, Stockholm 1994, s 11.

9 Ibid, ss 11-2.

komponenter, vilket Hedenius inte nämner – men inte heller explicit utesluter – som komponenter i en livsåskådning). En människosyn i Hermeréns mening är inte heller en livsåskådning i Jeffners mening (bland annat därför att det inte innehåller en grundhållning), och den är kanske inte heller en människosyn i Jeffners mening (bland annat därför att den innehåller empiriska komponenter, vilket Jeffner¹⁰ håller utanför).

Emellertid skall vi nog inte överdriva skillnaderna mellan de olika definitioner av "livsåskådning" och "människosyn" som jag här har refererat. För mina syften är det viktigaste att ta fasta på att livsåskådningar innehåller filosofiska teorier om livet, människan och tillvaron, samt att dessa teorier åtminstone delvis faller utanför de empiriska vetenskapernas domäner. Jeffner talar om "verklighetspåståenden som faller utanför vetenskapen".¹¹

2. Strukturella egenskaper hos livsåskådningar

Även om man vet vilken sorts komponenter som kan ingå i en livsåskådning, så kan man fråga sig hur sådana komponenter kan kombineras för att utgöra en livsåskådning. Hur omfattande skall en livsåskådning vara, hur många komponenter skall den innehålla? Jeffner tycks mena att en människosyn måste innehålla minst två komponenter.¹² Enligt Hedenius definition tycks en livsåskådning kunna bestå av endast en trossats, t ex "Människan har en fri vilja". Men vanligen tänker man sig nog att en livsåskådning skall bestå av ganska många komponenter. Eventuellt kunde man säga att en *fullständig* livsåskådning skall innehålla svar på i stort sett *alla* livsåskådningsproblem, och att mindre innehållsrika livsåskådningar är ofullständiga eller *fragmentariska*. Som "livsåskådningsproblem" kunde man då räkna alla filosofiska och religiösa problem som inte

10 Se *Att studera människosyn*, ss 8-9.

11 Ibid, s 44.

12 Hans definition lyder: "Vi säger att en människosyn är en teori som består av några människosynskomponenter i angiven mening mellan vilka det råder logiska eller psykologiska beroendeförhållanden". Jag antar att "några" betyder "minst två". Men Jeffner säger också att denna definition är vag och att "[v]agheten består i att man inte exakt anger hur många komponenter det måste vara eller hur tydliga sambanden måste vara för att man skall kunna tala om en människosyn", se *Att studera människosyn*, s 39.

enbart är en angelägenhet för professionella filosofer eller teologer.

Dessutom kunde man kanske kräva att en livsåskådning utgör en sammanhängande enhet, på så sätt att det råder vissa relationer mellan dess olika delar. Jeffner kräver t ex att det råder "logiska eller psykologiska beroendeförhållanden" mellan komponenterna i en människosyn.¹³ Alternativt kunde man tillåta att även mycket osammanhängande och kanske till och med inkonsistenta konglomerat av åsikter i livsåskådningsfrågor kan utgöra en livsåskådning. Man ställer med andra ord inget krav på sammanhang eller struktur i själva definitionen av "livsåskådning". Med Jeffners språkbruk skulle däremot en osammanhängande livsåskådning (eller människosyn) inte vara någon livsåskådning alls.

Jag kan inte se att något är vunnet med Jeffners restriktiva språkbruk. Tvärtom tycker jag att det är en fördel att ha en definition som medger att en livsåskådning kan vara osammanhängande, psykologiskt egendomlig eller till och med inkonsistent. Det hindrar oss ju på intet sätt att skilja mellan mer eller mindre sammanhängande och enhetliga livsåskådningar, och det ligger naturligtvis nära till hands att påstå att en sammanhängande livsåskådning är bättre än en osammanhängande – åtminstone så länge man bortser från andra skillnader mellan dem.

Däremot anser jag att det är rimligt att vara lite restriktiv när det gäller antalet komponenter i en livsåskådning. Jag föreslår att en livsåskådning skall innehålla relativt många komponenter, samt att dessa komponenter skall tillhöra olika områden. Exempel på sådana områden är psykologi, antropologi, politisk ideologi, konstuppfattning, moral, kunskapsteori, ontologi, metafysik, religion. Däremot vill jag inte kräva att en livsåskådning nödvändigtvis skall innehålla komponenter från samtliga relevanta områden. Jag tror att mitt förslag överensstämmer rätt bra med vanligt språkbruk. En livsåskådning skall vara någorlunda innehållsrik och heterogen. Att den innehåller komponenter från olika områden är dessutom rimligt av det skälet att man annars redan har inarbetade och mer upplysande beteckningar till hands, som exempelvis "antropologi", "morallära", "metafysisk teori", osv. Det är just denna innehållsrikedom och heterogenitet som skiljer en livsåskådning från andra filosofiska teorier.

13 Se föregående not.

3. Filosofiska problem rörande livsåskådningar

Det är påfallande att filosofer i väldigt liten grad tycks intressera sig för hela livsåskådningar (människosyner, världsbilder, osv). Jag tror att detta just hänger samman med att livsåskådningar uppfattas som relativt innehållsrika och heterogena. Filosofer vill i stället ägna sig åt enskilda livsåskådningsfrågor, och de förefaller i allmänhet ointresserade av att jämföra hela livsåskådningar. Det senare är däremot något som i hög grad intresserar teologer. Det är också inom den teologiska fakulteten som man har inrättat ett särskilt ämne som heter "tros- och livsåskådningsvetenskap".

Att filosofer mycket sällan skriver om livsåskådningar är något man kan förvissa sig om genom att bläddra igenom facktidsskrifter i filosofi eller kataloger över filosofisk facklitteratur. Mitt intryck är att om filosofer alls skriver om livsåskådningar, så är det oftast i kritiskt syfte. Hedenius var exempelvis ute för att kritisera livsåskådningar i allmänhet och kristendomen i synnerhet. Han utgick därvid från något han kallade "den intellektuella moralens maxim", nämligen en föresats "att tro något om och endast om jag har förnuftiga skäl att hålla det för sant".¹⁴ Denna maxim utesluter enligt Hedenius såväl kristendomen som alla konkurrerande religioner, men dessutom också alla profana livsåskådningar, ty "det ligger i en livsåskådnings natur att säga mer än vad den vetenskapliga eftertanken kan styrka, åtminstone för närvarande".¹⁵ Själv vill Hedenius inte ansluta sig till någon livsåskådning, och han skriver: "Många tror, att det måste vara tomt att inte ha någon livsåskådning. Men så är det inte. Skepticism är inte detsamma som andefattigdom, och det finns mycket att tänka på i livsåskådningsfrågan, även om man inte bestämmer sig för någon särskild tro".¹⁶

Att teologer är så mycket mer intresserade av livsåskådningar beror väl delvis på att det är en livsåskådning – nämligen kristendomen – som (åtminstone historiskt sett) utgör grunden för den teologiska verksamheten. Men dessutom är det antagligen så, att när kristendomen utsätts för kritik i samhället, så blir det naturligt för teologer att jämföra den med alternativa livsåskådningar. En av Jeffners kolleger

14 "Att välja livsåskådning", s 192.

15 Ibid, ss 194-5.

16 Ibid, s 201.

inom den teologiska livsåskådningsforskningen, Carl Reinhold Bråkenhielm konstaterar exempelvis¹⁷ att "den traditionella kristendomen försvagas alltmer", och han fortsätter:

Gamla världsbilder ersätts med nya. I en sådan situation kan det vara av särskilt intresse att klargöra tankealternativen, jämföra dem med varandra och bli på det klara med grundvillkoren för ett ställningstagande.¹⁸

De alternativ Bråkenhielm syftar på är faktiskt förekommande livsåskådningar (eller världsbilder), och han tycks inte ens lägga märke till att han bortser från Hedenius alternativ, nämligen att inte ha någon livsåskådning alls.

Varför intresserar sig inte Bråkenhielm för Hedenius alternativ? Min gissning är att det beror på att han helt enkelt utgår att man bör ha en livsåskådning. Ur traditionell kristen synpunkt bör man ju ha en livsåskådning, nämligen just kristendomen, och då ligger det troligen nära till hands att hålla fast vid denna normativa utgångspunkt – i generell form – även om kristendomens särställning börjar ifrågasättas.

Här har vi emellertid ett exempel på ett filosofiskt problem – eller, om man så vill, ett livsåskådningsproblem – som inte är helt ointressant. Bör man ha en livsåskådning? Har man rent av en moralisk förpliktelse att skaffa sig en livsåskådning? Eller skall man ta fasta på "den intellektuella moralens maxim", som ju enligt Hedenius tycks påbjuda precis motsatsen, nämligen att man undviker att ha en livsåskådning? Eller skall man säga att den första av dessa positioner är tom och att den andra är orimlig, eftersom alla människor faktiskt har (måste ha?) en livsåskådning.¹⁹ Jag skall återkomma till detta i avsnitt 5 nedan.

Huvudsakligen skall jag emellertid ta fasta på två andra problem

17 Carl Reinhold Bråkenhielm, *Människan i världen. Om filosofi, teologi och etik i våra världsbilder*, Uppsala 1992, s 11.

18 Ibid, s 12.

19 Jeffner påstod 1973 att alla har en livsåskådning (s 76). År 1976 ansåg han att detta påstående var förhastat; i stället hävdade han nu att "troligen de flesta" har en livsåskådning (s 187). Gunnar Bengtsson (s 5) och Göran Hermerén (s 11) hävdar att alla har en människosyn. Själv betvivlar jag detta – men mycket hänger naturligtvis här på vad en livsåskådning eller människosyn är för något.

eller problemkomplex rörande livsåskådningar, som kanske är mer uppenbart filosofiskt intressanta. Det första kan vi kalla *sanningsfrågan*. Kan en livsåskådning vara sann, riktig, korrekt, giltig? Den andra kan vi kalla *rationalitetsfrågan*. Den handlar om huruvida en världsbild kan rättfärdigas på ett rationellt sätt, om den kan bevisas eller vederläggas i någon utsträckning, eller om den kan påvisas vara rimligare eller närmare sanningen än vissa alternativa livsåskådningar.

Beträffande dessa frågor går meningarna – naturligtvis – isär. Bråkenhielm intresserar sig t ex för ”frågan om vilken världsbild som är den riktiga och sanna världsbilden”,²⁰ medan Hermerén anser att det är meningslöst att tala om ”rätt” eller ”fel” människosyn.²¹ Huruvida Hedenius kunde tänka sig att en livsåskådning kan vara sann vet jag inte, men han tycks i alla händelser mena att vi inte kan ha några ”förnuftiga skäl att hålla den för sann”. Jeffner tycks å andra sidan anse att man kan ”välja människosyn på ett teoretiskt ansvarsfullt sätt”.²²

Sanningsfrågan och rationalitetsfrågan är två mycket centrala och svårbemästrade filosofiska problem. Jag gör naturligtvis inget anspråk på att här åstadkomma en slutgiltig lösning av dem. Jag skall bara göra en del reflektioner som kanske kan vara ett steg på vägen mot en lösning.

4. *Sanningsfrågan och pragmatiskt rättfärdigande.*

Hermerén tycks alltså anse att livsåskådningar – eller människosyner, som han närmast talar om – varken är sanna eller falska (varken rätta eller felaktiga, varken riktiga eller oriktiga). Däremot anser han att de ”kan rättfärdigas empiriskt-historiskt”.²³ Ett sådant rättfärdigande kan ju då inte innebära att man ger argument för att en livsåskådning är sann. Vilken sorts rättfärdigande är det då fråga om? Vad går det ut på?

Det förefaller som om Hermerén tycks avse en sorts *pragmatiskt* rättfärdigande. Med detta menar jag att vad som rättfärdigas är *accepterandet* av en livsåskådning (av en viss person eller grupp vid en viss

20 *Människan i världen*, s 87.

21 ”På spaning efter en människosyn”, s 24. Hermerén säger på samma sida att ”tesen att en människosyn skulle vara riktig och alla andra felaktiga (är) enligt min mening orimlig”.

22 *Att studera människosyn*, s 50.

23 ”På spaning efter en människosyn”, s 24.

tid) snarare än själva livsåskådningen. Man visar med andra ord att det är bra att livsåskådningen accepteras; man visar inte att den är sann. I en sådan pragmatisk mening kan man säga att en livsåskådning *L* är rättfärdigad för en person *P* vid en tidpunkt *t* om konsekvenserna av att *P* vid *t* accepterar *L* är bättre (i vissa avseenden) än om *P* vid *t* antingen inte accepterar någon livsåskådning alls eller också accepterar något alternativ till *L*. En viktig konsekvens av att man accepterar en livsåskådning är förstås att man tillämpar den i sitt handlande. Hermerén skriver:

Vetenskap och beprövad erfarenhet är kungsord inom vården. Erfarenheter kan vi dra nytta av även på detta område. Har man sett en människosyn tillämpas inom vården, har man också lärt sig något om dess konsekvenser både för patienter och vårdpersonal. Man kan inte bevisa att en viss människosyn är riktig. Men historiska erfarenheter talar för att vi får en bättre vård om vi strävar efter att så långt som möjligt betrakta människor som subjekt, som aktiva, fria, skapande och reflekterande personer med integritet och rätt till självbestämmande som skall behandlas med respekt.²⁴

Hermerén talar om människosyner i vårdsammanhang, men samma idé kan naturligtvis tillämpas om livsåskådningar (eller vilka uppfattningar som helst) i större sammanhang. Det avgörande är alltså livsåskådningens *nytta* eller vad vi skulle kunna kalla dess *acceptansvärde*. Ungefär samma pragmatiska idé tillämpas av dem som anser att man bör tro på Gud och acceptera en kristen livssyn därför att man då blir lyckligare²⁵, tryggare eller till större nytta för sina medmänniskor – eller helt enkelt för att man då slipper komma till helvetet. Acceptansvärdet hos en livsåskådning kan vara av stort intresse, men det säger förstås ingenting om dess sanningsvärde. Det förutsätter inte ens att den har något sanningsvärde.

24 Ibid, s 25.

25 Ludwig Wittgenstein skriver i ett manuskript från 1914: "Kristendomen är förvisso den enda säkra vägen till lycka", och Ray Monk kommenterar detta i sin bok *Ludwig Wittgenstein – Geniets plikt*, Daidalos 1992: "han ser det inte som en fråga om huruvida kristendomen är sann, utan huruvida den erbjuder någon hjälp när man skall ta itu med en i övrigt outhärdlig och meningslös existens" (s 115).

5. Livsåskådning och moral

Låt oss ett ögonblick gå tillbaka till frågan om huruvida man bör ha en livsåskådning. Om man har en pragmatisk inställning av den typ som Hermerén antyder, så kan det här ligga nära till hands att besvara denna fråga jakande – under förutsättning att det (för den person och tidpunkt frågan gäller) finns någon livsåskådning som är pragmatiskt berättigad. Denna förutsättning är kanske inte orimlig. Vidare skulle man kunna hävda – i samma utilitaristiska anda – att en person bör ha just den livsåskådning som är pragmatiskt berättigad för honom eller henne. Det kan då också vara så att olika personer bör ha olika livsåskådningar eller att en person bör ha olika livsåskådningar vid olika tidpunkter.

Å andra sidan kan nog ett sådant sätt att förhålla sig till livsåskådningar te sig *alltför* pragmatiskt. Man bör väl tro på det som är sant, inte på det som är nyttigt att tro? Men om man, som exempelvis Hermerén, anser att livsåskådningar varken kan vara sanna eller falska, så är det kanske trots allt inte så orimligt att tro på det som är pragmatiskt berättigat? Ingemar Hedenius tycks emellertid ta avstånd från detta förhållningssätt. Han skriver:

Någon sorts moralisk förpliktelse att ha en livsåskådning finns inte, eftersom ingen rimlig moral kan tvinga mig att tro på annat än vad jag själv kan finna vara sant eller sannolikt.²⁶

Detta är på sätt och vis lite förvånande med tanke på att Hedenius på det hela taget var anhängare av utilitarismen. Det är inte heller uppenbart att det pragmatiska förhållningssättet strider mot "den intellektuella moralens maxim". Man kunde väl anse att man faktiskt har ett "förnuftigt skäl" att hålla en viss livsåskådning för sann om man har skäl att tro att detta försanthållande har maximalt acceptansvärde. Men kanske menar Hedenius bara att han för sin del inte *kan* hålla någon livsåskådning för sann, och om han inte kan göra det, så bör han naturligtvis inte heller göra det. "Bör implicera kan", som moralfilosofer brukar säga. Men frågan är ju inte så mycket om en rimlig moral kan tvinga mig att tro på annat än vad jag kan finna vara sant, utan om den kan tvinga mig att tro på sådant som jag kan finna vara sant (trots att jag kanske inte just nu gör det).

26 "Att välja livsåskådning", s 202.

För egen del måste jag erkänna att jag inte har lyckats skaffa mig någon helt bestämd uppfattning om huruvida man bör ha en livsåskådning. Emellertid har jag svårt att tro att någon annan synpunkt än den pragmatiska här kan vara relevant. Om de praktiska konsekvenserna av att man har en livsåskådning är bättre än konsekvenserna av att man inte har det, så bör man ha en livsåskådning.²⁷ Detta förutsätter förstås att man verkligen har ett val mellan dessa två alternativ. Och det har man kanske ibland, åtminstone i den meningen att de bägge alternativen är konsekvenser av olika handlingssekvenser som man på ett mer direkt sätt kan välja mellan, nämligen att försöka skaffa sig en livsåskådning respektive att inte göra det. Däremot förstår jag inte hur man skall kunna avgöra vilket av alternativen som verkligen har de bästa konsekvenserna. I praktiken är därför den normativa frågan olöslig. Detsamma gäller frågan om *vilken* livsåskådning som eventuellt är pragmatiskt berättigad för en viss person.

Emellertid kunde man kanske tänka sig en annan motivering för att ha en livsåskådning, nämligen att detta på något sätt är nödvändigt eller praktiskt när man skall hantera moraliska problem. Denna idé tycks faktiskt förekomma då och då. Låt mig ge ett exempel. Statens medicinsk-etiska råd tycks för sin del acceptera den pragmatiska eller utilitaristiska synen på livsåskådningar.²⁸ Det framgår exempelvis av följande passus, där rådet ansluter sig till det de kallar "den humanistiska människosynen":

När statens medicinsk-etiska råd väljer den humanistiska människosynen som bärande bas för våra etiska ställningstaganden vill vi framhålla att valet inte är godtyckligt. Vi anser tvärtom att detta val är genomtänkt och rimligt bl a med tanke på valets följdverkningar.²⁹

27 Detsamma gäller såvitt jag kan se frågan om huruvida man bör tro på vissa moraliska principer (en viss morallära). Det bör man göra om och endast om konsekvenserna av att göra det är bättre än konsekvenserna av att inte göra det. Att konsekvenserna är "bättre" skulle eventuellt i sin tur kunna tolkas som att ens handlingar i högre grad blir moraliskt riktiga.

28 Detta är ju inte så konstigt med tanke på att Hermerén är en av experterna i rådet.

29 *Etik – en introduktion*, utg av Statens medicinsk-etiska råd, Stockholm 1991, s 20.

Här kan man emellertid också lägga märke till att rådet tycks tänka sig att en människosyn kan fungera som "bas" för etiska ställningstaganden. Såvitt jag kan se kan detta tolkas på åtminstone tre sätt. Antingen innebär det att en människosyn (eller livsåskådning) bland annat *innehåller* en morallära eller vissa moraliska principer, som sedan kan tillämpas i enskilda fall. Eller också är tanken den att en människosyn (livsåskådning) kan utgöra en kunskapsteoretisk *grund* eller motivering för en morallära eller vissa moraliska principer, som sedan i sin tur kan tillämpas i enskilda fall. Denna senare idé liknar ett villkor som Hedenius har med i sin definition av "livsåskådning": han kräver ju som vi har sett att en livsåskådning skall vara "en bakgrund till övertygelser om vad som i största allmänhet är rätt och orätt". Å andra sidan säger Hedenius också följande:

Det förhåller sig inte heller så, att någon livsåskådning skulle behövas för att ge ett rättesnöre åt min moral. Tron på de värden, för vilkas skull en moralisk övertygelse är nödvändig, fordrar inte något så svårt som en filosofisk lära.³⁰

Ett tredje sätt att uppfatta förhållandet mellan livsåskådning och moraliska principer vore det att principerna *förutsätter* en viss livsåskådning (människosyn) i ungefär den meningen att principerna skulle vara falska, orimliga eller poänglösa om inte livsåskådningen i fråga vore sann. (Eller kanske så att det skulle vara psykologiskt svårt eller omöjligt att acceptera principerna om man inte accepterade livsåskådningen.)

Alla dessa tre tolkningar uttrycker enligt min mening oacceptabla eller vilseledande uppfattningar. Den första idén, att en livsåskådning innehåller en morallära, är i och för sig rimlig, men det blir då vilseledande att säga att livsåskådningen, snarare än bara moralläran, utgör en bas för etiska ställningstaganden. Den andra idén, att en livsåskådning utgör en grund eller motivering för en morallära, är såvitt jag kan se orimlig därför att en livsåskådning som inte redan innehåller en morallära utan vidare kan kombineras med flera helt olika moralläror. Metafysiska, religiösa, kunskapsteoretiska, och övriga icke-moraliska teorier har inte tillräckligt moraliskt innehåll för att kunna utpeka någon bestämd morallära. Den tredje idén innehåller

30 "Att välja livsåskådning", s 202.

kanske ett korn av sanning, såtillvida som att en morallära normalt förutsätter vissa antaganden som kan ingå i en livsåskådning (exempelvis att människan har fri vilja), men den förutsätter sällan eller aldrig en hel livsåskådning (som ju skall innehålla relativt många antaganden av olika slag).

Slutsatsen blir alltså att livsåskådningars roll som "bas" för moraliska ställningstaganden inte kan motivera normen att man bör ha en livsåskådning.

6. Hypotetisk-deduktivt rättfärdigande

Låt oss nu återgå till frågan om hur en livsåskådning kan rättfärdigas. Det finns kanske en möjlighet att Hermerén egentligen inte har den pragmatiska syn på rättfärdigande som jag har tillskrivit honom i avsnitt 4. Ty han säger också följande, i omedelbar anslutning till det avsnitt jag där citerade:

Ofta har människosynerna i det praktiska vårdarbetet en ställning som påminner om axiomens i matematiken eller geometrin. Vi antar dem hypotetiskt, och sedan ser vi vilka konsekvenser det leder till att följa dem. Och då finns det en del erfarenheter som talar mer för vissa människouppfattningar än för andra.³¹

Detta går ju knappast ihop med idén om pragmatiskt rättfärdigande. Analogin med axiom i matematik och geometri är förvirrande, ty där är det ju inte fråga om de kausala konsekvenserna av våra handlingar när vi har antagit vissa axiom, utan om de logiska konsekvenserna av axiomen själva.

För övrigt är det väl i högsta grad tveksamt om människosyner och livsåskådningar hanteras på det sätt som Hermerén här antyder. I allmänhet är det säkerligen inte så, att vi "antar" en människosyn "hypotetiskt", för att sedan undersöka vilka konsekvenser som uppstår när vi "följer" den i praktiskt handlande. Min gissning är att en sådan "hypotetisk" inställning till livsåskådningar är ytterligt sällsynt. Nog skulle man exempelvis bli förvånad om man stötte på en person med kristen livssyn, som påstod sig ha en hypotetisk attityd till denna livssyn, och som sålunda avsåg att hålla fast vid den, eller förkasta den, beroende på konsekvenserna av sina handlingar. En så opersonlig

31 "På spaning efter en människosyn", s 26.

och obunden inställning till sin egen livsåskådning får man nog leta länge efter.

Möjligen kunde man tänka sig att Hermerén egentligen vill förespråka en hypotetisk-deduktiv metod för rättfärdigandet av livsåskådningar (människosyner). Det stämmer visserligen illa med vad han säger, men idén om hypotetisk-deduktivt rättfärdigande är ju mycket vanlig inom vetenskapsteorin (även om den där kanske inte så mycket gäller matematik och geometri, utan mer empiriska teorier). I så fall är det inte fråga om konsekvenserna av vårt handlande när vi accepterar en livsåskådning, utan om de logiska konsekvenserna av själva livsåskådningen. En del av dessa konsekvenser kan ju ha med handlingar att göra på så sätt att de är normer som säger något om hur vi bör handla i bestämda situationer som vi råkar in i. Och i så fall kunde man (med en viss förenkling) säga att om dessa normer ter sig riktiga för oss, så har vi därmed ett skäl att acceptera den livsåskådning som implicerar dem. Omvänt har vi ett skäl att förkasta livsåskådningen om de normer den implicerar ter sig felaktiga för oss.

Mer generellt får man väl anta att om livsåskådningar kan implicera normer om enskilda handlingar, så kan de också implicera beskrivningar av enskilda sakförhållanden – och även dessa kan i så fall användas för att testa den livsåskådning de impliceras av. Det hypotetisk-deduktiva rättfärdigandet tar ju fasta på alla deduktiva konsekvenser av en given teori, inte bara de som är normativa.

Det hypotetisk-deduktiva tänkandet kan nog spela en viktig roll när man vill *kritisera* en livsåskådning. Men däremot tror jag inte att det är till så stor hjälp när man vill *rättfärdiga* en livsåskådning. Det är nog snarare så att man använder livsåskådningen och dess generella komponenter för att rättfärdiga kontroversiella normer och beskrivningar om enskilda fall. Och i den mån vi har att göra med okontroversiella normer och beskrivningar om enskilda fall, så kan man antagligen räkna med att dessa impliceras av flera olika och oförenliga livsåskådningar. I så fall duger de knappast till att rättfärdiga en av dessa snarare än någon av de övriga.

7. Rättfärdigande med icke-empirisk evidens

Ifråga om vetenskapliga teorier om verkligheten tänker man sig normalt att dessa kan testas mot empirisk evidens, dvs evidens som vi får genom våra fem sinnen, eller med andra ord sinneserfarenhet. När det

gäller livsåskådningar anser vissa teologer att det utöver, eller i stället för, empirisk evidens finns relevant evidens av ett annat, icke-empiriskt slag. En sådan teolog är Anders Jeffner.³² Jag skall här ge ett exempel på hur Jeffner resonerar.

En för Jeffner "avgörande fråga är om världens grundstruktur är sådan att det finns något mer än materiella förhållanden och om människan i så fall har del i detta icke-materiella – har en själ eller ett från materien artskilt mentalt liv".³³ Materialismen besvarar denna fråga nekande. Alternativa teorier är neutral monism, idealism, olika former av dualism och trialism. (Exempel på trialism är Poppers tre-världsteori och nya testamentets tes att människan består av kropp, själ och ande – där anden är "människans förhållande till eller delaktighet av Guds värld".³⁴)

Jeffner hävdar nu att "valet mellan de olika teorierna om människans natur inte kan avgöras genom empirisk eller logisk vetenskap".³⁵ Men kunskap kan, menar han, baseras på annat än sådan vetenskap. Han skriver:

Sinneserfarenhet och slutledningar från den är en självklar grund för kunskap. Men vi har alla också ett jagmedvetande. Vi vet att vi är personer som tänker och upplever. Också detta är en självklar grund för vårt liv i världen. Jag kan inte betvivla att jag har tankar och upplevelser. Ingenting är säkrare. Lika säkert som att jag har tankar och upplevelser är övertygelsen att de är något annat än materiella förhållanden. Just i medvetandet att något är en upplevelse hos mig ligger medvetandet om att det inte är ett föremål av något slag. Dessa triviala reflektioner har som syfte att peka ut två självklara kunskapsgrunder – å ena sidan sinneserfarenhet och logik och å andra sidan jagmedvetande. [...] Men vetenskapliga teorier om människans själsliv kan komma i konflikt med en uppfattning vars kunskapsgrund är lika stark eller starkare, nämligen jagmedvetandet. [...] Nu förefaller det möjligt att utifrån jagmedvetandets karaktär argumentera både mot en strikt materialistisk

32 En annan är Bråkenhielm. Jfr min uppsats "Att välja världsbild", *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 1993.

33 Att studera människosyn, s 18.

34 Ibid, s 22.

35 Ibid, s 22.

teori om medvetandet och mot en epifenomenalistisk. Det blir därför inte oproblematiskt att föra ett empiriskt vetenskapligt resonemang till förmån för dessa teorier. För att lyckas måste man acceptera normen om den empiriska vetenskapens primat. Att man skulle kunna styrka något av de andra alternativen med hjälp av empirisk vetenskap är uteslutet. Det förefaller som vi när det gäller de olika teorierna om människans ontologiska natur igen har kommit till en punkt där man får bestämma sig för vilken kunskap man bör lita på. Vi står inför ett normativt avgörande och inte enbart ett empiriskt vetenskapligt. Med vår terminologi har vi alltså att göra med en genuin människosynsfråga.³⁶

Detta är ett mycket egendomligt resonemang. Jag skall speciellt ta upp två punkter, där jag tycker att det är tvivelaktigt. Den första punkten gäller Jeffners idé att vårt jagmedvetande ger oss evidens för att materialismen är felaktig. Hans argumentet tycks – något förenklat – se ut så här:

1. Vi kan inte betvivla att vi (själva) har tankar.
2. Lika lite kan vi betvivla att våra (egna) tankar är icke-materiella ("något annat än materiella förhållanden").
3. Lika säkra är vi på att våra (egna) tankar inte är föremål.
4. Alltså är våra tankar icke-materiella.
5. Alltså är materialismen felaktig.

För att inte trassla till det hela alltför mycket är jag här beredd att acceptera Jeffners premiss nr 1. Men premiss nr 2 är redan mer dubiös. I någon mening kan vi naturligtvis betvivla att våra tankar är icke-materiella. Många filosofer har ju faktiskt gjort det, så nog är det möjligt. Men Jeffner tolkar kanske 2 på något annat sätt. I själva verket tycks han ju inte göra någon skillnad mellan 2 och 3, så han menar kanske bara att vad vi är säkra på, och inte kan betvivla, är att våra tankar inte är materiella föremål. Detta är jag beredd att hålla med om, men det räcker inte för att visa att materialismen är felaktig. En materialist menar förmodligen att alla föremål är materiella (består av materia), men han eller hon behöver ju inte mena att tankar är föremål. Materialisten anser rimligen att människor är materiella föremål,

36 Ibid, s 23.

som kan tänka och känna, men han behöver inte tro att det inuti dessa föremål finns andra föremål som vi kallar tankar och känslor.

Även om man går med på materialistens tes att människor är materiella föremål, så kan man ju ändå skilja mellan t ex fysikaliska och mentala egenskaper hos dessa föremål. Jag har t ex nu den fysikaliska egenskapen att väga 77 kg och den mentala egenskapen att tänka på Jeffner. Detta behöver inte betyda något annat än att "väger 77 kg" är ett fysikaliskt predikat och "tänker på Jeffner" är ett mentalistiskt predikat samt att bägge predikaten sanningsenligt kan tillskrivas mig nu. En materialist kan naturligtvis hålla med om detta.

Om däremot en persons "jagmedvetande" skulle få vederbörande att acceptera teorin att det i universum finns en speciell mental eller andlig substans, vid sidan av materien (och vid sidan av abstrakta, matematiska storheter som tal, mängder och funktioner), så kommer saken i ett annat läge. En sådan teori är ju oförenlig med materialismen, och "jagmedvetandet" hos denne person skulle sålunda tala mot materialismen. Men detta innebär inget annat än att denne person tror på något som är oförenligt med materialismen. Ur kunskapsteoretisk synpunkt torde detta inte göra något större intryck på andra, men personen själv kan ju uppleva det som betydelsefullt.

Hur skall man bedöma en persons anspråk på kunskap, om det på detta sätt är baserat på en helt privat känsla av stark övertygelse? Såvitt jag förstår finns det här två möjligheter. Antingen är personen ifråga villig att gå med på att även andra personers privata känslor av stark övertygelse har samma kunskapsteoretiska tyngd, eller också är han eller hon inte villig att gå med på detta. I det förra fallet måste vederbörande gå med på att kunskap kan vara motsägelsefull – eftersom olika personer kan ha lika starka känslor av övertygelse inför teorier som är logiskt oförenliga med varandra. I det andra fallet måste han peka på någon relevant skillnad mellan sig själv och andra, och det är svårt att se vad detta skulle kunna vara. I bägge fallen betar sig personen irrationellt. Att acceptera motsägelser är irrationellt. Men att tro att man själv är kunskapsteoretiskt privilegierad, utan att kunna antyda någon som helst förklaring till detta, är också irrationellt.

Observera att det här inte är fråga om relativism. Det är inte så att accepterandet av icke-empirisk evidens leder till att det som är sant för den ene kan vara falskt för den andre. Här är det värre än så. Om varje persons privata känslor av stark övertygelse har samma kunskapsteore-

tiska tyngd – så länge det inte finns några relevanta skillnader emellan dem – så kommer det för en och samma person vara rationellt att acceptera både det han själv starkt tror och negationen av detta. Eftersom detta inte kan vara rationellt, så kan det inte heller vara rationellt att acceptera starka känslor av övertygelse som kunskapsgrund.

Lägg också märke till hur detta skiljer sig från empirisk evidens. De uppfattningar som vi får direkt genom våra fem sinnen kanske också kännetecknas av en känsla av stark övertygelse. Men här uppstår inte på samma sätt motsägelser. Visserligen förefaller det som om folk i viss utsträckning kan göra oförenliga iakttagelser. Men iakttagelser som på detta sätt visar sig vara kontroversiella godtas inte som evidens i vetenskapliga sammanhang, annat än möjligen provisoriskt. Den sorts iakttagelser som i sista hand spelar roll skall vara okontroversiella, till att börja med inom det vetenskapliga samfundet, men i princip inom mänskligheten i stort. Om en vetenskaplig teori skulle stå och falla med observationer som kommer i konflikt med de observationer som en mängd i övrigt normala personer kan göra, så skulle den i längden knappast godtas inom det vetenskapliga samfundet. Vad som krävs är okontroversiella observationer,³⁷ och det karakteristiska för icke-empirisk "evidens" av typen stark övertygelse är just att den är kontroversiell.

8. Normativa grunder för kunskap

Den andra punkten i Jeffners resonemang, som jag skall kommentera, är hans idé att det krävs ett *normativt* ställningstagande för att avgöra vilken teori om människans natur som är korrekt. Detta är enligt min mening alldeles vilseledande.

Låt oss gå med på att det finns olika sorters "kunskap" – i den meningen att människor har föreställningar om hur verkligheten är beskaffad som grundar sig på (orsakas av) olika sorters upplevelser eller erfarenheter. Exempel på olika sorters upplevelser av detta slag kunde vara sinneserfarenhet (empiriska iakttagelser), "jagmedvetande" av

37 Observera också att man inte behöver kräva att olika observatörer kan göra "samma" observationer i den meningen att de *upplevs* eller *känns* på precis samma sätt. Vad som krävs är bara att olika observatörer kan godta samma språkliga beskrivningar av det som observeras. Det är för övrigt svårt att se hur upplevelseskillnader som inte kan beskrivas i språk någonsin skulle kunna konstateras.

Jeffners typ (introspektiva iakttagelser), föraningar (prekognition), mystiska upplevelser, starka önskningar (önsketänkande), och känslor av begreppslig nödvändighet (logisk intuition). Om nu upplevelser av olika sorter ger upphov till föreställningar som är oförenliga med varandra, så måste man rimligen fråga sig vilket slags "kunskap" som är mest tillförlitlig.

Så långt skulle man kunna tro att Jeffner håller med. Som vi har sett säger han att "man får bestämma sig för vilken slags kunskap man bör lita på". Men han uppfattar detta som ett "normativt avgörande". Detta kan jag inte hålla med om. Ty frågan om hur tillförlitlig en viss sorts upplevelse är som kunskapsgrund måste väl ändå anses vara en sakfråga, och om detta har vi en hel del mer eller mindre välgrundade uppfattningar. Vi anser t ex att önsketänkande är en dålig kunskapsgrund och att sinneserfarenhet är mycket tillförlitlig (men ingalunda osviktig). Om sinneserfarenhet kommer i konflikt med logisk intuition, så underkänner vi kanske i de flesta fall sinneserfarenheten. (Om vi t ex ser att en person tar ett äpple från en hög av tre äpplen, men att det därefter bara finns ett äpple kvar, så tror vi säkert att vi har sett fel snarare än att $3 - 1 = 1$. En annan sak är att vi nog skulle ha svårt att göra en sådan observation, ty våra logiska intuitioner påverkar säkerligen i hög grad vad vi ser.) Men ibland kan även logiska intuitioner vara felaktiga. Det är t ex inte så ovanligt att folk uppfattar en logiskt ogiltig slutledning som logiskt giltig (eller tvärtom). Introspektion anses nog i allmänhet mindre tillförlitlig än sinnesobservation, och därför har psykologerna också övergivit tidigare former av introspektiv psykologi till förmån för olika former av behaviorism, psykoanalys och kognitiv psykologi.

En modern empirist som W V Quine uppfattar inte empirismen som en normativ ståndpunkt, utan som en vetenskaplig teori om vilken evidens vi kan ha för våra teorier om verkligheten. Den säger grovt uttryckt att information från yttervärlden kan nå oss genom våra fem sinnen, och endast på detta sätt. Den är själv en empirisk teori, och som alla empiriska teorier kan den naturligtvis visa sig vara felaktig. Om fortsatt forskning exempelvis skulle visa att framtida händelser faktiskt kan påverka vissa personer med prekognitiv förmåga, så måste empirismen förkastas. Och om det visar sig att den bästa förklaring som vetenskapen kan presterar av en viss mystisk upplevelse är att denna upplevelse orsakas av att verkligheten är just sådan som den

tycks vara för den som har upplevelsen, så skulle man återigen ha ett vetenskapligt respektabelt skäl att förkasta empirismen.

Jeffner har en annan syn på saken. Han uppfattar empirismen som en norm, en "rationalitetsnorm". Alternativa rationalitetsnormer är rationalism och engagemangsteorier.³⁸ (En "engagemangsteori" går ut på att man bör acceptera de insikter man får genom vissa, eventuellt religiösa, engagemangsupplevelser som kunskap om verklighetens beskaffenhet.) Han skriver vidare:

När man går igenom skälen för kvalificerade kunskapsteoretiska teorier förefaller man alltid komma fram till vissa normativa ställningstaganden. Alla vilar ytterst på en norm som säger vad man bör tro på. Vid val mellan sådana yttersta rationalitetsnormer kan man kanske under åberopande av psykologiska fakta och andra normer – enkelhetsnormer – komma fram till att t ex en empirism av Quines typ är att föredra. Detta val bestämmer i sin tur vilka regler man skall tillämpa för att skilja mellan kunskap och illusion.³⁹

Jeffner tycks alltså mena att exempelvis "en empirism av Quines typ" är en norm, under det att Quine själv anser att den är en vetenskaplig teori eller hypotes. Eller menar Jeffner kanske att Quines empirism visserligen är en vetenskaplig teori, men att den som (i likhet med Quine) accepterar denna teori dessutom måste välja att ansluta sig till en norm som säger att man bör tro på denna teori?

Det här låter rätt underligt. Man kan fråga sig om Jeffner menar att det han här säger gäller alla teorier eller bara kunskapsteoretiska teorier (och eventuellt andra teorier som kan ingå i en livsåskådning eller människosyn). Om jag t ex tror på teorin att rökning kan orsaka cancer, måste jag då dessutom ansluta mig till en norm som går ut på att man (eller jag?) bör tro på denna teori? Eller måste jag *först* ansluta mig till normen, innan jag kan tro på teorin? Det senare verkar bakvänt, ty varför i all världen skulle jag ansluta mig till normen om jag inte redan tror att teorin är sann? Men den första varianten är också konstig. Varför skulle det vara önskvärt eller nödvändigt att jag inte bara tror det jag tror, utan dessutom tror att jag bör tro det? Jag

38 Se *Att studera människosyn*, ss 15–6.

39 Ibid, s 15.

håller med om att man kan ha två helt olika inställningar till en teori – dels att tro på den, och dels att tro att man bör tro på den. Men just därför är det ju ingalunda klart att man måste tro att man bör tro på det man tror.

Eller menar Jeffner att den norm det här är fråga om endast har en instrumentell karaktär? Normen att jag bör godta en viss teori skulle helt enkelt kunna tolkas så, att om jag vill tro på vad som är sant, så bör jag tro på denna teori. Men i så fall så säger ju normen egentligen inget annat än att teorin är sann, och då säger den inte heller något mer än teorin själv. Och då är normen helt överflödig.

Eller menar Jeffner att detta med normer som bakgrund till teorier inte gäller för vetenskapliga teorier i allmänhet, utan endast för (vissa) teorier som ingår i livsåskådningar? Det hjälper inte, ty de problem som jag just har pekat på gäller även för teorier som ingår i livsåskådningar. Och dessutom tillkommer problemet om att förklara denna skillnad mellan teorier i livsåskådningar och andra teorier.

9. *Relativism*

Jag tror att det som i sista hand ligger bakom Jeffners tal om "rationalitetsnormer" och liknande är en sorts relativism. Relativism är ju också något som för närvarande är på modet inom många humanistiska och samhällsvetenskapliga discipliner. Jeffner skiljer mellan rationalitetstro och kunskapsrelativism. Det senare innebär "att själva kunskapsförmågan hos människan förändras så att man aldrig kan säga vad som i verkligheten är goda skäl". Jeffner fortsätter:

Det som är sant och riktigt är det bara relativt en viss social situation. Det som vi betraktar som vidskepelse kanske helt enkelt var sant i den situation det uppkom. Några rationalitetsnormer som står över tidens växlingar finns inte.⁴⁰

Det är alltså inte bara fråga om att människors förmåga att uppnå kunskap varierar från en situation eller kulturmiljö till en annan, eller att människor i olika tider har accepterat olika rationalitetsnormer. Detta skulle nog vem som helst kunna gå med på. Kunskapsrelativismen i Jeffners tappning innebär emellertid att även *sanningen* är relativ. Detta är mycket mer uppteendeväckande, och det följer ingalunda av

40 Ibid, s 13.

att rationalitetsnormerna förändras. (Man kunde möjligen tro att det följer om begreppet "sanning" definieras som något i stil med "det som man har rätt att tro enligt rationalitetsnormerna", men såvitt jag förstår följer det fortfarande inte. Vad som följer är bara att anhängare av olika rationalitetsnormer kan ha olika *uppfattning* om vad som är sant. Detta är okontroversiellt.)

Enligt Jeffner kan kunskapsrelativisten gå med på att även kunskapsrelativismen själv endast är sann relativt en viss situation. Han anser dock att detta inte behöver bekymra en kunskapsrelativist,⁴¹ och det tycks inte bekymra honom själv heller.

Något slutgiltigt bindande bevis för att kunskapsrelativismen är fel går knappast att hitta. Att välja kunskapsrelativismen är att bekänna sig till en yttersta norm för hur man bör se på människans kunskapssituation i världen.⁴²

Valet mellan rationalitetstro och kunskapsrelativism är enligt Jeffner "det mest grundläggande avgörandet", det "hör till de teoretiskt mest ogarderade val man måste göra", det "gäller två grundhållningar som jag i annat sammanhang kallat metafysisk optimism och metafysisk pessimism" och det enda man här kan appellera till är sin "grundläggande livskänsla".⁴³

Jag måste erkänna att jag inte har lyckats bli helt säker på om Jeffner verkligen är anhängare av det han kallar kunskapsrelativism. Men jag tror att han är det. Han anser som vi har sett att man *måste* välja mellan rationalitetstro och kunskapsrelativism, så vi får väl anta att han själv har gjort detta val. Vidare tycks det ju vara så, att enligt kunskapsrelativismen är varken rationalitetstron eller kunskapsrelativismen sann eller falsk – annat än relativt till vissa normer – och det kan ju tyckas stämma med att valet mellan dem är normativt. Möjligen kan denna konklusion också hänga ihop med den rätt vanliga uppfattningen att normer varken är sanna eller falska. Hur som helst, på dessa grunder misstänker jag att Jeffner bekänner sig till kunskapsrelativismen (dvs den metafysiska pessimismen).⁴⁴ Jag kan inte hitta

41 Ibid, s 14.

42 Ibid, s 14.

43 Ibid, s 47.

44 Dock måste jag erkänna att detta kan synas vara en något djärv hypotes om huvudsekreteraren i ett statligt forskningsråd.

någon bättre förklaring till att han anser att val mellan rationalitetsnormer och liknande är normativa.

Jag skall inte här genomföra någon uttömmande diskussion av relativismen. Jag skall bara peka på några konstigheter med Jeffners teori. Varför skall man bekänna sig till kunskapsrelativismen om man tror att den bara är sann relativt en viss situation? Snarare borde man väl bekänna sig till åsikten att kunskapsrelativismen är sann relativt en viss situation – för det är ju trots allt det man tror. Men om det är detta man tror, så tror man väl att det är sant i en mer absolut mening, inte bara relativt till en situation. Om en teori är sann relativt en situation, så är det ju sant (i en icke-relativ mening) att den är sann relativt en situation. Om man mot förmodan skulle mena att även detta bara är sant relativt till en situation, så finns det väl ingen anledning att bekänna sig till det. Och under alla förhållanden tycks det man bekänner sig till inte alls vara en norm, utan en teori som man anser vara en sann teori om människans kunskapssituation. Åtminstone anser man den vara sann relativt en viss situation. Även om Jeffner skulle ha rätt i att ”valet” av den kunskapsrelativistiska uppfattningen är ”teoretiskt ogarderat”, så följer inte härav att denna uppfattning är normativ.

För övrigt kan jag inte se annat än att frasen ”sann relativt en viss situation” är vilseledande här. Ty situationen är ju bara av intresse såtillvida som den fixerar vissa rationalitetsnormer och andra uppfattningar om människans kunskapsförmåga (närmare bestämt de som är allmänt godtagna i situationen). Om den enda uppfattning som kunskapsrelativismen kan vara sann relativt till är väl just kunskapsrelativismen själv. Såvitt jag vet har ingen kunnat visa att kunskapsrelativismen är en konsekvens av rationalitetstro i kombination med vissa rationalitetsnormer. Med andra ord: det som kännetecknar en kunskapsrelativist i Jeffners mening tycks vara att han tror att kunskapsrelativismen är sann relativt kunskapsrelativismen. Men det kan ju vem som helst gå med på, och det implicerar inte att andra teorier endast är sanna relativt en viss situation. Såvitt jag kan se tar Jeffner alldeles för lätt på den vanliga invändningen att relativismen är självdestruktiv.

Antagandet att Jeffner bekänner sig till kunskapsrelativismen kan möjligen förklara hans tal om ”rationalitetsnormer”. Men dels är denna

relativism en alltför underlig doktrin för att riktigt tas på allvar⁴⁵ och dels implicerar den inte att olika kunskapsteorier egentligen är normer eller att man måste göra normativa val mellan dem.

10. Att välja livsåskådning

Som vi har sett anser Jeffner att man skaffar sig en människosyn genom ett "normativt ställningstagande". Statens medicinsk-etiska råd anser att man väljer människosyn genom ett "personligt och existentiellt" val.⁴⁶ Bråkenhielm menar att valet av världsbild till sist innebär att man måste "ta ett språng, göra en personlig bekännelse".⁴⁷ Gemensamt för dessa författare tycks vara att de anser att människosyner och liknande är något man *väljer*. I motsats härtil anser exempelvis Hermerén att en människosyn *inte* är något man väljer, utan något som man "förvärvar gradvis".⁴⁸ Jag antar att vad som här sägs om människosyner och världsbilder även gäller livsåskådningar. Även Hedenius tycks mena att man väljer en livsåskådning,⁴⁹ även om han dessutom – till skillnad från t ex Hermerén⁵⁰ – tycks mena att man också kan välja att inte ha någon livsåskådning alls.

När man intresserar sig för hur folk "väljer" eller "tar ställning" mellan olika livsåskådningar är det lätt att blanda ihop olika fråge-

45 Kan man verkligen tro att Jeffner godtar den? Hur skulle det kunna gå ihop med hans verksamhet för övrigt? Han skriver visserligen: "Kunskapsrelativisten behöver naturligtvis inte avstå från att söka kunskap och bedriva vetenskapligt arbete. Han förser bara sin verksamhet med ett förtecken som säger att det gäller relativt den givna sociala situationen" (ibid, s 14). Men jag har ändå svårt att tro att Jeffner exempelvis skulle kunna acceptera tanken att det varken är sant eller falskt att Bibeln skrevs för mer än 100 år sedan, och att detta endast är sant relativt vår nuvarande situation eller våra nuvarande rationalitetsnormer (och att våra rationalitetsnormer inte är bättre än vissa andra normer relativt vilka detta är falskt).

46 Se rådets skrift *Etik – en introduktion*, s 19–21. Som vi har sett säger rådet där bland annat att det ansluter sig till vad det kallar "den humanistiska människosynen". För min del finner jag det rätt egendomligt att ett statligt organ kan göra ett "personligt och existentiellt" val.

47 *Människan i världen*, s 96.

48 "På spaning efter en människosyn", s 20.

49 Bland annat att döma av titeln på hans uppsats "Att välja livsåskådning".

50 Åtminstone anser Hermerén, som vi har sett, att alla människor har en människosyn. Jfr not 19 ovan.

ställningar. Framför allt menar jag att man måste skilja mellan följande.

(A) Hur har man faktiskt blivit anhängare av den livsåskådning man har? Detta kan såvitt jag förstår ha skett i hög grad passivt, som ett resultat av uppfostran och annan påverkan från andra. Oftast kanske gradvis, som Hermerén säger. I enstaka fall kanske också mer aktivt.

(B) Hur bär man sig åt för att aktivt se till att man blir anhängare av en livsåskådning – antingen det nu gäller en bestämd livsåskådning eller någon livsåskådning överhuvud taget? Det rimligaste är väl att man ägnar sig åt studier av filosofi och livsåskådningar för att se om det finns något av detta som man efter moget övervägande kan acceptera. En annan möjlighet är att man deltar i vissa aktiviteter eller ritualer som är intimt förknippade med en viss livsåskådning, vilket kan leda till att man så småningom kommer att omfatta den. Det är emellertid fullt möjligt att en verksamheter av dessa slag ändå inte leder till att man accepterar någon livsåskådning.

(C) Hur bär man sig åt för att välja mellan två (eller flera) livsåskådningar? Om "välja" här tolkas som att man skall ansluta sig till den ena eller den andra livsåskådningen, så är detta, tror jag, en rätt orimlig uppgift, som man sällan eller aldrig konfronteras med. (Jag förutsätter då att livsåskådningar är någorlunda innehållsrika.) Det man jämför och väljer mellan är normalt olika svar på mer avgränsade frågor i exempelvis kunskapsteori, metafysik eller moralfilosofi, och sådana svar kan bara utgöra en liten del av en livsåskådning. Att på en gång välja mellan stora kombinationer av svar på många olika frågor verkar irrationellt – bland annat för att det är onödigt svårt. Såvitt jag kan se finns det ingen som helst fördel med att på detta sätt slå ihop en mängd helt olika delfrågor till en enda stor fråga. För övrigt skulle ju ett val (i denna mening) mellan två livsåskådningar vara irrationellt såtillvida som det bortser från den tredje standpunkten: att förkasta bägge alternativen.

(D) Men "välja" kan kanske också tolkas som "rangordna". I så fall måste vi ta fasta på någon bestämd relation, med avseende på vilken rangordningen skall ske. Kanske vill vi exempelvis ta reda på om den ena av två livsåskådningar är "bättre", "nyttigare att omfatta", "närmare sanningen" eller "mer acceptabel" än den andra. Vissa jämförelser av detta slag kan man kanske vara intresserad av att göra, men jag tror att detta trots allt är ganska sällsynt. Jag tror snarare att man

är intresserad av att hitta "den riktiga och sanna" livsåskådningen, som Bråkenhielm uttrycker det,⁵¹ och då spelar förmodligen rangordningar mindre roll. Suboptimala alternativ är helt enkelt felaktiga, och inte ens den allra bästa livsåskådningen i en given mängd behöver ju vara "den riktiga och sanna".

(E) Hur bär man sig åt för att avgöra om en livsåskådning är "den riktiga och sanna"? Detta är enligt min mening den mest intressanta tolkningen i sammanhanget. Men är det då överhuvud taget fråga om ett *val* som man står inför? Det är tveksamt. Möjligen kan man säga att det är ett val mellan att godta eller att inte godta livsåskådningen. Men även denna femte frågeställning tycks i alla händelser kunna tolkas på olika sätt. Jag övergår nu till att diskutera detta.

11. Att ta ställning till en livsåskådning

Hur avgör man om en given livsåskådning är "den riktiga och sanna"? Såvitt jag förstår är det här nödvändigt att gå igenom dess olika komponenter, en efter en, och för var och en av dessa komponenter försöka avgöra om *den* är "riktig och sann". Livsåskådningen som helhet är "riktig och sann" om och endast om varje komponent i den är "riktig och sann". Denna tes kan vi kalla *epistemisk atomism*. Helhetens riktighet är helt bestämd av delarnas riktighet.

Här skymtar emellertid en komplikation. Atomismen verkar helt oproblematiske när det gäller sanning. En konjunktion av teorier är sann om och endast om varje ingående teori är sann. Men i fråga om riktighet är det kanske annorlunda. Vad som är riktigt beror kanske på den omgivande kontexten. Man kunde uppfatta detta med riktighet så, att det handlar om vad en given person bör tro (eller hålla för sant) – och vad en person bör tro är rimligen beroende av vad han eller hon för övrigt tror. I så fall gäller kanske inte atomismen.

För att inse det kan man resonera så här. Antag att det en person vid en viss tidpunkt tror består av de två teorierna P och Q och därutöver resten av hans övertygelser, som vi kan kalla R. Det förefaller möjligt att personen bör tro på P givet att han tror på Q & R, och att han bör tro på Q givet att han tror på P & R, men att han inte bör tro på P & Q givet att han tror på R.

Hur som helst tycks vi kunna skilja på två frågor som kan vara ak-

51 Se *Människan i världen*, s 87.

tuella när vi vill ta ställning till en viss teori T. Dels kan man fråga sig (1) Bör jag tro på T? Men dessutom kan man också fråga sig (2) Är T sann? (1) förefaller vara en normativ fråga, medan (2) däremot är en faktuell fråga (åtminstone om T är en faktuell teori, en teori om hur verkligheten faktiskt är beskaffad). Kanske kan Jeffners tal om normativa ställningstaganden till livsåskådningar tolkas så, att han intresserar sig för (1) snarare än (2).

Fråga (1) kan uppfattas så att den inbjuder till ett pragmatiskt rättfärdigande av den typ som exempelvis Hermerén och Statens medicinsk-etiska råd intresserar sig för. Så skall jag i alla händelser tolka (1) här. Men kanske borde i så fall såväl (1) som (2) skiljas från en tredje fråga av mer teoretisk karaktär: (3) Bör jag tro på T, om mitt enda mål är att tro på vad som är sant men inte på vad som är falskt? Tanken med detta skulle vara att det inte är vilka konsekvenser som helst av min tro som spelar roll. Frågan är fortfarande normativ, men den är relaterad till en mer specifik teoretisk målsättning. Kan det vara något sådant som Jeffner har i tankarna?

För egen del är jag benägen att uppfatta (3) som ett vilseledande sidospår. Tanken är alltså att man skall avgränsa en sorts teoretisk målsättning, för att kunna bortse från irrelevanta praktiska konsekvenser. Men vilken är egentligen denna teoretiska målsättning? Den kan knappast vara att uppnå så "mycket" sanning som möjligt och så "lite" falskhet som möjligt, ty en del sanningar är totalt ointressanta. Dessutom kan falska teorier vara av mycket olika värde, ur teoretisk synpunkt, beroende på hur "nära" sanningen de ligger.

För övrigt kan försanthållanden ha teoretiska konsekvenser som är irrelevanta. Antag t ex att en konsekvens av att jag tror att en meteor skall slå ned i Stockholm (vilket är falskt) är att jag flyttar till Harvard, där jag får lära mig mer om sanningen än jag skulle ha gjort om jag stannat kvar i Stockholm. Visar det att jag bör tro att en meteor skall slå ned i Stockholm (relativt min teoretiska målsättning)? Det tror jag inte att någon skulle vilja hävda.

Mer "vetenskapliga konsekvenser", som exempelvis det som brukar kallas teoretisk fruktbarhet, är kanske mer relevanta. Men i en given valsituation kan rimligen endast framtida fruktbarhet spela roll, och sådant vet man nog normalt nästan ingenting om. (Däremot kan man förstås säga i efterhand att fruktbarheten hos en teori har varit värdefull.)

Det jag här har sagt om (3) antyder att (3) kanske trots allt bör uppfattas som liktydig med (2). Och om vi jämför (3) med (2), så är det också svårt att se att det finns något viktigt i (3) som går förlorat i (2). Däremot tycks det finnas en fjärde fråga, som kanske kan sägas ligga någonstans emellan (1) och (3), nämligen (4) Bör jag tro på T, givet de åsikter jag för övrigt har? Denna fjärde fråga kunde också formuleras så här: Är det rationellt av mig att tro på T i en situation när jag för övrigt tror på det jag nu tror på? Eller med Hedenius formulering: Har jag förnuftiga skäl att hålla T för sant?⁵²

Är (4) en normativ fråga? I viss mening kan man väl säga det. Besvarar man (4) genom att göra ett "normativt ställningstagande"? Nej, åtminstone inte i den meningen att man väljer ett av flera handlingsalternativ. Kan det vara frågor av typ (4) Jeffner syftar på när han talar om normativa ställningstaganden? Nej, det tror jag inte, ty de normativa ställningstaganden han talar om tycks ju innebära att man helt enkelt *väljer att tro* på en viss teori. Detta är ju inte detsamma som att göra en *bedömning av det förnuftiga* i att tro på teorin.

Men att välja att tro på en teori är såvitt jag kan förstå ingenting annat än att bestämma sig för att betrakta teorin som sann, dvs att svara ja på fråga (2). Att ta ställning till en livsåskådning är alltså detsamma som att avgöra om den är sann eller falsk. Och detta gör man alltså bäst på ett atomistiskt sätt, genom att besvara fråga (2) för var och en av de komponenter som ingår i livsåskådningen. Om någon av dessa komponenter är en normativ teori, så kan man ju säga att man gör ett normativt ställningstagande när man besvarar fråga (2) för denna normativa teori. Men för icke-normativa teorier gör man inget normativt ställningstagande när man avgör om de är sanna eller falska.

12. Sanningsfrågan

Hur gör man då när man skall avgöra om olika teorier som kan ingå i en livsåskådning är sanna eller falska? Jo, man gör precis så som filosofer alltid brukar göra när de försöker lösa filosofiska problem: man ger argument för och/eller emot den teori det är fråga om. Det är ingen principiell skillnad mellan filosofiska argument och de argument som brukar förekomma när man i andra sammanhang – vetenskapliga, poli-

52 Frågorna (2) och (4) motsvarar alltså två av de tre villkoren i den klassiska definitionen av "kunskap" som "välgrundad sann tro".

tiska, vardagliga, etc – försöker avgöra om en teori är sann eller falsk.

Som vi har sett säger visserligen Hedenius att "det ligger i en livsåskådningens natur att säga mer än vad den vetenskapliga eftertanken kan styrka, åtminstone för närvarande".⁵³ Detta kan tolkas så, att de argument som brukar ges för och emot filosofiska och religiösa teorier inte är så konklusiva som de som förekommer inom vetenskap. Något ligger det väl i detta, men riktigt konklusiva argument för intressanta teorier är nog ovanliga även inom vetenskap. Inom samhällsvetenskap och humaniora är teorier ofta kontroversiella. Även inom naturvetenskap förekommer kontroversiella teorier, och dessutom händer det inte sällan att teorier som under en viss tid allmänt anses vara baserade på konklusiva argument ändå förkastas i ett senare skede – och då inser man samtidigt att argumenten för dem trots allt inte var konklusiva. Någon skarp kunskapsteoretisk gräns mellan filosofi och vetenskap finns inte.

Hedenius tycks emellertid ha ansett att den intellektuella moralens maxim förbjuder en att ha någon livsåskådning. Man skulle alltså inte kunna ha något "förnuftigt skäl" att hålla en livsåskådning för sann. Man kan fråga sig om Hedenius hade något förnuftigt skäl för att hålla detta för sant. Om svaret är ja, så visar det att man kan ha förnuftiga skäl för att hålla en filosofisk teori för sann. Detta är jag för min del benägen att hålla med om. (Men har jag några förnuftiga skäl för det?) Däremot är det väl tveksamt om man någonsin kan ha något förnuftigt skäl att hålla en hel livsåskådning för sann.

Jag antar att "förnuftiga skäl" här skall tolkas på ett sätt som utesluter pragmatiska skäl. Att ha ett förnuftigt skäl för att hålla en given teori för sann är, enligt min tolkning, detsamma som att ha ett bra men inte nödvändigtvis konklusivt argument för att teorin är sann. Ett förnuftigt skäl för att hålla en hel livsåskådning för sann måste då bestå av argument för de olika teorier som ingår i livsåskådningen. Men argument för filosofiska och religiösa teorier är oftast inte särskilt starka, och det gör att styrkan i det kombinerade argumentet för hela livsåskådningen blir betydligt mindre än styrkan hos de enkilda argumenten som ingår i det. Det är därför jag menar att det är tveksamt om man någonsin kan ha något förnuftigt skäl att hålla en hel livsåskådning för sann. Sätillvida håller jag med Hedenius.

53 "Att välja livsåskådning", ss 194-5.