

# LARS BERGSTRÖM

## *Om tro och vetande*

---

I några tidigare artiklar (FT 2/90, 2/93 och 2/96) har jag diskuterat vissa grundläggande kunskapsteoretiska problem i samband med livsåskådningar. Nyligen har professorerna Carl Reinhold Bråkenhielm och Anders Jeffner, som bägge är experter på religionsvetenskap och livsåskådningsforskning, framfört invändningar mot mina synpunkter (FT 3/96). Det uppskattar jag. Jag anser att teologer och filosofer oftare borde utbyta åsikter på detta område.

Min egen livsåskådning, i den mån jag nu har någon, är inte religiös. Jag tycker att det är konstigt att folk kan tro på en Gud i stil med den kristna, eller på ett liv efter detta. Men ur statistisk synpunkt är det nog snarare jag som är konstig. Våldigt många människor – antagligen en stor majoritet, inte bara i världen som helhet, utan även i Europa och i Sverige – tycks ha någon form av religiös livsåskådning. Jag finner detta kunskapsteoretiskt intressant. Jag skulle vilja veta om de som har en religiös livsåskådning gör sig skyldiga till något kunskapsteoretiskt misstag, eller om det eventuellt är jag själv som gör mig skyldig till ett misstag då jag misstänker detta.

Jag är alltså intresserad av den gamla konflikten mellan tro och vetande. Eftersom religiös tro är så vanligt förekommande anser jag att detta är en i högsta grad aktuell och viktig frågeställning, även om en del professionella filosofer kanske skulle betrakta den som föråldrad. Jag är glad att det finns teologer som inte anser den föråldrad. Att jag på centrala punkter är oense med Bråkenhielm och Jeffner, och att vår oenighet kvarstår även efter deras senaste inlägg, är en annan sak. I det följande skall jag bemöta deras invändningar. Jag börjar med Bråkenhielm.

### *1. Varsamhetsprincipen*

Bråkenhielm koncentrerar sig på frågan om "hur man avgör om en livs-

åskådning är sann eller falsk” (s 37). Han tycks mena att man då först måste ta reda på om den är motsägelsefri, sammanhängande och förenlig med väl etablerad kunskap (s 39). Men han hävdar att dessa krav mycket väl kan uppfyllas av flera livsåskådningar som motsäger varandra. Därför kan de inte vara tillräckliga för att en livsåskådning skall vara sann. Motstridande livsåskådningar, som uppfyller de grundläggande kraven, måste jämföras med hjälp av ytterligare ”kunskapsteoretiska prioriteringsprinciper” (s 39). Hit hör exempelvis enkelhetsprincipen, räckviddsprincipen och det Bråkenhielm kallar ”varsamhetsprincipen”.

Enkelhet och stor räckvidd brukar mycket riktigt anses vara önskvärda egenskaper hos vetenskapliga teorier. Vad som däremot är en nyhet hos Bråkenhielm är varsamhetsprincipen. Den säger att man bör ge företräde åt den livsåskådning som ”bättre än andra tar hänsyn till det mångfacetterade innehållet i människors upplevelser av tillvaron, sig själva och andra människor” (s 39). Hit hör även religiösa upplevelser. En huvudtanke är alltså den att en livsåskådning är sann (eller kan antas vara sann) om den, utöver att i rimligt hög grad uppfylla vanliga krav på teorier, i högre grad än konkurrerande teorier gör rättvisa åt exempelvis religiösa upplevelser. Att en given teori eller livsåskådning ”gör rättvisa” åt en viss religiös upplevelse (t ex av att Gud existerar) betyder inte att den *förklarar* hur eller varför upplevelsen inträffar. Snarare betyder det att teorin *rättfärdigar* upplevelsen, i den meningen att den säger att verkligheten *är* just sådan som den upplevs vara i upplevelsen (och att den kanske också förklarar varför verkligheten är sådan). Enligt varsamhetsprincipen skall man alltså helt enkelt ta för givet att religiösa upplevelser är sanna – åtminstone så länge detta antagande inte strider mot ”väl etablerad kunskap”.

## 2. Varsamhetsprincipens tillämpningsområde

Jag har tidigare (1993, s 27) noterat att varsamhetsprincipen inte tycks tillämpas inom vetenskapen. Detta borde väl oroa Bråkenhielm. Om varsamhetsprincipen vore en vettig princip för att bedöma sanningshalten eller trovärdigheten i våra teorier om verkligheten, så *borde* den väl tillämpas inom vetenskapen. (Den kunde exempelvis användas för att utmönstra deterministiska teorier i fysik, eftersom sådana teorier tycks kunna strida mot våra upplevelser av att vi oftast skulle ha kunnat handla annorlunda än vi gör.)

Men Bråkenhielm oroas inte. Varför? Jag tror inte att han menar att

det vanliga sättet att resonera i vetenskap är felaktigt. Snarare menar han nog att ett annat sätt att resonera – ett sätt som inkluderar varsamhetsprincipen – mycket väl kan vara rimligt i *utomvetenskapliga* sammanhang, t ex när det gäller livsåskådningar, världsbilder och ontologier, trots att det inte skulle vara rimligt i vetenskapliga sammanhang (jfr 1996, ss 39–40). Detta är en rätt vanlig tanke. Ibland uttrycks den så att det finns olika ”rationalitetsbegrepp”, som är applicerbara på olika områden och som inte bör blandas ihop. Jag tror att detta är ett misstag.

Låt oss först fråga oss varför varsamhetsprincipen inte är rimlig inom vetenskapen. Det är kanske inte helt uppenbart. Tanken att en bra teori skall göra rättvisa åt våra upplevelser av verkligheten är ju i och för sig tilltalande. I viss utsträckning kan man säga att detta är just vad empirismen kräver. Men samtidigt vet vi ju att en hel del upplevelser inte alls är tillförlitliga. Ofta ser vi helt enkelt det vi vill se, ibland kan vi suggereras att uppfatta sådant som inte finns, och ofta är våra iakttagelser i hög grad präglade av teorier och förutfattade meningar, som i sin tur kan vara osäkra eller direkt felaktiga. Sådana upplevelser är otillförlitliga, även om de ibland skulle råka vara sanna. Empirister försöker därför ta fasta på upplevelser som kan antas vara särskilt tillförlitliga. De upplevelser som då blir aktuella är de som har så litet teoretiskt innehåll som möjligt och som skulle kunna upprepas, och därmed bekräftas, av i stort sett vem som helst som befinner sig i samma situation. Med andra ord: enkla iakttagelser med hjälp av våra fem sinnen. Det är sådana upplevelser som i allmänhet kan antas vara sanna, och det är därför som empirister anser att en bra teori bör göra sådana upplevelser rättvisa. Det är mot sådana upplevelser som teorier kan testas. Men varsamhetsprincipen går ut på att även mycket mer problematiska och kontroversiella upplevelser skall antas vara sanna. Ur vetenskaplig synpunkt ter sig detta irrationellt.

Bråkenhielm tycks inte ha någon invändning mot vad jag här har sagt, men han tycks alltså mena att varsamhetsprincipen ändå kan vara rimlig när det gäller att bedöma sanningshalten i livsåskådningar och ontologier. Detta är konstigt. Även livsåskådningar och ontologier handlar ju (liksom vetenskapliga teorier) om hur verkligheten är beskaffad, och verkligheten är ju en och densamma – med ordet ”verkligheten” menar vi väl just ”allt som existerar” eller ”allt som är sant”. Att livsåskådningar delvis handlar om sådant som inte omnämns i

vetenskapliga teorier innebär inte att de handlar om en annan verklighet. Varför skulle man då ha olika principer för teoribildning om denna verklighet?

Möjligen menar Bråkenhielm att det finns olika verkligheter. Han skiljer mellan "transcendent" ontologier, som "bejakar en verklighet bortom den sinnligt givna", och "immanenta" ontologier, som förnekar att det finns "någon annan verklighet än den sinnligt givna" (s 39). Men den normala uppfattningen är väl att den verklighet i vilken vi alla lever är "transcendent", i Bråkenhielms mening, ty den innehåller ju en hel del som inte är "sinnligt givet", t ex elektroner, svarta hål, önsningar, Oidipuskomplex, uttunning av ozonlagret, Big Bang, och en jättelik statsskuld. Eller menar kanske Bråkenhielm med "sinnligt givet" allt som finns enligt teorier för vilka det finns empiriskt stöd? I en sådan utvidgad betydelse skulle även abstrakta, matematiska storheter – och till och med Gud, enligt vissa gudsbevis – vara "sinnligt givna"! En transcendent ontologi skulle däremot vara en ontologi som helt saknar empiriskt stöd, och detta är kanske i linje med Bråkenhielms tanke att "varsamhetsprincipen stödjer en transcendent ontologi" (s 39).

Gärna för mig. Jag förnekar inte att det finns helt respektabla teorier som helt saknar empiriskt innehåll, och som därför inte heller kan få något empiriskt stöd. Men fortfarande kvarstår då frågan *varför* man skulle acceptera varsamhetsprincipen i utomvetenskapliga sammanhang. Bråkenhielm ger, såvitt jag kan se, inget som helst argument för detta. Han tycks anse att vissa religiösa upplevelser är otillförlitliga, nämligen de som görs av människor som "tar droger eller av andra skäl är opålitliga", men han menar att det inte finns någon anledning att tro att *alla* religiösa erfarenheter är otillförlitliga (s 41). Nej, det gör det kanske inte, men finns det någon anledning att tro att vissa religiösa upplevelser är *tillförlitliga*? Det är det som är frågan, och här kan jag inte se att Bråkenhielm ger något annat svar än följande:

Men vad är det som säger att vetenskapens principer är tillräckliga för att bedöma teorier som – enligt Bergströms egen livsåskådningsdefinition (1996, s 7) – "åtminstone delvis faller utanför de empiriska vetenskapernas domäner"? Är det inte långt rimligare att förutsätta att när det gäller sådana "utomempiriska teorier" måste också kunskapsteoretiska principer av "utomempirisk" karaktär komma till användning? (s 40).

En invändning mot detta är att en teori mycket väl kan falla "utanför de empiriska vetenskapernas domäner", trots att den vilar på empirisk grund och i varje rimlig mening är en empirisk teori. Sherlock Holmes teorier om vem den skyldige är hör t ex hit, och detsamma gäller många av de vardagliga teorier vi har om vår närmaste omgivning, våra barn, våra vänner, och så vidare. Men naturligtvis kan även "utomempiriska" teorier av olika slag ingå i en livsåskådning.

Bråkenhielms tes att utomempiriska teorier kräver kunskapsteoretiska principer av utomempirisk karaktär låter kanske tilltalande, men varför håller han sig då inte till de "välkända vetenskapsteoretiska principer" han själv nämner (s 39), nämligen de som kräver att teorier skall vara motsägelsefria, sammanhängande, förenliga med etablerad kunskap, enkla och med stor räckvidd? De är väl så "utomempiriska" man kan önska. De kräver ju inte att teorier skall vara baserade på empirisk evidens. De gäller rimligen såväl empiriska som icke-empiriska teorier. Varför skulle man plötsligt införa en *extra* utomempirisk princip när man vill bedöma utomempiriska teorier? Och varför skulle denna extra princip vara just varsamhetsprincipen? Detta förklarar inte Bråkenhielm.

Läsaren undrar kanske nu var empirismen tog vägen. Varför skall man lägga vikt vid empiriska upplevelser om man tillämnar de utomempiriska principer som Bråkenhielm nämner? Svaret har att göra med principen om att teorier skall vara sammanhängande. Vi tror helt enkelt i hög grad på empiriska iakttagelser, både egna och andras, och vi tror på många teorier som baseras på empirisk evidens. Dessutom har vi en hel del teorier – fysiologiska, psykologiska, optiska, akustiska, och så vidare – om hur empiriska iakttagelser orsakas av det som de handlar om, och därmed har vi åtminstone en del av förklaringen till att de så ofta är sanna. Den empiristiska tesen att empiriska upplevelser i hög grad är tillförlitliga hänger därmed intimt ihop med det vi för övrigt tror, och därför har vi också goda skäl att acceptera den. Något liknande kan inte sägas om varsamhetsprincipen. Ur tillförlitlighetssynpunkt verkar den helt gripen ur luften.

### *3. Varsamhetsprincipens status*

Mot det jag hittills har sagt skulle Bråkenhielm givetvis kunna invända att var och en har rätt att välja vilka principer som helst för att värdera teorier – och att han för sin del väljer varsamhetsprincipen (plus en del

mer välkända principer). Eftersom han gör det i sammanhang där frågan gäller ”hur man avgör om en livsåskådning är sann eller falsk”, så måste han rimligen också tro att de upplevelser som varsamhetsprincipen tar fasta på i allmänhet är sanna (ungefär som en empirist tror att enkla, empiriska iakttagelser i allmänhet är sanna).

Men tror verkligen Bråkenhielm på ”det mångfacetterade innehållet i människors upplevelser av tillvaron, sig själva och andra människor”, oavsett vilket detta innehåll är (förutsatt att det är förenligt med ”väl etablerad kunskap”)? Jag har svårt att tro att han gör det. Om t ex någon – utan att vara drogad eller allmänt opålitlig – skulle uppleva att det finns en omfattande utomjordisk sammansvärjning mot mänskligheten, som syftar till att ta makten över oss utan att vi märker det, så tvivlar jag på att Bråkenhielm skulle anse att detta bör ingå i en sann livsåskådning. Däremot är han beredd att anse att en upplevelse av Guds närvaro är sann. Men beror inte detta helt enkelt på att han redan från början tror på Gud, men inte på en utomjordisk sammansvärjning? I så fall har ju inte varsamhetsprincipen någon riktig funktion. Vad som spelar roll är att man är benägen att tro på sådant som passar ihop med vad man redan tror, och detta förespråkas ju redan av principen om att teorier skall vara sammanhängande.

Bråkenhielm accepterar en hel del av min tidigare kritik av varsamhetsprincipen, men han menar att denna princip kan preciseras på ett sådant sätt att den undviker mina invändningar (se s 40f). Emellertid talar han inte om *hur* den skall preciseras för att bli rimlig – utöver det att man skall bortse från upplevelser hos drogade eller allmänt opålitliga personer samt från upplevelser som vi vet är falska. Fortfarande kvarstår t ex problemet med oförenliga upplevelser. Om en allmänt tillförlitlig och icke drogad person upplever att människans vilja är fri och en annan upplever att den inte är fri, så kan ju inte bägge upplevelserna vara sanna. Och det Bråkenhielm säger om att själva upplevelsen av Guds närvaro *i sig* utgör ett betydelsefullt argument för den faktiska närvaron (s 42) visar inte att upplevelsen av Guds frånvaro skulle ha mindre vikt. Ty på samma sätt kan man säga att själva upplevelsen av Guds frånvaro *i sig* utgör ett betydelsefullt argument för den faktiska frånvaron. Situationen är såvitt jag förstår helt symmetrisk, och man kan ju inte gärna betrakta bägge upplevelserna som sanna (vilket varsamhetsprincipen tycks kräva, åtminstone så länge den inte preciserats). Min slutsats är att varsamhetsprincipen –

åtminstone i den form vi hittills har sett – är onödig, omotiverad och orimlig.

Emellertid bör jag kanske tillägga att någonting som liknar varsamhetsprincipen ändå kan accepteras i ett renodlat första-persons-perspektiv. Om man verkligen upplever att verkligheten är beskaffad på ett visst sätt, så är det ju både naturligt och rimligt att tro att verkligheten är sådan, och att alltså en teori som påstår detta är sann – såvida man inte har något skäl att betvivla sanningshalten hos sin upplevelse. Men detta säger egentligen bara att det är rimligt att fortsätta tro det man tror, om man inte har något skäl att tvivla. Med andra ord: man skall inte överge en åsikt som man har om man inte har förnuftiga skäl att göra det. Detta har jag tidigare kallat ”den intellektuella konservatismens maxim”, och jag har hävdats att vi kan hålla fast vid den, åtminstone så länge vi inte har något skäl att förkasta den (1990, s 32–35). Men detta tycks inte alls vara detsamma som Bråkenhielms varsamhetsprincip. (Eller är han villig att acceptera min princip som en precisering av sin?) Den mest iögonenfallande skillnaden mellan de två principerna är grovt uttryckt den, att varsamhetsprincipen säger att man så långt det går skall anta att (även) *andras* upplevelser är sanna, medan den intellektuella konservatismens maxim tillåter att man så långt det går antar att ens *egna* upplevelser är sanna.

#### 4. Den intellektuella moralens maxim

Låt mig nu övergå till Jeffners invändningar mot min artikel. Tyvärr tycks han delvis ha blandat ihop mig med Ingemar Hedenius (hur konstigt det än kan låta). Han tillskriver mig exempelvis åsikten att ”de element som bygger upp en livsåskådning inte hör till det man kan ge några goda skäl för” (s 45), och jag får också intrycket att han tror att jag godtar ”den intellektuella moralens maxim”, som Hedenius på sin tid anslöt sig till. Men detta stämmer inte.

Jag har hävdats att en livsåskådning kan innehålla element från exempelvis följande områden: ”psykologi, antropologi, politisk ideologi, konstuppfattning, moral, kunskapsteori, ontologi, metafysik, religion” (1996, s 8), och jag utgår från att man kan ge goda skäl för åsikter inom åtminstone de flesta av dessa områden, kanske alla. Om man inte kan ge skäl för filosofiska åsikter, så kan man undra vad professionella filosofer skall syssla med.

Den intellektuella moralens maxim, som Hedenius ansluter sig till, har jag däremot tagit avstånd från (1990, s 35). Hos Hedenius förekommer den i åtminstone två olika varianter, nämligen ”att inte tro på något, som det inte finns några förnuftiga skäl att anse vara sant” (1958, s 16), och ”att tro något om och endast om jag har förnuftiga skäl att hålla det för sant” (1958, s 192). Jeffner föreslår två olika preciseringar av maximen. Den första, (A), som han troligen tillskriver Hedenius och mig, består av följande två regler:

- (A1) Tro på sådant som det finns vetenskapliga skäl att hålla för sant.
- (A2) Tro endast på sådant som det finns vetenskapliga skäl att hålla för sant.

Den andra, (B), som Jeffner själv ansluter sig till, kan formuleras så här:

- (B1) Tro på sådant som det finns vetenskapliga eller existentiella skäl att hålla för sant.
- (B2) Tro endast på sådant som det finns vetenskapliga eller existentiella skäl att hålla för sant.

Skillnaden ligger alltså i vilka skäl man godkänner som ”förnuftiga”. Jeffner anser att vetenskapliga skäl, dvs ”sådana skäl som man inom empirisk och matematisk vetenskap kan acceptera när man söker efter sanna och sannolika uppfattningar” (s 45), är förnuftiga. Men dessutom anser han att även ”existentiella” skäl, ”t ex sådana som bygger på transcendenserfarenheter eller personlig livsupplevelse” (s 48), är förnuftiga.

Jeffner accepterar (A1), som ju följer av (B1). Eventuellt gjorde också Hedenius det. Men jag accepterar inte (A1). Jag efterlever inte (A1), och jag anser inte att jag därmed betar mig irrationellt eller omoraliskt. Såvitt jag vet finns det många teorier, som det finns vetenskapliga skäl att tro på (dvs att försanthålla), men som jag inte tror på. Jag tror t ex inte på Big Bang-teorin om universums uppkomst eller på kvantmekaniken, trots att jag tror att det finns goda vetenskapliga skäl att tro på dessa teorier. Att jag inte tror på dem beror delvis på att jag inte riktigt vet vad de går ut på – vilket gör att jag inte riktigt kan tro på dem – men dessutom kan jag inte se något bra skäl att tro på allting som det finns vetenskapliga skäl att tro på. Såvitt jag förstår kan det finnas vetenskapliga skäl att tro på teorier som faktiskt är falska (förut-



satt att man inte vet att de är falska). Många teorier som vetenskapsmän har trott på har ju faktiskt visat sig vara falska. Om man inte har ett ovanligt starkt behov av att tro, utan kan klara sig med en mer skeptisk inställning, kan det därför vara rimligt att inte tro på vissa teorier trots att man tror att det finns vetenskapliga skäl att tro på dem. (Att man inte tror att en given teori är sann behöver ju inte innebära att man tror att den är falsk. Man kan ju hålla frågan öppen.)

Eftersom jag inte accepterar (A1), så kan jag ju inte heller acceptera (B1). Men med (B1) tillkommer en extra svårighet. Är det verkligen rimligt att kräva att man skall tro på alla teorier för vilka det finns existentiella skäl? Problemet är såvitt jag förstår detsamma som med Bråkenhielms varsamhetsprincip.

Jeffner tar naturligtvis avstånd från (A2) – eftersom han ansluter sig till (B1). Men även jag tar avstånd från (A2). I alla händelser efterlever jag inte (A2) och jag tror inte heller att jag därmed betar mig irrationellt. Jag tror exempelvis att man i allmänhet bör hålla sina löften, att lidande är något ont, att den ontologiska relativismen är falsk, att EU minskar krigsriskerna i Europa, att Dennispaketet är ekonomiskt oansvarigt och att vi inte överlever vår kroppsliga död – men jag tror inte att jag har (eller att det finns) vetenskapliga skäl för att försanthålla dessa åsikter, åtminstone inte om man kräver att sådana skäl skall accepteras som tillräckliga skäl av majoriteten av vetenskapliga experter. Eller ta följande exempel:

(C) En person kan vara rationell trots att han eller hon inte efterlever (A2).

Som jag nyss har sagt håller jag (C) för sant, men jag tror inte att jag har (eller att det finns) några vetenskapliga skäl att hålla (C) för sant. Jag misstänker att Jeffner skulle kunna dela min uppfattning på denna punkt. Liksom jag tar han ju avstånd från (A2). Men i så fall tycks han bli tvungen att anta att han har (eller att det finns) *existentiella* skäl att hålla (C) för sant. Ty han accepterar ju (B2). Jag för min del tror däremot inte att det finns några sådana existentiella skäl. Jag tror med andra ord inte att det finns några "transcendenserfarenheter" eller någon "personlig livsupplevelse" som visar att (C) är sant. Om jag här rätt i detta borde Jeffner ta avstånd från (C). Men i så fall verkar det som han trots allt blir tvungen att godta (A2) – och det är ju precis vad han inte vill.

Jag förstår inte riktigt hur Jeffner skall kunna krångla sig ur detta dilemma. Och i alla händelser kan jag inte se att (B) är rimligare än (A). Möjligen skulle man kunna tycka att (B2) är något rimligare än (A2), men å andra sidan är (B1) – av de skäl jag ovan antytt – betydligt mindre rimlig än (A1). För egen del gillar jag som sagt ingen av dessa maximer.

### *5. Konflikter mellan vetenskapliga och existentiella skäl*

Jeffner tänker sig för övrigt att vetenskapliga och existentiella skäl kan komma i konflikt med varandra (s 48). Men han menar också att detta kan undvikas genom att man antar att ”de olika typerna av skäl kan hänföras till olika områden av kunskapen”. Tanken tycks vara den att vetenskapliga skäl skall anses vara relevanta för vissa teorier och existentiella skäl för andra. Teorier inom partikelfysik skall t ex bedömas med hjälp av vetenskapliga skäl, medan en ”allomfattande förklaring till livet på jorden” skall bedömas med hjälp av existentiella skäl. På så sätt kan man alltså undvika att vetenskapliga och existentiella skäl kommer i konflikt. ”När skälen kolliderar ... är det något fel på gränsdragningen”, menar Jeffner.

Detta är konstigt. Om man nu, som Jeffner, anser att både vetenskapliga och existentiella skäl är ”kunskapsgivande”, så borde man väl inte så lättvindigt avfärda dem i fråga om vissa teorier. Om de kan komma i konflikt borde man väl i stället väga de olika skälen mot varandra och försöka avgöra vilka som är starkast. Så gör man ju i andra situationer, t ex när olika vetenskapliga skäl kommer i konflikt med varandra (se t ex Bergström 1996a). Om skälen för och emot en teori skulle vara ungefär lika starka, så är det väl rimligt att varken acceptera eller förkasta teorin, utan i stället vänta och se om fortsatt forskning kan ge ny information som gör att skälen väger över åt någondera hållet.

Antag t ex att man inom modern empirisk psykologi och naturvetenskap skulle kunna visa att alla våra handlingar är strikt orsaksbestämda av faktorer som vi inte har någon kontroll över, och att vi därför inte ”kan påverka världen omkring oss när vi bestämmer oss för det” (för att nu använda Jeffners formulering, s 49). I så fall skulle det finnas vetenskapliga skäl för att vi saknar handlingsfrihet. Jeffner hävdar att det inte finns några sådana vetenskapliga skäl. Det har han kanske rätt i. Men jag kan inte se hur man skulle kunna utesluta möj-

ligheten av att det någon gång i framtiden skulle kunna finnas sådana vetenskapliga skäl. Och om sådana skäl skulle föreligga, så skulle de komma i konflikt med Jeffners existentiella skäl för att vi har handlingsfrihet (dvs att om vi tänker efter "är det egentligen ingenting som framstår som säkrare", s 49). Vad skulle Jeffner säga då? Här finns såvitt jag förstår två möjligheter. Antingen skulle han hålla fast vid de existentiella skälen, som han ju menar är säkrare än allt annat, och hävda att vetenskapen har överskridit sina befogenheter genom att ge sig in på områden där den inte har rätt att befinna sig. Eller också skulle han säga att de existentiella skälen nu får ge vika, eftersom existentiella skäl endast kan tillmätas någon vikt så länge de inte kommer i konflikt med vetenskapliga skäl.

Jag har svårt att tro att Jeffner skulle välja den första av dessa möjligheter, även om han faktiskt talar om att "vetenskapen kan överstiga sina gränser" (s 48). Jag misstänker att han skulle välja den andra. Men den tycks ju faktiskt degradera existentiella skäl på ett fullständigt omotiverat sätt. Om de existentiella skälen alls har någon tyngd, så borde de väl vägas mot de vetenskapliga skälen i varje enskilt fall. Är de "kunskapsgivande", så är de. Möjligen skulle Jeffner hålla med om detta. Han menar kanske att existentiella skäl alltid har en viss tyngd, men att de alltid väger så lätt att de aldrig kan konkurrera med vetenskapliga skäl, och att de därför endast kan spela någon roll när de inte kommer i konflikt med vetenskapliga skäl. Men detta låter rätt godtyckligt.

För egen del skulle jag vilja hävda att existentiella skäl inte har någon tyngd alls. Jag förnekar inte att också jag känner mig rätt säker på att jag "kan påverka världen omkring mig när jag bestämmer mig för det" (även om jag inte alls är lika säker som Jeffner). Jag tror att jag har handlingsfrihet. Men jag förnekar att det faktum att jag tror detta är ett skäl till att tro detta – eller till att det jag tror är sant. Det är här Jeffner och jag skiljer oss. Han tycks mena att det finns ett existentiellt skäl att tro att vi har handlingsfrihet, nämligen att vi tror det (mycket starkt). Enligt min mening är detta kunskapsteoretiska påstående helt enkelt falskt.

## 6. Ställningstaganden

Men kanske är det just på denna kritiska punkt som Jeffners idé om "ställningstaganden" eller "ett yttersta val" kommer in. Han menar ju

att existentiella skäl åtminstone *ibland* har tyngd, under det att jag menar att de *aldrig* har någon tyngd. Men om jag förstår honom rätt, så menar han att vi här inte är oense i någon sakfråga. Han menar att vi har fattat olika beslut i en normativ eller praktisk fråga, nämligen om vilken tolkning av den intellektuella moralens maxim vi vill ansluta oss till (efterleva), eller om vilket "rationalitetsbegrepp" man skall ha (jfr s 50).

Om jag förstår Jeffner rätt, så menar han att de ställningstaganden det är fråga om är rent personliga. Det är inte fråga om att rekommendera någon kunskapsteoretisk maxim för alla människor eller att påstå något om vilken maxim man bör ansluta sig till. Snarare är det fråga om att så att säga välja sin egen kunskapsteoretiska livsstil eller "livsform" (s 47). Han tycks mena att detta är "ett yttersta val", ett val som man måste göra innan man kan ta ställning till vad som är sant eller rationellt eller till vad man har skäl att tro. Det är "ett av de vetenskapligt ogarderade val som man står inför som människa" (s 46).

Enligt min mening är detta en vilsedande och irrationalistisk doktrin. Själva poängen med att på detta sätt hänvisa till "ett yttersta val" som en förutsättning för rationella bedömningar tycks vara att man härigenom skapar utrymme för att helt olika bedömningar kan vara maximalt rationella. När exempelvis Jeffner anser att det faktum att vi är övertygade om att vi har handlingsfrihet är ett förnuftigt skäl att tro att vi har handlingsfrihet – medan jag förnekar detta – så fungerar Jeffners teori om det yttersta valet så, att vi bägge måste anses ha rätt. Han har rätt i relation till sitt yttersta val, och jag har rätt i relation till mitt yttersta val. Han anser att min bedömning är "respektabel" (s 46) och han vill inte avfärda den som "oförnuftig" (s 50). Troligen anser han att jag måste vara lika tolerant mot hans bedömning. Ty längre än så här kan man inte komma. Den sorts oenigheter i sakfrågor som bottnar i olika personliga ställningstaganden finns det ingenting att göra åt. Här går gränsen för det mänskliga förnuftet. Så tycks Jeffner mena.

I själva slutklämmen av sin artikel skriver Jeffner, bland annat med hänvisning till frågan om vi har handlingsfrihet eller inte:

Som jag ser det tillhör det människans kunskapsvillkor att vi inte slutgiltigt kan avgöra vem av oss som har rätt när det gäller sanningen i en livsåskådningsfråga som denna (s 50).

På detta sätt leder alltså hans teori om ett yttersta val av kunskapsteoretiska principer till en sorts skyddade zoner där olika livsåskådningar kan frodas utan att kunna hotas av rationella argument.

Såvitt jag förstår är detta verkligen en form av relativism – trots att Jeffner säger sig ta avstånd från relativismen. Men kanske vill han bara ta avstånd från den *ontologiska* relativismen. Den ontologiska relativismen innebär att det inte finns någon absolut sanning, utan att all sanning och falskhet är relativ till ett visst perspektiv eller en viss kulturmiljö. Det är kanske detta som Jeffner tar avstånd från, samtidigt som han godtar den *epistemiska* relativismen, dvs tesen att det inte finns någon absolut rationalitet, utan att var och en måste välja sitt eget ”rationalitetsbegrepp” eller sin egen tolkning av den intellektuella moralens maxim.

Men i så fall kan de yttersta val Jeffner talar om i alla fall vara mer eller mindre lyckade – nämligen i den meningen att de i större eller mindre grad kan leda till uppfattningar som är objektivt sanna. Kanske är det detta Jeffner syftar på när han säger att det finns ”ett ofrånkomligt moment av val och risk när vi försöker skapa en bild av tillvaron” (s 44)?

## 7. Risktagande

Jeffners tal om risktagande är annars rätt obegripligt. På ett ställe uttrycker han det så, att det inte är ”riskfritt” att ansluta sig till en livsåskådning (s 48). Men vilken risk menar han egentligen att man löper? Naturligtvis kan en persons uppfattningar om verkligheten visa sig vara felaktiga. Det anser väl alla, alldeles oberoende av om man godtar Jeffners tal om ett yttersta val. Men varför skulle just detta ”val som gäller själva rationalitetens innebörd” (s 44) innebära en risk?

Den enda rimliga tolkning av detta som jag kan komma på är just den att vårt val av kunskapsteoretiska principer eller maximer kan leda oss till mer eller mindre objektivt sanna uppfattningar om verkligheten. Men om Jeffner har rätt kan vi naturligtvis inte veta något om resultatet av vårt val i detta avseende. Åtminstone kan vi inte veta något i en objektiv mening. Vi kan aldrig veta att en uppfattning är objektivt falsk. Däremot kan vi förstås uppnå en viss relativ kunskap, en kunskap som är giltig relativt till vårt eget ”yttersta val” av rationalitetsprinciper. Men denna relativa kunskap behöver ju inte motsvara den objektiva verkligheten. Häri ligger risken.

Jeffner påstår att jag ”intar en tryggare position” (s 44) än han. Jag förstår inte varför min position skulle vara tryggare. Jag tror liksom han på en objektiv verklighet och en objektiv sanning – jag förutsätter nu att han verkligen tar avstånd från den ontologiska relativismen – och så tillvida löper jag lika stor risk som han att ta fel. Men dessutom tror jag, till skillnad från Jeffner, på en absolut rationalitet, men det betyder väl att jag, till skillnad från Jeffner, kan ta fel även när det gäller frågor om rationalitet. Såvitt jag kan förstå innebär detta att jag löper *större* risk än Jeffner att ta fel. Ty jag menar ju att man kan ta fel på punkter där Jeffner menar att man bara kan göra personliga ställningstaganden som varken är rätt eller fel. (Men jag menar inte att det är en *fördel* med min position att jag löper större risker än Jeffner.)

Kort sagt: det förefaller mig som om Jeffner, med sitt tal om ett yttersta val av kunskapsteoretiska maximer, skaffar sig en sorts trygghet, en sorts immunitet mot en viss typ av argument som hotar hans livsåskådning.

Denna trygghet överförs också till åtminstone vissa påståenden om verkligheten. Betrakta exempelvis Jeffners påstående att ”det finns en djupdimension i tillvaron som man inte kommer åt med vetenskapens objektiva metoder” (s 47). På vilket sätt löper man en risk om man tror på detta? Hur skulle det kunna visa sig att man tog fel? Så länge Jeffner själv är övertygad om att detta är sant, så kan han väl inte bli överbevisad om att han har fel. Det verkar idiotsäkert. Eller lägger han kanske vikt vid att det skall vara fråga om ”en gemensam inifrån erfarenhet hos människor” (s 50), så att han har fel om hans uppfattning inte delas av alla eller de flesta? I så fall löper han naturligtvis en risk, men jag betvivlar att han skulle säga att majoriteten måste ha rätt i frågor av detta slag. (Och på denna punkt skulle jag förstås hålla med honom.)

### 8. *Empirismen återigen*

Jeffners tal om kunskapsteoretiska ”ställningstaganden” och ”vetenskapligt ogardade val” hänger intimt ihop med hans uppfattning att kunskapsteoretiska teorier är en sorts normer eller föreskrifter. Normer kan man kanske välja att efterleva, men teorier kan inte fritt väljas på samma sätt. En falsk teori är falsk, även om vi skulle välja att tro på den.

Jag har tidigare (1996, s 23) kritiserat Jeffners uppfattning att empi-

rismen är en norm, en "rationalitetsnorm". I sitt senaste inlägg håller dock Jeffner fast vid sin uppfattning. Han säger att empirismen "kan tolkas som en föreskrift för hur jag bör förhålla mig i kunskapslivet och mitt ställningstagande [till empirismen] har normativ karaktär" (s 46). Troligen menar han att empirismen kan formuleras ungefär så här:

- (E1) Tro på sådant som det finns empiriska skäl att hålla för sant.
- (E2) Tro endast på sådant som det finns empiriska skäl att hålla för sant.

Eller kanske så här:

- (E3) Tro på sådant som överensstämmer med empiriska iakttagelser.
- (E4) Tro endast på sådant som överensstämmer med empiriska iakttagelser.

För egen del accepterar jag inte empirismen i någon av dessa varianter – av ungefär samma skäl som jag inte accepterar den intellektuella moralens maxim. Den empirism jag accepterar är överhuvud taget ingen maxim eller föreskrift, utan snarare en teori om hur verkligheten är beskaffad. Den säger – ungefär – att empiriska iakttagelser i allmänhet är tillförlitliga och att all kunskap om verkligheten därför överensstämmer med innehållet i våra empiriska iakttagelser. (Detta är naturligtvis bara en grov formulering. Hur den närmare bestämt bör preciseras är en central uppgift för kunskapsteorin.)

Jag menar alltså att empirismen är en vetenskaplig teori. Den skiljer sig inte på något principiellt sätt från andra vetenskapliga teorier, exempelvis teorin att rökning orsakar cancer. Detta accepterar inte Jeffner. Han invänder:

Om jag på grund av vetenskapliga skäl tror att det är sant att rökning orsakar cancer så har jag därmed inte tagit ställning till normen att jag bör tro det. Men att avgöra sig för eller emot en teori som empirismen är annorlunda eftersom det som kallas teori är annorlunda. Jag har inte tillgång till skäl för teorins sanning som är oberoende av att teorin är sann. Teorin kan tolkas som en föreskrift för hur jag bör förhålla mig i kunskapslivet och mitt ställningstagande har normativ karaktär (s 46).

Men även om nu Jeffner föredrar att låta termen "empirism" beteckna något i stil med (E1) – (E4), så kan han ju inte gärna förbjuda dem

som själva betecknar sig som empirister, och som brukar uppfattas som empirister av empirismens motståndare, att använda termen för en viss kunskapsteoretisk teori, som kan vara sann eller falsk. (Föreskrifter av typ (E1) – (E4) kan ju inte vara sanna eller falska.) Som jag påpekade i min förra artikel anser exempelvis empirismens mest kända företrädare, W V Quine, att empirismen är en vetenskaplig teori, och jag ansluter mig till den uppfattningen.

I den mån Jeffner alls har något argument mot Quines uppfattning, så tycks det rymmas i formuleringen "Jag har inte tillgång till skäl för teorins sanning som är oberoende av att teorin är sann". Men detta stämmer inte. Som jag påpekade i avsnitt 2 ovan så *har* vi ett bra skäl att tro att empirismen är sann – nämligen att empirismen hänger intimt ihop med vad vi för övrigt tror. Detta skäl är oberoende av om empirismen är sann. Tesen att rationella uppfattningar är sammanhängande (koherenta) förutsätter inte att empirismen är sann. Och det faktum att empirismen passar bra ihop (kohererar) med våra övriga uppfattningar förutsätter inte heller att empirismen är sann.

Jag vill inte förneka att empirister kanske ofta *också* ansluter sig till vissa normer, t ex den att man i allmänhet bör tro att empiriska iakttagelser är tillförlitliga. Vissa empirister skulle kanske t o m acceptera något i stil med (E1) – (E4). Men detta är i så fall sekundärt. I den mån empirister ansluter sig till normer av detta slag är det därför att de tror att empirismen (som teori om verkligheten) är sann och därför att de i allmänhet vill tro på sådant som är sant.

På liknande sätt kan man nog anta att de flesta som tror på teorin att rökning orsakar cancer *också* ansluter sig till (och därmed efterlever) normen att man bör tro att rökning orsakar cancer. De flesta av oss vill väl i allmänhet tro på sådant som är sant – inte minst i de fall där en tro på sanningen kan vara nyttig. Men som Jeffner så riktigt påpekar har man inte automatiskt tagit ställning till normen bara genom att tro på teorin. Det är teorin som är det primära, och på samma sätt är det enligt min mening inom kunskapsteorin.

## 9. Slutsats

Jag sade inledningsvis att jag gärna skulle vilja veta om de som har en religiös livsåskådning gör sig skyldiga till något kunskapsteoretiskt misstag, eller om det är jag själv som gör mig skyldig till ett misstag då jag misstänker detta. Något generellt och definitivt svar på frågan



har jag inte, men jag måste säga att de invändningar som Bråkenhielm och Jeffner har riktat mot min förra artikel gör att mina misstankar förstärks. Såvitt jag kan se har de inte levererat något hållbart försvar för sina kunskapsteoretiska ståndpunkter och de har inte heller vederlagt mina kritiska synpunkter. Jag hoppas att de gör ett nytt, och bättre, försök.

### *Litteratur*

- BERGSTRÖM, LARS, "Tankemaximer", *Filosofisk tidskrift* nr 2, 1990.  
BERGSTRÖM, LARS, "Att välja världsbild", *Filosofisk tidskrift* nr 2, 1993.  
BERGSTRÖM, LARS, "Om livsåskådningar", *Filosofisk tidskrift* nr 2, 1996.  
BERGSTRÖM, LARS, "Scientific value", *International Studies in the Philosophy of Science*, vol 10, nr 3, 1996 (a).  
BRÅKENHIELM, CARL REINHOLD, "Livsåskådningarna och sanningsfrågan", *Filosofisk tidskrift* nr 3, 1996.  
HEDENIUS, INGEMAR, *Tro och livsåskådning*, Bonniers 1958.  
JEFFNER, ANDERS, "Om val av livsåskådning", *Filosofisk tidskrift* nr 3, 1996.