

FILOSOFISK TIDSKRIFT

1/97

LARS HERTZBERG

Var Wittgenstein moralfilosof?

FREDRIK STJERNBERG

*En ny attack på
vetbarhetsparadoxen*

LARS BERGSTRÖM

Om tro och vetande

KENT GUSTAVSSON

Finns medvetandet?

PER LINDSTRÖM

*Utilitarismen och
det kontrafaktiska*

INNEHÅLL

<i>Var Wittgenstein moralfilosof?</i>	3
LARS HERTZBERG	
<i>En ny attack på vetbarhetsparadoxen</i>	17
FREDRIK STJERNBERG	
<i>Om tro och vetande</i>	24
LARS BERGSTRÖM	
<i>Finns medvetandet?</i>	41
KENT GUSTAVSSON	
<i>Utilitarismen och det kontrafaktiska</i>	53
PER LINDSTRÖM	
<i>Notiser</i>	59

Filosofisk tidskrift nr 1 1997 årg 18. Filosofisk tidskrift utges av
Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Produktion och prenumerationer:

Bokförlaget Thales, Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse,
förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 0498-48 48 93

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år,
pris 150 kronor, pg 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Lösnummer: 40 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1997

ISSN 0348-7482

LARS HERTZBERG

Var Wittgenstein moralfilosof?

Wittgensteins sätt att förhålla sig till filosofin och till sina medmänniskor präglades av ett intensivt moraliskt allvar, som rentav kunde slå över i en form av blindhet. Samtidigt var moralfilosofin det av filosofins kärnområden som han haft minst att säga om, och som han mest uttryckligt tagit avstånd ifrån – så förefaller det i varje fall. Medan Wittgensteins skrifter innehöll en vidräkning med hela den akademiska filosofin, så får man intrycket att han reserverat en särskilt varm vrå av filosofernas helvete just för moralfilosofer. Hur låter sig Wittgensteins moraliska allvar förenas med hans misstro mot *moralfilosofin*? Finns här en konflikt? Eller är det tvärtom så, att vi här har att göra med två sidor av samma sak? Detta är den fråga jag vill försöka närma mig.¹

1. Tractatus: "Etiken kan inte utsägas"

Avståndstagandet från moralfilosofins möjlighet är tydligast i Wittgensteins ungdomsverk *Tractatus Logico-Philosophicus*. Han säger där att det inte kan "finnas några etikens satser", därför att satser inte "kan ... uttrycka något högre". "Det är klart att etiken inte kan utsägas". Detta sammanhänger med att "[a]lla satser är likvärdiga." --- "Världens mening måste ligga utanför världen. I världen är allt som det är och sker allt som det sker. I den finns intet värde – och funnes det ett, så hade det intet värde" (*Tractatus* 6.4–6.43). De här anmärkningarna måste ses mot bakgrunden av den uppgift Wittgenstein ställt sig i *Tractatus* och som han också ansåg sig ha löst där: frågan om satsens (eller tankens) möjlighet. Att en sats (eller en tanke) hänför sig till,

¹ Denna uppsats presenterades som ett föredrag vid ett jubileumssymposium för Anders Jeffner, Uppsala 16 december 1994.

”handlar om”, ett sakläge består enligt Wittgenstein i, att den utgör en *bild* av detta sakläge. För att avgöra om en sats är sann måste vi jämföra den med sakernas tillstånd. Att förstå en avbildningsform är att vara på det klara med *i vilka avseenden* bilden föreges vara trogen den avbildade verkligheten, m.a.o. vilka variationer i avbildningen som utges motsvara variationer i det som avbildas.

En följd av detta är att det inte kan finnas några nödvändiga sanningar, dvs satser vilkas sanning vi kan inse utan att jämföra dem med sakernas tillstånd. Detta skulle ju förutsätta att dessa satser saknar variationsmån och därmed inte har någon avbildningsform. Men vad en etisk sats vill uttrycka är en *nödvändig* sanning: vad jag försöker få sagt t ex genom att uttrycka ett moraliskt avståndstagande från en handling är inte att handlingen vid detta tillfälle råkade vara förkastlig, utan att handlingen sådan den är inte *skulle kunna* vara annat än förkastlig – i den mån mitt fördömande gör anspråk på allmängiltighet, så baserar jag inte detta på en generalisering ur enskilda fall. Men därmed utesluts möjligheten att avgöra om en sådan sats är sann genom att *jämföra* det den säger med sakernas faktiska tillstånd. Den uppfyller inte bildteorins villkor för meningsfullhet. ”Etiken är transcendent”, säger Wittgenstein. Med andra ord: etiken hör till ramarna för vårt sätt att betrakta världen, inte till det vi upptäcker i världen.²

I *Tractatus* 6.43 uttrycks en närliggande tanke: ”Om det goda eller onda viljandet ändrar världen, så kan det endast ändra världens gränser, icke fakta; icke det som kan uttryckas genom språket.” Den här anmärkningen, liksom många andra av anmärkningarna i *Tractatus*, härstammar från en av de filosofiska dagböcker som utgör förstudier till *Tractatus*, och som Wittgenstein förde vid fronten under första

2 Jfr här också Wittgensteins ofta citerade brev om *Tractatus* till tidskriftsredaktören Ficker: ”Syftet med boken är etiskt... Mitt arbete består av två delar: den som läggs fram här samt allt det som jag *inte* har skrivit. Och det är just denna andra del som är den betydelsefulla. Min bok sätter gränserna för etiken inifrån, och jag är övertygad om att detta är det *enda* sättet att dra upp dessa gränser.

Kort sagt tror jag att medan *många* andra i dag bara *pratar i vädret*, har jag lyckats att i min bok få allting ordentligt på plats genom att tiga om det.” (Citerat enligt Allan Janik och Stephen Toulmin: *Wittgensteins Wien*, övers. Birger Hedén, Lund: Doxa, 1986, s 206.)

världskriget. De har sedermera utgivits under titeln *Tagebücher (Notebooks) 1914–16*.³

Den nyss citerade anmärkningen är ett av de få fragment som i *Tractatus* återstår av en längre diskussion i dagboken om den etiska viljan och livets mening. I dagboken möter man, i orolig samexistens med tanken om etikens outsägbarhet, antydningar om en annan syn på filosofins möjligheter att förhålla sig till livsfrågorna. Wittgenstein strävar att formulera en tanke som kanske grovt kunde uttryckas genom att säga att etikens kärna är att acceptera tillvaron sådan den är:

... Dostojevskij [har] väl också rätt när han säger att den som är lycklig uppfyller tillvarons syfte.

Eller man kunde också säga, att den uppfyller tillvarons syfte som inte längre behöver något syfte utöver livet. Detta betyder nämligen: som är tillfreds (6.7.16).

Att tro på en gud betyder att förstå frågan om livets mening.

Att tro på en gud betyder att inse, att saken inte är avgjord med fakta i världen.

Att tro på Gud betyder att inse, att livet har en mening. (8.7.16).

Wittgensteins anteckningar är fragmentariska och i viss mån motstridiga, och de öppnar sig för olika tolkningar. En möjlig tolkning är följande: lycklig i Wittgensteins mening är den som inte ställer villkor för att acceptera tillvaron. För att förstå den här tanken tror jag att vi bör skilja mellan att *tro på livets mening* och att *finna tillvaron meningsfull*. Att finna livet meningsfullt så länge saker går en väl i händer, så länge man har god hälsa, har en familj, vänner och ett givande arbete är inte detsamma som att tro på livets mening – för en person i den här belägenheten uppstår frågan om livets mening kanske aldrig. Först då livet ter sig meningslöst provas vår tro på dess mening, först då har vi behov av denna tro. Tror på livets mening gör bara den som accepterar tillvaron *som sådan, oberoende* av det som sker. (Wittgensteins tanke om mening och lycka kunde kanske också klargöras så: med ”lycka” kan vi mena två saker – det som får oss att glömma att livet saknar

3 Utgivna av G H von Wright och G E M Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1961). Hänvisningar till dagböckerna ges i texten med datum.

mening, och: förmågan att tro att livet har mening.)

I anteckningar gjorda ett halvt år senare finner vi ett mera tillspetsat uttryck för denna livsåskådning:

Om självmord är tillåtet, då är allting tillåtet.⁴

Om någonting inte är tillåtet, då är självmordet inte tillåtet.

Detta kastar ett ljus över etikens väsen. Ty självmordet är så att säga den elementära synden.

Och när man undersöker det så är det som om man undersökte kvicksilverånga för att komma underfund med ångans väsen.

Att ta sitt liv, tycks Wittgenstein mena, är att slutgiltigt ge ett nekande svar på frågan om livets mening. Men också i detta sammanhang dyker det upp en tvekan. Dagböckerna slutar med frågan:

Eller är inte heller självmordet i sig vare sig gott eller ont?
(10.1.17)

Här antyds den paradox som kännetecknar accepterandets etik: om det är vår skyldighet att acceptera det som sker, då måste också icke-accepterandet accepteras.

När man läser Wittgensteins dagboksanteckningar kan det vara lockande att betrakta dem mot bakgrunden av det man vet om Wittgensteins liv: att två av hans bröder hade tagit sitt liv och att en tredje broder kort därefter skulle komma att göra det (den tredje broderns självmord stod tydligen i samband med det militära sammanbrott som skulle resultera i Donaumonarkins undergång); att han själv vid flera tillfällen under sitt liv umgicks med tanken på självmord; att de första anteckningarna om livets mening gjordes just efter en period under vilken Wittgensteins truppenhet varit utsatt för intensiva anfall vid vilka han agerat med dödsförakt, men också upplevt stunder av dödsskräck. ("Rädslan för döden är det bästa tecknet på ett falskt, dvs ett dåligt liv" lyder en av hans anteckningar från denna tid – 8.7.16.)

Betyder det här att anteckningarna om livets mening är förankrade i Wittgensteins livssituation och inte står i något samband med de

4 Jämför Dostojevskijs "om Gud är död är allting tillåtet".

tankar om logiken han utvecklade vid denna tid? Svaret är, tror jag, både ja och nej. Brian McGuinness skriver i sin Wittgensteinbiografi:

... implikationerna av [Wittgensteins] tekniska filosofi ... för livsfilosofin ... var inte alltid uppenbara för honom, även om de utan tvivel var en omedveten del av hans motivation. Men nu, under de största farornas och nederlagens sommar, mitt bland kulor och granater, började han tycka att de var förbundna med varandra, att insikten i satsens ... väsen stod i samband med den rätta inställningen till tillvaron.⁵

För att förstå sambandet sådant det av allt att döma tedde sig för Wittgenstein, måste vi beakta en annan sida av den teori om språket han utvecklade vid denna tid. Enligt Wittgenstein måste språket vara intakt oberoende av vad som är fallet. Det måste med andra ord finnas en metod att beskriva skeendena som har tillämpning under alla tänkbara omständigheter. Därför bör det vara möjligt att ange vad som är fallet vid varje given tidpunkt på ett sätt som är oberoende av vad som är fallet vid varje annan tidpunkt. Varje utsaga vi gör om verkligheten måste enligt Wittgenstein, om den ska ha en bestämd mening, kunna reduceras till en kombination (en sanningsfunktion) av elementarsatser, språkets minsta meningsfulla beståndsdelar, som är logiskt oberoende av varandra. Efter Bertrand Russell brukar man kalla en sådan ståndpunkt "logisk atomism".

En elementarsats avbildar ett sakförhållande. Om den logiska atomismen är riktig, så kan utsagor som försöker säga något om *egen-skaper hos* eller *relationer mellan* sakförhållanden inte ha mening. Därmed faller t ex utsagor om orsakssamband mellan två skeenden utanför ramen för det vi kan tala om eller ha kunskap om. Föreställningen att vissa av de saker jag gör är uttryck för min vilja hör likaså till det som inte kan utsägas. Att påstå att jag gjorde det eller det därför att jag *ville* handla så är ju, så tycks det, att hävda att en viss relation består mellan två av varandra logiskt oberoende skeenden. Påståendet kan inte reduceras till en kombination av elementarsatser, och uppfyller därmed inte villkoret för språklig mening. Detta gör det för övrigt också tydligare varför värdeomdömen inte kan utsägas.

5 B F McGuinness, *Wittgenstein: A Life, Young Ludwig 1889-1921* (Berkeley: The University of California Press, 1988), p 245.

Många värdeomdömen har formen: "Det är bra att p", "Det är orätt att p" osv, de tillskriver alltså saklägen egenskaper.)

Detta betyder, att idén att jag skulle kunna utöva någon form av kontroll över skeendena i världen är en illusion:

Jag kan inte styra världens skeenden enligt min vilja, utan är fullkomligt maktlös (11.6.16).

Även om allt vi önskar skulle ske, så vore detta ändå bara så att säga en ödets nåd, ty det består inget logiskt samband mellan vilja och värld som skulle garantera detta, och det antagna fysiska sambandet kan vi ju inte omigen vilja. (5.7.16).

Men om jag bara kan ställas till svars för sådant jag har kontroll över, så kan etiken inte befatta sig med det yttre. Vi måste skilja mellan viljan som fenomen och viljan i etisk mening. Viljan som fenomen består i det faktum att vissa inre skeenden, önskningar, genom en naturens nåd åtföljs av motsvarande yttre skeenden. " ... det som sker, vare sig det sker på grund av en sten eller på grund av min kropp, [är] varken gott eller ont" (12.10.16). Viljan i etisk mening är begränsad till det inre, den utgörs av mitt sätt att förhålla mig till det som sker.

Bara därigenom kan jag göra mig oberoende av världen – och alltså ändå i en viss mening behärska den – att jag avstår från ett inflytande över det som sker (11.6.16).

Om den goda eller onda viljan påverkar världen, så kan den endast påverka världens gränser, inte fakta, endast det som inte kan avbildas i språket, utan bara kan visas i språket (5.7.16).

För att leva lyckligt måste jag finna mig i överensstämmelse med världen. Och detta *betyder* ju "att vara lycklig".

Jag befinner mig då, så att säga, i överensstämmelse med den främmande vilja, av vilken jag förefaller avhängig. Det vill säga: "Jag gör Guds vilja" (8.7.16).

Den centrala frågan i etiken, kunde vi säga, är inte vilka handlingar vi utför utan i vilken anda vi handlar. Mot denna tanke kan man, om man vill vara allvarlig, knappast ha något att invända. Däremot är det värt

att notera att dessa resonemang i stort sett utelämnats ur *Tractatus*. Vad som å andra sidan kommit till, eller i varje fall gjorts mera explicit, är temat att det inte kan finnas ett värde i världen. Hur ska vi förstå dessa förskjutningar? Jag vill framkasta tanken, att Wittgenstein i *Tractatus* övervann lockelsen att tänka, att en livsåskådning låter sig härledas ur en analys av språkets logik.

2. Att göra sig oberoende av ödet

Den ståndpunkt som formulerades i dagboken är nämligen i själva verket behäftad med allvarliga problem. Tanken att vi inte kan ställa villkor för att acceptera tillvaron, och att vi alltså i den meningen bör sträva att göra oss oberoende av det som sker, är i och för sig begriplig som uttryck för en livshållning, och vi kan föreställa oss olika sätt på vilka den kan visa sig i en människas liv. Den sammanhänger med en moraliskt laddad distinktion mellan inre och yttre sidor av livet. (Distinktionen mellan ett yttre och ett inre liv i etiken har ingenting att göra med den dualistiska distinktionen mellan människans inre och yttre.) Att göra yttre framgång – t ex makt, pengar, skönhet eller popularitet – till det centrala innehållet i ens liv kan uppfattas som en form av ytlighet eller brist på allvar, och *ett* sätt att uttrycka kritiken mot en sådan livshållning är att säga att den som lever så, på ett lättsinnigt sätt gör sig beroende av ödet eller av slumpen. I dessa sammanhang brukar man också tala om värdet av att slå vakt om sin inre frihet eller sin själsfrid. Men det är inte så uppenbart vad kärnan i *denna* kritik är, eftersom vi troligen inte skulle beskylla den som binder sig vid andra människor, som t ex engagerar sig för sina vänner, sin familj eller sina patienter, för ytlighet. Snarare skulle vi anse det som en form av ytlighet att *fly undan* band av det här slaget. Det viktiga, tycks det, är inte att vara obunden, utan arten av de band med vilka vi låter binda oss.⁶

Strikt genomförd är alltså en etik av det slag Wittgenstein tydligen rekommenderar svår att acceptera. Men här finns också en filosofisk svårighet: själva föreställningen att jag kunde försöka göra mig

6 Det är uppenbart att Wittgenstein i dagböckerna var medveten om den här svårigheten: "Är det, enligt gängse begrepp, gott att inte önska sin nästa *något*, vare sig gott eller ont? Och ändå förefaller icke-önskan det i en viss mening vara det enda goda. Här gör jag ännu grova fel! Utan tvivel!" (29.7.16.)

oberoende av ödet genom att leva ett inre, andens liv är ohållbar. Mina förutsättningar att lyckas med detta är nämligen inte mindre beroende av ödets nåd än mina möjligheter att kontrollera yttre skeenden. Jag kan sträva att bli förnöjsam, besinningsfull eller saktmodig, men det finns inga garantier för att jag kommer att lyckas med detta. I själva verket finns det *inget* sätt att leva som kunde vara uttryck för en strävan att göra sig oberoende av ödet i vad som kunde kallas *en metafysisk mening*. Inför detta perspektiv upplöser sig själva begreppet handling. Allting är lika oförenligt, eller förenligt, med detta krav.

Även om man accepterar den logiska atomismen kan alltså kravet att acceptera tillvaron inte betraktas som en logiskt privilegierad livsinställning. (Min förmåga att låta denna livshållning komma till uttryck i mitt sätt att handla är, som Peter Winch har påpekat, i själva verket – om Wittgensteins resonemang godtas – problematisk på samma sätt som föreställningen att jag kan utöva kontroll över skeendena i världen.⁷) Det är kanske inte långsökt att förmoda att det var p g a betänkligheter av det här slaget som Wittgenstein gav upp tanken på att härleda en livshållning ur sin teori om språklig mening.

3. Bort från filosofins *a priori*

Efter att ha avslutat *Tractatus* vände Wittgenstein som bekant filosofin ryggen för flera år. Han återvände till den vid slutet av 1920-talet, och började då arbetet med det som skulle bli en allt mera genomgripande revision av tankarna i *Tractatus*. Under den senare perioden är de uttryckliga hänvisningarna till etiken ännu färre än under den förra. De inskränker sig i stort sett till den föreläsning om etiken han höll kort efter att han återupptagit filosofin⁸, enstaka dagboksanteckningar och strödda anmärkningar under föreläsningar eller samtal. Man får intrycket att dessa frågor inte engagerade honom, och hans kommentarer har sällan den originalitet eller fräschör som annars kännetecknar hans

7 Winch: "Wittgensteins behandling av viljan" i L Hertzberg (red): *Essäer om Wittgenstein* (Stockholm: Thales, 1992), ss 41 f.

8 "A Lecture on Ethics", *Philosophical Review* 74 (1965), ss 3–12, omtryckt i Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Occasions*, red. av J C Klagge och A Nordmann (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993). "En föreläsning om etik" i svensk översättning av Aleksander Motturi och Lars Hertzberg utkom i *glänta* 1994:3, ss 54–59.

behandling av filosofiska frågor. Ett undantag är föreläsningen om etiken, där tanken om ett oberoende av ödet återkommer, men i ett annat sammanhang. Wittgenstein hänvisar här till en upplevelse han en gång haft, nämligen upplevelsen av att vara fullkomligt trygg vad som än sker. Det viktiga är den roll upplevelsen här ges. Den sägs illustrera ett drag som kännetecknar försöken att använda språket för att uttrycka det etiska, nämligen att dessa försök ofrånkomligen innebär att vi rusar mot språkets gränser. Föreläsningens intresse ligger kanske främst i att den visar vilken djup betydelse tanken om ett absolut oberoende av ödet hade för *människan* Wittgenstein. Vad gäller synen på filosofins förhållande till livsfrågorna ligger tankegången här, tror jag, fortfarande rätt nära ståndpunkten i *Tractatus*.

Varken i Wittgensteins viktigaste arbete, *Philosophische Untersuchungen*, eller i något av de posthumt utgivna filosofiska arbetena finns det någon hänvisning till begrepp som moral eller värde. Detta är inte en tillfällighet. Om man någon gång i dessa texter påträffade en anmärkning om dessa begrepp skulle man spärra upp ögonen, så främmande vore det i sammanhanget. Trots detta vill jag påstå att Wittgensteins arbeten har relevans för försöken att förstå vårt moraliska tänkande. Ja, jag skulle vilja framkasta tanken, att det inte är omöjligt att det är i moralfilosofin impulserna från Wittgensteins tänkande härnäst kommer att få sin största genomslagskraft.

Det är viktigt att placera in frånvaron av hänvisningar till etiken i *Philosophische Untersuchungen* i sitt rätta perspektiv. När allt kommer omkring finns här inte heller några hänvisningar till filosofins andra traditionella delområden, t.ex. kunskapsteori eller ontologi. Detta gäller redan *Tractatus*: ontologin blir i själva verket avfärdad i den andra anmärkningen i *Tractatus*: "Världen är inbegreppet av fakta, icke av ting." Med andra ord: det är ingen mening med att dryfta huruvida världen består av materiella ting eller av själsliga substanser: världen består inte av ting utan av fakta, och fakta är varken materiella eller själsliga. Detta betyder också att det vore en illusion att tänka sig att våra ord får sin mening genom de ting de refererar till: ingenting kan nämligen sägas om tingen som sådana, vi kan bara tala om de sakförhållanden i vilka de ingår.

I *Tractatus* har det nämligen skett en utveckling i synen på de filosofiska frågorna som har till följd att de konventionella gränserna mellan filosofins delområden förlorar sin mening. Det brukar ju sägas

att det inte sker någon utveckling i filosofin, att vi fortfarande dryftar samma frågor som Platon dryftade. Men även om de svårigheter som stimulerar till filosofisk reflektion i stort sett är desamma, så har det skett en utveckling i synen på, vad en filosofisk diskussion kring dem har att ge. Descartes, Hume och t o m Kant tänkte sig, att vad de framför allt var i färd med att undersöka var två frågor: "Vad existerar?" och "Vad kan vi veta?". Med en viss schematisering skulle vi kunna säga, att dessa frågor under 1900-talet har kommit att ges en annan tolkning. De har kommit att uppfattas som frågor om språklig mening: vilka villkor måste en utsaga uppfylla för att kunna betraktas som meningsfull, och vilka är sanningsgrunderna för en utsaga? Pionjärer i denna utveckling, som resulterade i tillkomsten av vad vi brukar kalla analytisk filosofi, var bl a Gottlob Frege, G E Moore, Bertrand Russell, och inte minst Wittgenstein själv.⁹ Det som skedde kunde kanske uttryckas så: man extraherade det man uppfattat som den filosofiska kärnan ur de frågor som Descartes, Hume eller Kant hade ställt.

Vad detta innebar var ett slags relativisering eller aposteriorisering av filosofins perspektiv: det ansågs inte längre ligga inom ramarna för filosofins möjligheter att *a priori* ta ställning till vad som existerar eller vilka kunskapsanspråk som är korrekta, snarare var uppgiften att klargöra vilka förutsättningar våra utsagor om världen bygger på. En viktig sida av detta var tanken att faktuella utsagor och värdeomdömen är radikalt åtskilda till sina meningsvillkor. Faktuella utsagor betraktades som mönstergilla (detta gäller i högsta grad i fråga om *Tractatus*), och detta medförde att konsekvenserna för moralfilosofin främst var negativa: under den analytiska filosofins blomstringstid var man huvudsakligen sysselsatt med att belysa varför värdeomdömen är mindre intressanta än faktuella omdömen: de saknar sanningsvärde, de

9 Han skrev i en anteckningsbok 1929: "Mitt sätt att filosofera är fortfarande och ständigt åter nytt för mig själv, och därför måste jag ofta upprepa mig. För en annan generation kommer det att ha gått in i kött och blod, och den kommer att finna upprepningarna långtråkiga... – Denna metod är väsentligen övergången från frågan efter *sanningen* till frågan efter *meningen*." (Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*. Min översättning.) Anmärkningen återfinns i den av Alois Pichler omarbetade utgåvan, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, s 21. Den för våra syften väsentliga sista satsen har inte medtagits i tidigare utgåvor.

kan inte vara föremål för kunskap osv. Detta var den s k meta-etikens period (som i stort sett inföll under 1940- och 1950-talet).

Det jag just har skisserat upp motsvarar i stort sett den gängse bilden av filosofins utveckling under 1900-talet. Något som inte ingår i den gängse bilden är att Wittgenstein i *Philosophische Untersuchungen* kan sägas ha tagit ytterligare ett steg i samma riktning – vad jag skulle vilja karakterisera som ännu ett steg mot större saklighet. Där den analytiska filosofin avstod från aprioriska anspråk med hänsyn till *verkligheten*, uppmanar Wittgenstein filosoferna att uppge sina aprioriska anspråk med hänsyn till *språket*. Att beskriva språket är att beskriva dess användning, och språkets användningsvillkor kan inte begränsas i förväg. Vi kan exempelvis inte förutsätta, att namnrelationen är den grundläggande relationen mellan språk och verklighet. För det första finns det många användningar av språket som inte består i att vi namnger ting. Och för det andra har själva namnrelationen olika karaktär i olika sammanhang. Vi måste redan förstå ett språk för att förstå vad det innebär att ett ord betecknar ett ting.

Det kan därför inte vara en filosofisk uppgift att fastslå vad som är en meningsfull användning av ord. Filosofin innefattar strävan att ge oss en överskådlig bild av språkets olika användningar, och att visa hur meningen av olika uttryck konstitueras av de verksamheter med vilka de är förbundna. (Kanske kunde man säga att filosofin undersöker användningarna av ordet "mening".)

Den här synen på den filosofiska verksamhetens villkor innebär ett mycket radikalare brott med den traditionella synen än den analytiska filosofin hade inneburit. För första gången uppger filosofin sina anspråk på att vara normerande, dvs att kunna avgöra vad som är den riktiga uppfattningen om verklighetens natur, ta ställning till vem som vet vad, eller agera språkpolis. Det är viktigt att understryka detta, eftersom det är en utbredd föreställning att Wittgenstein i *Philosophische Untersuchungen* skulle ha lanserat vardagsspråket som norm i stället för vetenskapens språk eller filosofins formaliserade ideal-språk.¹⁰ Detta är ett missförstånd. Om det s k vardagsspråket intar en särställning i den filosofiska reflektionen, så gör det det helt enkelt därför att det är den gemensamma utgångspunkten för våra filosofiska

10 En sådan läsning antyds av G H von Wright i essän "Wittgenstein och det tjugonde århundradet" i Hertzberg (red), a a, ss 289 f.

betraktelser. Även bortsett från att själva begreppet om en vardaglig användning av språket inte är klart avgränsat, så har det ingen mening att säga att denna språkanvändning är riktigare än andra (lika litet som den kan sägas vara oriktigare). Språk är helt enkelt olika sätt att använda ord, och till dem hör också de olika vetenskapernas språk.

4. Den etiska diskursens meningsvillkor

Man kan fråga sig vilka konsekvenser det har för vår förståelse av moralfilosofin om man omfattar den här synen på filosofins villkor. Låt oss betrakta situationen i moralfilosofin idag. Läget efter meta-etikens glansperiod under 1950- och 1960-talen kännetecknas av ett slags förvirring. Det finns ingen konsensus om, vilka de relevanta frågorna eller metoderna är. Inom den anglosachsiska filosofin har den största uppmärksamheten ägnats åt vissa riktningar, som egentligen innebär en återgång till 1800-talets moralfilosofi. Man har igen börjat dryfta substansfrågor i moralen. Olika s k etiska teorier, varianter av utilitarismen eller av Kants etik, konfronteras med varandra, i John Rawls', Peter Singers och andras tappning. Filosoferna anser sig än en gång kallade att avgöra frågor om rätt och fel. Denna utveckling har från många håll hälsats som ett tecken på, att moralfilosoferna återigen är mogna att axla sitt ansvar. Filosofer inbjuds att sitta i etiska kommittéer. Det inrättas professorer i bioetik, osv.

För egen del är jag benägen att ge denna utveckling motsatta förtecken: att se den som en flykt från ansvaret och en återgång till ett primitivare stadium av filosoferande, till en form av moralfilosofisk apriorism. Det som kännetecknar den etiska teoribildningen är nämligen, vill jag påstå, en okänslighet för den etiska diskursens meningsvillkor, för hur den skiljer sig från det sätt på vilket orden används t ex inom vetenskapen eller juridiken.

Jag vill här göra ett försök att kort förklara vad jag menar. Låt oss betrakta följande fall. Anta att en tjänsteman vid ett ämbetsverk av sin överordnade får befallningen att göra ändringar i ett protokoll av vilket det framgår att denne överordnade har förfarit lagstridigt, och att hon reagerar genom att säga "Jag kan inte göra det". Det här yttrandet kan uppfattas på många olika sätt. Hon menar kanske att det hennes överordnade ber henne om är tekniskt omöjligt, eller att hon inte har de färdigheter som krävs. Eller kanske menar hon att det han ber henne göra strider mot lagen. I de här fallen är uppriktigheten i hennes

reaktion inte beroende av hur hans begäran berör *henne själv*. Hennes ord kan bekräftas av var och en som sitter inne med de relevanta kunskaperna. Det här betyder också, att hennes invändningar inte kan göra anspråk på någon särskild respekt: har hon valt denna linje så får hon också finna sig i, att hennes chef kanske bemöter hennes betänkligheter med argument på samma plan, säger något i stil med: "Det är inte så svårt som du tror" eller "Det finns ett kryphål i lagen".

Men hon kan också med sina ord vilja uttrycka en moralisk omöjlighet. Om hennes chef uppfattar dem så, innebär det att han är beredd att bemöta dem med respekt. I så fall ser han kanske ingen annan utväg än att foga sig i hennes vägran, ifall han inte samtidigt vill ta på sig ansvaret för att ha blivit en annan människas fördärv.

Det är väsentligt för detta sätt att förstå hennes ord att ingen annan kunde uttrycka detta förhållningssätt i hennes ställe. Hennes anspråk på att bli bemött med respekt är beroende av, att hon är närvarande i det hon säger, att hennes ord inte kan uppfattas t.ex. som hyckleri, som ett försök att gömma sig bakom en samvetsömhet hon inte uppriktigt kan göra anspråk på. (Kanske är det bara fråga om att hon inte vill ta några risker för en person som hon inte bryr sig om, som hon kanske rentav skulle vara glad att bli av med.)

Om vi bemöter henne med respekt är detta ett uttryck för att vi tror att hon menar det hon säger. Detta är något som visar sig i den roll hennes ord har i hennes liv: i de offer hon är beredd till, i hennes klar-synthet i fråga om vad hennes ställningstagande kommer att kosta henne själv och andra.

Anta att vi å andra sidan vänder oss till en sk etisk expert och frågar honom vad kvinnan borde göra. Vilka är här kriterierna för att han verkligen menar det han säger? Vilken är med andra ord den relation mellan hans ord och hans liv som det här gäller att finna? Det ingår i föreställningen om hans expertroll att han inte har någon särskild relation till kvinnans beslut. Han talar inte ur en omsorg om hennes själsfrid, hon angår honom inte. Hans beslut uttrycker inte, i motsats till hennes, en reaktion på de moraliska svårigheter situationen ställer henne inför. För honom är beslutet inte svårt utom på sin höjd i intellektuell mening.

Här uppstår inte frågan om han själv är närvarande i sina ord. Det spelar sist och slutligen ingen roll om han menar det han säger eller inte. Hans ställningstagande är inte något som kan respekteras eller

inte respekteras. Det som här är avgörande är endast om han är i stånd att härleda sin rekommendation ur någon etisk teori han omfattar.

Detta betyder att det är problematiskt i vilken mening kvinnan och experten kan sägas tala om samma sak, även om de använder samma ord och även om de skenbart är eniga. Det är ingen utväg att säga, att de måste mena samma sak eftersom båda refererar till samma objekt (t.ex. "värdet" av olika handlingsalternativ, "moraliska regler" el. likn.) eftersom det (som vi såg tidigare) är *sättet* att tala om något som visar vad vi menar.

Jag hoppas att detta resonemang gör det klarare i vilken mening den konventionella moralfilosofin kan sägas vara okänslig för den etiska diskursens meningsvillkor. Om man av detta drar slutsatsen att det inte kan vara en filosofisk uppgift att tala om för människor hur de bör handla i olika situationer, så kan det förefalla som om man menade att filosofin bör vända livet ryggen. Men detta är ett missförstånd. Att beakta språkets olika användningar innebär tvärtom en form av respekt för livets mångfald. Detta är, tror jag, ett uttryck för etiskt allvar.

FREDRIK STJERNBERG

En ny attack på vetbarhetsparadoxen

Antirealister anser att om något är sant, så kan man också i princip veta att det är sant; sanning implicerar vetbarhet. Fitchs paradox, eller vetbarhetsparadoxen, har givit antirealister besvär, även om det inte är en formell paradox (den avslutas inte med en motsägelse, utan med något som borde vara svårt att acceptera för antirealisten).¹ Det som är problematiskt med paradoxen är att den verkar visa att om alla sanningar är vetbara, så är de också kända, och detta verkar vara direkt fel. Det finns flera olika sätt att hantera paradoxen, och här skall jag diskutera en föga utforskad metod att hantera den, ett sätt som är inspirerat av metoder för att hantera andra paradoxer där begrepp som *kunskap* används. Denna artikel har tre delar. Först skisserar jag vetbarhetsparadoxen, och beskriver den föreslagna lösningen. I den andra delen anför jag några saker som talar för förslaget, och i den tredje diskuteras vilka effekter den föreslagna lösningen har för antirealismen, uppfattad som tanken att alla sanningar måste vara vetbara.

1. En skiss av paradoxen och det nya förslaget

Vi introducerar en satsoperator *K*. Denna operator skall intuitivt förstås som "det är känt vid något tillfälle att ...". Användningen av denna operator kan bestämmas genom följande postulat:

$$(i) \quad K(\varphi \& \psi) \rightarrow K\varphi \& K\psi$$

Detta betyder att om en konjunktion är känd, så är bägge konjunkterna kända; *K*-operatorn distribuerar över konjunktion. Vidare gäller att om

1 Paradoxen presenterades för första gången av Fitch i hans "A Logical Analysis of Some Value Concepts", och har diskuterats flera gånger i denna tidskrift.

något är känt, så är det också sant:

$$(ii) \quad K\varphi \rightarrow \varphi$$

Det tredje postulatet är det specifikt antirealistiska, som just säger att om något är sant, så är det också (i princip) möjligt att känna till det:

$$(iii) \quad \varphi \rightarrow \Diamond K\varphi$$

Dessa tre postulat verkar vara rimliga krav att ställa på ett antirealistiskt kunskapsbegrepp, men de leder till problem. Antag att det finns åtminstone en sanning som faktiskt inte kommer att bli känd:

$$(1) \quad p \& \neg Kp$$

Givet (iii) ovan, så borde det vara möjligt att känna till (1):

$$(2) \quad \Diamond K(p \& \neg Kp)$$

Eftersom det som kan vetas är en konjunktion, och K -operatorn distribuerar över konjunktion (enligt (i)), så får vi:

$$(3) \quad \Diamond (Kp \& K\neg Kp)$$

I kraft av (ii) kan vi eliminera det första K :et i den andra konjunkten, och vi får då

$$(4) \quad \Diamond (Kp \& \neg Kp)$$

vilket är absurt. Eftersom antagandet (1) ledde till en motsägelser, kan vi förkasta (1):

$$(5) \quad \neg(p \& \neg Kp)$$

Detta är klassiskt ekvivalent med

$$(6) \quad (p \rightarrow Kp)$$

vilket just säger att om något är sant, så är det också känt av någon vid något tillfälle. Flera olika sätt att hantera detta ovälkomna resultat har prövats, och jag skall inte ta upp dessa här. Här skall jag i stället ta upp ett annat möjligt sätt att stoppa paradoxen, först en enkel och osofistikerad metod, sedan en mer intressant och sofistikerad.

Betrakta först (2) ovan. Vad skulle det kunna innebära att säga att det är känt att något inte är känt? Paradoxen kan förhindras genom att man inte låter K -operatorn operera över satser där en K -operator redan

förekommer, dvs att man inskränker (iii) så att detta postulat gäller endast då satsen ϕ är fri för K . Detta drastiska steg försvagar antirealismen, eftersom det inte längre innebär att alla sanningar ses som vetbara; de enda satser som garanterat är vetbara är sådana som inte redan innehåller förekomster av K -operatoren. Då har paradoxen förhindrats, eftersom steget från (1) till (2) ovan inte längre är giltigt utifrån de postulat som angivits för K -operatoren. Nackdelen med denna inskränkning av antirealismen är att det inte är särskilt lätt att se vad det skulle finnas för oberoende skäl för den. Det tycks vara *ad hoc* att inskränka (iii) på det angivna sättet. En på detta sätt inskränkt antirealism verkar också vara en försvagning som överger den ursprungliga antirealistiska positionen, även om det i och för sig är en icke-trivial tanke att alla satser som handlar om något vi kunde kalla *platta fakta* – fakta som inte inbegriper ett vetande subjekt – är vetbara. Det finns emellertid ett mer sofistikerat sätt att utveckla denna väg ut ur paradoxen.

Denna andra utväg är att introducera en hierarki av K -operatorer. Den allmänna idén är att om p är ett platt faktum, så kan man K_0 den, medan denna nya sats är möjlig att K_1 , och så vidare. Om en sats innehåller ett K_n , så är det möjligt att K_{n+1} den. Principerna som reglerar användningen av den ursprungliga K -operatoren ändras på följande sätt:

$$(i^*) \quad K_n(\phi \& \psi) \rightarrow K_n\phi \& K_n\psi$$

$$(ii^*) \quad K_n\phi \rightarrow \phi$$

- (iii*) Om ϕ är en sats som handlar om ett platt faktum (dvs om det inte finns några förekomster av K -operatoren i ϕ), så $\Diamond K_0\phi$
Om ϕ innehåller K_n som högsta operator, så $\Diamond K_{n+1}\phi$

En klausul om välbildadhet krävs nu också, och motiveringen för denna klausul kommer att diskuteras senare:

- (VB) Om ϕ innehåller K_n som högsta operator, så måste den K -operator som styr ϕ vara K_{n+m} , där $m \geq 1$. Ingen sats med den omvända formen, $K_n\phi$, där ϕ innehåller K_{n+m} , är välbildad.

Nu kan paradoxen undvikas. I stället för det ursprungliga antagandet (1) får vi nu

$$(1^*) \quad p \& \neg K_0 p$$

Nästa steg blir

$$(2^*) \quad \Diamond K_1(p \& \neg K_0 p)$$

vilket undviker motsägelser, eftersom de följande stegen är

$$(3^*) \quad \Diamond(K_1 p \& K_1 \neg K_0 p)$$

och

$$(4^*) \quad \Diamond(K_1 p \& \neg K_0 p)$$

vilket inte är en motsägelse. Därmed har paradoxen hanterats i en teknisk mening, men den huvudsakliga svårigheten är att förstå vad den föreslagna revideringen av K -operatoren och principerna för denna operator egentligen uppgår till.

2. Stöd för det nya förslaget

Det finns två centrala svårigheter med förslaget. För det första verkar det vara *ad hoc* i likhet med andra typer av hierarkiska lösningar av paradoxer. För det andra verkar det föra med sig en försvagning av antirealismen. Detta andra problem kommer att diskuteras i nästa avsnitt.

Vad betyder indexen på K -operatoren, och varför skulle vi införa en sådan hierarki? Den mest omedelbara förklaringen skulle kunna vara att indexen motsvarar skillnaden mellan "att veta att p " och "att veta att man vet att p ", och så vidare. Detta kunde kanske vara en användbar utgångspunkt, men kan inte vara mer än en första start – denna förklaring ger inget skäl för att tro att en hierarki av indexerade K -operatorer skulle vara nödvändig.

Ett oberoende skäl för att införa en sådan hierarki kan man hitta om man tittar på några andra paradoxer där en K -operator finns med. En sådan skulle kunna kallas *Ovetaren*:

$$(*) \quad \text{Denna sats är inte vetbar}$$

Satsen är paradoxal för antirealisten: om den är sann är den vetbar, och om den är vetbar är den falsk. Detta tycks driva in en kil mellan sanning och vetbarhet. Ett sätt att hantera Ovetaren skulle vara att introducera just en hierarki av K -operatorer, och sedan utesluta (*) med hänvisning till att den inte är välbildad, analogt med hur Tarskis sanningsteori hanterar Lögnaren. Paradoxen som kallas Vetaren (The

Knower)² har en liknande struktur, och kan hanteras på ett liknande sätt. Därmed finns det faktiskt vissa oberoende skäl för att introducera en hierarki av indexerade K -operatorer, och detta försvagar invändningen att förslaget skulle vara *ad hoc*. Enligt det föreliggande förslaget är vetbarhetsparadoxen en paradox därför att den hör till familjen av självreferentiella paradoxer (en verklig problemfamilj), och där hittar man den verkliga svårigheten bakom vetbarhetsparadoxen, inte i tanken att alla sanningar skulle vara vetbara.

Kanske finns det då oberoende skäl för att indexera K -operatören. Men hur skall dessa index då förstås mer informellt? Det är inte alldeles enkelt att avgöra hur viktigt det är att besvara denna fråga. I Tarskis sanningsteori finns det en skillnad mellan de två sanningspredikaten *Sann-i- L_{14}* och *Sann-i- L_{17}* , men vi förväntar oss inte att vi skall kunna förstå denna skillnad isolerat från den tekniska formuleringen. Ändå borde det gå att få någon sorts förståelse av skillnaden mellan K_0 och K_1 från en informell förklaring. Denna informella förklaring skulle också tala om varför (VB) borde vara med. Det kommer nämligen att visa sig att (VB) faktiskt leder till vissa svårigheter för antirealisterna, så varför skall den vara med? Ett skäl för att ha med (VB) är att den krävs för att slippa undan Ovetaren, ett annat är att det tycks som om vissa restriktioner måste läggas på användningen av indexerade operatorer. Vadsomhelst kan inte tillåtas, och (VB) bidrar där till att ge de olika indexen en bestämd mening.

Ett förslag, som bygger vidare på det informella förslag som gavs i början av detta avsnitt, kunde vara att säga att indexen speglar hur väl reflekterad kunskapen är; mer genomreflekterad kunskap får ett högre index. I satsen (4*) ovan skulle den första konjunkten betyda något i stil med "Det är känt att p , medan vi beaktar den tidigare okunskapen om p ". Om den första konjunkten helt enkelt betydde "Det är känt att det är känt att p ", så skulle K_1p implicera K_0p , och vi skulle fortfarande få paradoxen. Det skall villigt erkännas att denna förklaring av vad indexen betyder inte är särskilt tillfredsställande, men jag tror att en utveckling av denna förklaring är rätt sätt att förstå indexen.

2 Se artiklarna av Kaplan & Montague, Anderson, Grim.

3. Effekter för antirealismen

Detta förslag kommer att ha vissa effekter på antirealismen. Det verkar som om introduktionen av en hierarki av indexerade K -operatorer håller fast vid det som antirealisten vill säga, om än i en något förändrad form. Denna reviderade antirealism – HAR, för *hierarkisk antirealism* – hävdar att om något är sant, så kan det bli känt någonsans i hierarkin av K -operatorer:

$$(HAR) p \rightarrow \exists n \Diamond K_n p, n \geq 1$$

Kanske är detta vad antirealisten skulle ha sagt hela tiden. Nu undkommer man vetbarhetsparadoxen, medan man bibehåller en antirealistisk grundtanke. Om de parallella skälen för att introducera indexerade sanningspredikat – som hos Tarski – accepteras, så finns det hursomhelst goda skäl för att indexera K -operatorn. Enligt denna hierarkiska antirealism kommer alla sanningar att bli kända i den gradvisa utvecklingen av kunskapen – när kunskapen utvecklas och blir bättre reflekterad och förankrad, så kommer den att hinna ikapp alla sanningar som finns. Denna form av antirealism kommer då också att kunna tolerera en utveckling av själva kunskapsbegreppet, så att nya uppfattningar om vad som är till exempel ett bevis får plats inom den antirealistiska uppfattningen. Peirces tanke, att sanning är det som alla rationella betraktare i slutändan kan enas kring, borde kanske bäst ses som formulerad av denna hierarkiska antirealism. Den besvärande vetbarhetsparadoxen kan hanteras (liksom Ovetaren), utan att den grundläggande antirealismen ges upp.

Det finns emellertid ett pris att betala. Det första problemet är att presentera en acceptabel förklaring av vad introduktionen av nivåer av kunskap verkligen betyder. I denna uppsats har ingen tillfredsställande förklaring givits, även om vissa små steg kan ha tagits. Här finns förvisso utrymme för fortsatt arbete, men detta problem behöver inte vara särskilt besvärande för just antirealisten – kanske är det så att varje mer formaliserat begrepp om kunskap måste utvecklas på ett sätt i linje med det som utvecklas här; när allt kommer omkring är ju Vetaren, den paradox som först ledde till införandet av en hierarki av K -operatorer, inte ett problem bara för antirealister.

Det andra problemet är att själva doktrinen (HAR) är omöjlig att formulera på ett antirealistiskt acceptabelt sätt: hur skulle (HAR) kunna bli känd? Det finns helt enkelt ingen plats i hierarkin av indexerade K -

operatorer där denna sats skulle kunna bli känd, inget kunskapsbegrepp som är lämpligt för att känna till sanningar av detta slag (om det nu är en sanning) har presenterats. Därför gäller att även om alla sanningar kan bli kända någonstans i hierarkin, så kommer det alltid att finnas åtminstone en sanning som inte kan bli känd – sanningen om alla vetbara sanningar. (HAR) kunde därför inte formuleras och ses som en sann doktrin, (HAR) är inte något vi kan säga om sanning, givet den antirealistiska sanningsuppfattningen. Man kan ställa sig till detta resultat på (minst) två sätt. Det ena är att säga att antirealism fortfarande inte är riktig, eftersom den vilar på ett ovetbart, alltså inte sant, påstående. Det andra sättet är att säga att antirealismen är riktig, men inte kan formuleras – den är något som endast kan visas.³

Litteratur

- ANDERSON, C A, "The Paradox of the Knower", *Journal of Philosophy* 80 (1983)
- FITCH, F, "A Logical Analysis of Some Value Concepts", *The Journal of Symbolic Logic* 28 (1963)
- GRIM, P, "Truth, Omniscience, and the Knower", *Philosophical Studies* 54 (1988)
- KAPLAN, D & R MONTAGUE, "A Paradox Regained", *Notre Dame Journal of Formal Logic* (1960)

3 Tack till Lars Bergström, Peter Pagin, Wlodek Rabinowicz och Tim Williamson för kommentarer till en tidigare version.

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, önskningar, 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 tillämpar 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 såtillvida 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 kan 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.

Finns medvetandet?

Egendomliga läror har inte varit ovanliga genom filosofins historia. Tänk t ex på Parmenides teori om det oföränderliga varat! Man kunde tro att vår tids filosofi inte erbjuder några särskilt märkliga teorier. Så är dock icke fallet. Jag skall här granska en lära som beträffande kontraintuitivitet står sig väl i en jämförelse med Parmenides metafysik, nämligen *eliminativ materialism*. Enligt ifrågavarande teori existerar inte medvetandet. Att filosofer förnekat att fysiska föremål existerar har ju alltsedan Descartes inte varit ovanligt, men att förneka att människans mentala dimension äger realitet tycks vara något nytt. Finns det några goda argument för en sådan här teori? Verkligt goda argument är angelägna när man vill försvara en teori som strider mot mycket djupt liggande föreställningar; man är benägen att utbrista att teorin är absurd: Vi *vet* helt enkelt att den är falsk! Kan något vara mer uppenbart än att vi är medvetna? Är en teori som förnekar det överhuvudtaget värd att tas på allvar? Troligen inte. Men argumentation riktar sig inte bara till eliminativisternas snäva krets, utan också till den idag icke ringa skara filosofer som uppvisar anti-mentalistiska böjelser.

Eliminativ materialism (eller kort och gott eliminativism) förknippas med namn som Paul Feyerabend, Richard Rorty, Paul och Patricia Churchland. De två förstnämnda argumenterade för teorin under första hälften av sextioalet. Dock utan att övertyga något större flertal – teorins djupa konflikt med common sense upplevdes som svårsmält. Paul Churchland dammade emellertid av teorin i början av åttiotalet. Han är tillsammans med Patricia Churchland några av de tongivande filosofer som idag omhuldar den. Här tänker jag först och främst syna Paul & Patricia Churchland, men även Feyerabend och Rorty får ett ord med i laget. Lämpligen börjar vi med lite rudimentär medvetande-

filosofisk taxonomi. Det är viktigt att förstå hur traditionell materialism och eliminativism förhåller sig till varandra.

1. Mentalistisk materialism och eliminativism

Mentalism är tesen att det mentala är en realitet. Mentalisters uppfattningar om det mentalas natur skiftar. *Dualister* hävdar att mentala tillstånd på ett eller annat vis är icke-fysiska: somliga menar med Descartes att de är tillstånd hos icke-fysiska substanser eller själar, andra hävdar att de är icke-fysiska egenskaper hos neurofysiologiska processer i hjärnan. *Materialister*, å andra sidan, förnekar att det mentala är något icke-fysiskt. Materialistiska teorier om medvetandet har funnits i alla tider. T ex hävdade Demokritos under antiken att själen är materiell. Den består, menade han, av runda och glatta atomer som uppvisar olika rörelsemönster. En viktig nutida materialist är Herbert Feigl. Under femtio- och sextiotalen försvarade han *identitetsteorin* (se hans "The 'Mental' and the 'Physical'"). Mentala episoder är, hävdade han, identiska med neurofysiologiska processer: mentala episoder *är* neurala processer. Han tillbakavisar således dualistiska teorier, dock utan att förneka det mentalas realitet. Såväl dualismen som identitetsteorin representerar mentalistiska positioner, oenigheten rör uppfattningen om det mentalas natur.

Identitetsteorin är alltså i Feigls tappning en form av mentalistisk materialism. Rortys och andra eliminativisters position, däremot, är anti-mentalistisk. De förnekar att det finns något mentalt, *oavsett* hur dettas natur uppfattas. De nöjer sig således inte med att förneka att det finns cartesianska själar eller icke-fysiska egenskaper hos neurala processer: mentala tillstånd existerar *överhuvudtaget* inte.

Eliminativister förnekar alltså att det finns upplevelser, att det finns tankar, känslor, etc. Uttryckt på det viset skulle deras tes kunna uppfattas så att den blott förnekar att det finns sådana *ting* som upplevelser, tankar, känslor, etc; tesen är i så fall att den att det mentala inte får *förtingligas* – vilket verkar rimligt. Men läran är betydligt mer vågad än så: det mentala är heltigenom en fiktion, det finns varken mentala ting, egenskaper eller tillstånd. Det är, påstår eliminativisterna, falskt att människor upplever, att de tänker, känner, tror, fruktar, hoppas, etc.

Alternativa sätt att uttrycka tanken är: mentala termer refererar inte till någonting; de denoterar ingenting; de saknar extension; mängden

av alla upplevande varelser är (identisk med) tomma den mängden. Klassen av alla upplevande varelser är – liksom klassen av alla eldsprutande varelser – tom!

(Om en medvetandefilosofisk teori hävdar att det mentala är en realitet så är den per definition mentalistisk, även om den är en falsk teori om vårt mentala liv. Betrakta följande funktionalistiska teori: 'Mentala tillstånd är tillstånd som har vissa bestämda kausala roller, tillstånd som orsakas av vissa yttre stimuli samt orsakar beteende. Att ha ont är t ex att befinna sig i ett tillstånd som tenderar att ge upphov till grimaser och stönanden'. Teorin ger (vill jag påstå) en felaktig analys av vad mentala tillstånd är för något, men den är icke desto mindre mentalistisk.)

2. Rorty, förnimmelser och demoner

Feyerabend gör i "Mental Events and the Brain" mer eller mindre tydliga ansatser till en eliminativistisk materialism. Identitetsteorin brukar formuleras på följande vis: mentala episoder är (identiska med) neurofysiologiska processer i centrala nervsystemet. Feyerabend ogillar dess mentalistiska implikationer, vilka blir tydliga om man läser formuleringen från andra hållet, d v s så här: neurala processer är (identiska med) mentala episoder. Risken är då stor, tror Feyerabend, att man förfaller till att omfatta någon form av dualism. Därför är det angeläget att förneka att neurala processer i någon som helst mening är mentala: de är materiella processer – punkt! De får på intet vis ses som mentala skeenden, såsom t ex tänkandet på Sokrates, förnimmandet av en efterbild, eller upplevelsen av smärta.

En mer distinkt anti-mentalistisk position finner man hos Rorty. Inspirerad av bl a Feyerabend lanserar han vid mitten av sextiotalet en eliminativistisk version av identitetsteorin. Teorin avses vara ett radikalt alternativ till Feigl's och andras mentalistiska materialism. Medan de å sin sida inte betvivlar existensen av mentala fenomen som t ex förnimmelser, så menar Rorty att det mycket väl kan vara så att sådana inte existerar. (Han diskuterar inte tankar, emotioner och andra *intentionala* (se sektion 5 nedan!) upplevelser. I stället är det förnimmelser som är föremål för hans eliminativistiska ambitioner.) Sitt anti-mentalistiska alternativ betecknar han *försvinnandeversionen* av identitetsteorin (the disappearance form of the identity theory). Han tänker sig att förhållandet mellan materiellt och mentalt inte är "strikt identitet,

utan snarare den sorts relation som råder mellan [...] existerande entiteter och icke-existerande entiteter när referens till de sistnämnda tidigare tjänade [...] de syften som numera tjänas av referens till de förstnämnda – den sorts relation som råder, t ex, mellan 'kvantitet kaloriskt fluidium' och 'genomsnittlig rörelseenergi hos molekyler'", ("Mind-Body Identity, Privacy, and Categories", s 26). Vad innebär en icke-strikt identitet för det mentales del?

Rorty förnekar att det finns något sakrosankt med förnimmelsers existens. Han säger att deras ontologiska status mycket väl kan vara analog med demoners:

Identitetsteoretikerns påstående är att förnimmelser kan förhålla sig till psyko-fysiologins framtida utveckling som demoner förhåller sig till modern vetenskap. Precis så som vi nu vill förneka att det finns demoner, så kan framtidens vetenskap vilja förneka att det finns förnimmelser (s 30).

Om en psykiatriker hävdar att demonisk besatthet är en sorts psykos, så menar han inte att demonisk besatthet är strikt identiskt med ett psykotiskt tillstånd, eftersom demoner inte existerar. Vetenskapen kan komma att visa, påstår Rorty, att det förhåller sig på ett analogt sätt med förnimmelser: i så fall råder samma icke-strikta identitet mellan förnimmelsers och neurala processer, som mellan demonisk besatthet och psykos; liksom demoner inte existerar så gör inte heller förnimmelser det!

Man frågar sig om han verkligen kan mena någonting sådant. Kan han inte läsas på ett mindre extremt sätt? Dessvärre tror jag inte det. Han förkastar explicit identitetsteorin i dess mentalistiska tappning. Det kunde emellertid tänkas att han vill föreslå en s k *adverbial analys* av förnimmelser i stället för den traditionella *akt-objektanalysen*. Enligt *akt-objektanalysen* ska en smärtupplevelse förstås som ett förnimmande (akt) av en smärtekvalitet (objekt). Smärtupplevelsen analyseras sålunda i termer av en förnimmelseakt och en smärtekvalitet. En upplevelse av rött ska förstås på ett liknande sätt, alltså i termer av ett förnimmande av ett visst objekt, en tvådimensionell färgfläck (ett rött *sinnesdatum* eller ett rött *quale*). Enligt den *adverbiala analysen*, däremot, ska rödhetsupplevelsen ses som ett förnimmande-på-ett-rött-sätt (eller som *sensing redly*), inte som en förnimmelseakt med ett visst objekt: en rödhetsupplevelse är en rödhetsupplevelse i kraft av att den

innefattar ett på visst vis modifierat förnimmande, nämligen ett förnimmande-på-ett-rött-sätt. Att jag förnimmer något rött, snarare än något blått, är en fråga om *hur* eller *på vilket vis* jag förnimmer; det är inte en fråga om att jag i en förnimmelseakt direkt uppfattar ett visst objekt. En mindre extrem läsning av Rorty skulle sålunda kunna vara att han dels förfäktar en adverbial analys av förnimmelser, dels menar att dessa förnimmanden-på-X:igt-sätt är identiska med neurala processer.

Men Rorty säger inte ett knyst om dessa alternativa analyser. Allt pekar därför på att den tes han driver är den oerhört radikala att förnimmelser inte existerar oavsett hur de uppfattas, beskrivs eller analyseras. Han medger att "det ter sig absurt att säga att det inte finns sådant som förnimmelser" (s 28), och gör tappra (men föga framgångsrika) försök att visa att idéns intuitiva implausibilitet "enbart beror på det faktum att eliminering av den refererande användningen av 'förnimmelse' skulle vara i högsta grad *opraktiskt*" (s 32, Rortys kursivering). Vi kommer att få anledning att återkomma till Rorty senare.

Den eliminativistiska materialismen presenteras av Feyerabend och Rorty som ett radikalt alternativ till traditionell mentalistisk materialism. Som vi skall se är det en radikalitet som köps till priset av absurditet.

3. Churchland och folkpsykologin

Paul Churchland försöker i början av åttiotalet skaka liv i eliminativismen. Våra vardagsföreställningar om psykologiska fenomen utgör, säger han, en teori. Teorin postulerar existensen av diverse mentala tillstånd (trosföreställningar, begär, etc), samt kausala mekanismer för hur dessa tillstånd hänger samman med varandra och med yttre beteende. Med hjälp av ifrågavarande teori förutsäger och förklarar vi beteende. Adam klättrade upp i päronträdet. Varför? Adam *ville ha* ett päron, och han *trodde* att ett sådant fanns i trädet:

Var och en av oss förstår andra så väl som vi gör för att vi tyst förfogar över en lära [an integrated body of lore] beträffande de lagliknande relationer som råder mellan yttre omständigheter, inre tillstånd, och yttre beteende. Givet dess natur och funktion, kan denna lära lämpligen kallas 'folkpsykologi' ("Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", s 207).

Folkpsykologin (hädanefter FP) måste som alla andra teorier utvärderas i termer av korrekta förutsägelser, förmåga att förklara olika fenomen, möjlighet att integrera med besläktade teorier (t ex biologiska), etc. I inget av dessa avseenden klarar sig FP särskilt väl, påstår Churchland. Han påpekar att FP inte kan förklara exempelvis vår förmåga att fånga en boll i flykten, eller vad sömn är för något; dessutom är FP en stagnerad teori, "den är stagnerad sedan åtminstone tjugofem sekler" (s 212). Det finns därför anledning att misstänka att teorin helt enkelt är falsk, att de mentala tillstånd den postulerar helt enkelt inte finns. Eliminativ materialism är, säger han, just precis

tesen att vår common sense-teori om psykologiska fenomen utgör en radikalt falsk teori, en teori i så grundläggande avseenden defekt att både teorins principer och dess ontologi till slut kommer att ersättas, snarare än friktionslöst reduceras av neurovetenskapen (s 206).

Framtida neurofysiologi kommer med andra ord konklusivt att visa att det överhuvudtaget inte finns något mentalt. (Liksom Rorty betraktar inte Churchland betraktar sin eliminativistiska position som ett idag etablerat vetenskapligt faktum. Hans uppfattning är snarare att den är en sannolik hypotes. Han resonerar ungefär som så: "Ge neurofysiologin ett sekel eller två på sig. Då kommer vi att inse hur primitiv folkpsykologin är.")

Churchland påstår alltså att våra vardagsföreställningar om psykiska fenomen utgör en *teori*. (Uppenbarligen vill han göra en stor poäng av detta, det är "det grundläggande skälet till eliminativ materialism" (s 212). Låt oss hålla med om att FP är en teori i den triviala meningen att den kan ses som en mängd av satser eller propositioner, vilka dels påstår att vissa typer av entiteter existerar, dels anger hur dessa kausalt hänger samman med varandra och med andra företeelser. Churchland har naturligtvis rätt i att människors beteende ofta förklaras i termer av diverse mentala tillstånd och därmed i termer av en viss teori. Beteendet betraktas vid en sådan förklaring som *s a s 'givet'*. Förklaringen av det sker sedan i termer av trosföreställningar, önsknings, etc. Så långt kan vi hålla med. Men det myckna pratet om FP som en teori ger också anledning till vissa reservationer

För det första är mentala tillstånd inte blott det med vars hjälp man förklarar: mentala tillstånd är 'givna' i åtminstone lika hög grad som

beteende. Psykologer och neurofysiologer som forskar kring varseblivning, säg perception av neckerkuben, vill veta varför kuben upplevs på i första hand två olika tredimensionella sätt och varför det är svårt att se den som ett tvådimensionellt mönster. Det är ett psykologiskt faktum att kubens varseblivning sker på skilda sätt, ett faktum som deras forskning syftar till att förklara. Det är därför vilseledande att beskriva FP som en teori och mentala entiteter som 'teoretiska' eller 'postulerade' entiteter. (Det vore absurt att hävda att knäreflexen är något som postulerats; lika absurt vore att hävda att perception av neckerkuben är något blott postulerat!)

I praktiken – om inte i teorin – så begriper Churchland detta. Den officiella doktrinen är att FP är en teori som syftar till att förklara människors *beteende* i termer av bakomliggande postulerade storheter som trosföreställningar, begär, etc. Men i samma veva som han argumenterar för att FP är en teori så nämns *psykologiska* fenomen såsom "den rika mångfald av perceptuella illusioner" (s 210) som exempel på sådant som FP inte förmår förklara. (Vidare, i *Neurophilosophy* redogör Patricia Churchland för en neurofysiologisk modell för perception av neckerkuben; se kap 10.)

En andra reservation – kanske mindre viktig i det här sammanhanget – rör folkpsykologins innehåll. Churchland säger att

vår välbekanta mentalistiska vokabulärs semantik ska förstås på samma sätt som teoretiska termers semantik i allmänhet: en teoretisk terms mening bestäms eller konstitueras av det nätverk av lagar i vilka den figurerar (s 207).

Tanken är att den mentalistiska vokabulären kan förstås *uteslutande* i kausala termer. Mentala tillstånd kan restlöst definieras i termer av deras kausala kopplingar till andra tillstånd, till yttre stimuli och till beteende. Men psykologiska termer har en även en 'kvalitativ' innebörd. När vi säger att hunden hör en gäll ton, så menar vi inte bara att den befinner sig i ett tillstånd med de-och-de kausala egenskaperna (ett tillstånd som ger upphov till ett visst beteende, som orsakar andra mentala tillstånd t.ex. fruktan); vi tillskriver den dessutom ett tillstånd med en viss *kvalitativ beskaffenhet*. (Det är ingen lätt uppgift att ge en analys av vad detta närmare bestämt betyder, det medges.)

Vad ska vi då säga om Churchlands argument? Visar han att det finns anledning att betvivla FP:s sanning? Argumentationen går som vi

såg ut på att misstänkliggöra våra föreställningar om psykologiska fenomen genom att peka på förmenta tillkortakommanden, sådana som oförmåga att ge korrekta förutsägelser, att förklara vissa fenomen, etc. Churchland förefaller överdriva dessa defekter. Hursomhelst får de inte mig att ens för ett ögonblick misstänka att neurofysiologin i framtiden kommer att visa att människor inte tänker, känner, tror! Hans argumentation är jämförbar med följande argument mot fysiska föremåls existens: 'Våra vardagsfysikaliska föreställningar är i många stycken falska. Våra förklaringar av fysiska skeenden är ofta felaktiga, ibland kan vi inte ge någon förklaring alls. Alltså är det sannolikt att det inte finns några fysiska föremål.' Argumentet är näppeligen övertygande.

Churchland låter ibland som om han inbillar sig att eliminativismen vinner på att man kan påvisa att folkpsykologin – i betydelsen vanliga människors *vardagsteori* om psykiska fenomen – är behäftad med diverse felaktigheter. Ingen betvivlar dock att FP i *den* bemärkelsen i stora stycken är falsk. Churchland måste i stället komma åt själva den mentalistiska kärnföreställningen. Men lägg märke till att det inte finns något särskilt *folkpsykologiskt* med den föreställningen! Den delar mannen på gatan med respekterade vetenskapsmän verksamma inom psykologi och neurofysiologi. (Jag får intrycket att termen 'folkpsykologi' ställt till med en hel del förvirring i debatten. Men – det är klart – den är retoriskt effektiv: *T* är en *folkpsykologisk* teori, således är *T* folkligt dum.)

Jag sade nyss att Churchland överdriver FP:s defekter. Detta blir ännu tydligare om vi kommer ihåg att termen 'FP' i själva verket betyder 'mentalism'. Moderna psykologiska teorier är folkpsykologiska teorier i denna betydelse av termen; de är mentaliska teorier, teorier som utnyttjar kategorier som perception, emotion, minne, etc. Är det då sant, som Churchland påstår, att folkpsykologin – läs: mentalistisk teoribildning! – är stagnerad sedan tjugofem sekler tillbaka?

Det är sålunda viktigt att komma ihåg vad dispyten mellan mentalister och eliminativister i själva verket rör: den handlar om huruvida en fullständig teori om människan måste innefatta mentalistiska kategorier. I egenskap av mentalist hävdar jag att de kategorierna i grund och botten är respektabla. Psykologins uppgift är att korrigera *folkpsykologins* felaktiga föreställningar, nyansera dess trubbiga taxonomi, förklara sådant den inte förmår förklara, etc. De teorier man på detta vis utvecklar är, märk väl, *mentalistiska* teorier. (Teorier inom kogni-

tiv psykologi, personlighetspsykologi, etc är snarast att betrakta som 'korrigerad folkpsykologi'.)

Tyvelsutän finns det forskningsresultat som vänder upp och ner också på mer sofistikerade föreställningar om våra mentala liv. Paul Churchland nämner egendomligt nog inte de mycket omvälvande neurologiska studierna av människor med hjärnskador: *Facial agnosi* gör att man inte kan känna igen ansikten. Däremot kan man utan problem identifiera vanliga föremål. *Blindsyn*: personer som är blinda, dvs inte har några visuella upplevelser kan ändå korrekt gissa vad som finns i deras 'synfält'. Exempelvis kan de skilja mellan horisontella och vertikala ljusstavar. En annan skada ger upphov till *Antons syndrom*: personen kan inte se men vet inte om det. Hon är inte medveten om sin egen blindhet.

Upptäckter som dessa tvingar oss att revidera föreställningar som vi betraktar som alldeles självklara. Men inte ens dessa resultat ger oss minsta tillstymmelse till skäl att betvivla det mentals realitet.

(Exakt hur resultaten ska tolkas är inte så lätt att säga. Exempelvis är det beträffande Antons syndrom oklart huruvida de har några som helst visuella upplevelser eller inte. Frågar man patienten om hon kan se eller inte så svarar hon att det inte är något som helst fel på hennes syn men att ljuset är litet dunkelt. Detta kan betyda att hennes hjärna genererar visuella upplevelser, men att patienten inte förmår inse att det inte finns någon koppling mellan hennes visuella upplevelser och taktila intryck. En fyligare framställning av dessa resultat finns i Patricia Churchlands *Neurophilosophy*, kap 5.)

4. Eliminativistens Skylla och Karybdis

Ska vi då nöja oss med konstatera att Churchland inte levererar några goda argument för sin lära? Mitt svar är Nej! Churchlands argument är, som vi sett, i klenaste laget, men inte nog med det – hans teori är i sig absurd.

Vi kan börja med att konstatera att Churchland är inkonsistent. I praktiken gör han antaganden som är oförenliga med hans eliminativistiska position: "Det finns en teori", säger han, "som omfattas av så gott som alla människor. Teorin postulerar psykiska tillstånd av olika slag. Jag vill visa att sådana tillstånd är rena hjärnspöken, och att dessa trosföreställningar således är helt felaktiga. Folkpsykologin är ingenting annat än primitiv folklore." Han säger att människor om-

fattar en viss teori, att de *föreställer* sig vissa saker om världen, att de *tror* vissa saker, för att i nästa ögonblick förneka detsamma. Om det är sant att människor tror, tänker, etc, så är eliminativismen i och med det falsk, för då är det mentala en realitet. Churchlands inkonsistens är i ett nötskal denna: "Tvärtemot vad vi alla tror så tror vi inte".

Churchland kan i egenskap av eliminativist inte ens säga att han själv *tror* att det mentala är en fiktion. Han kan inte heller säga att han *förnekar* det mentalas existens, eller att han *hävdar* eller *påstår* att det mentala inte finns. Säger han något sådant så säger han något som är oförenligt med hans teori. För om eliminativismen är sann så är det inte sant vare sig att Churchland *tror* att det mentala är en fiktion eller att han *förnekar* att det mentala finns.

Argument liknande dessa har i den filosofiska debatten riktats mot eliminativismen. Patricia Churchland svarar på sådana argumentet som följer. "Idag är folkpsykologin den enda tillgängliga teorin. Det innebär att vi eliminativister är begränsade till just den teorin och dess vokabulär. Och inom ramarna för den teorin så är vi tvungna att säga sådant som 'vi tror att det inte finns några trosföreställningar', eller 'folk tror felaktigt att de tror-, etc. Men detta visar inte att folkpsykologin *måste* vara sann, utan bara att teorin är *unik* tillgänglig. I framtiden, när den folkpsykologiska vokabulären ersatts av en neurovetenskaplig dito, kommer eliminativisten att kunna beskriva sin uppfattning i neurala termer och på så vis undvika att motsäga sig själv. Det är bara dumheter att tro att folkpsykologin måste vara sann bara för att man vid vetenskapens nuvarande stadium måste använda den och dess vokabulär om man vill kritisera den." (Detta är i allt väsentligt hennes argument i *Neurophilosophy*, ss 397f.)

Detta kan låta rimligt, men visar sig vid närmare eftertanke vara högst bedrägligt. Patricia Churchland säger att eliminativisten kommer att kunna uttrycka sin ståndpunkt på ett sätt som undviker motsägelser. Med hjälp av den framtida neurovetenskapliga vokabulären kan han säga: 'jag gronkifierar att det inte finns några trosföreställningar', vilket tycks vara konsistent (jfr s 397). Lägg nu märke till – och detta är viktigt – att den neurofysiologiska termen 'gronkifiera' på intet vis får tolkas som 'tro' eller 'försanthållande-, för i så fall säger eliminativisten inget annat än: 'jag tror att trosföreställningar inte finns' – och vips har vi en motsägelse. Churchlands kontring kan förefalla plausibel, men det beror i så fall på att man sväljer en förtäckt motsägelse.

Eliminativistens Skylla och Karybdis är Motsägelse eller Absurditet. *Antingen* betyder 'gronkifiera' 'tro', 'försanthållande' eller något liknande och då finns det en latent motsägelse i eliminativistens stolta deklaration att han gronkifierar trosföreställningar. *Eller* så har gronkifiering ingenting alls att göra med försanthållande, vilket är absurt. – Det senare alternativet är det enda till buds stående för Churchland såsom eliminativist. Varför det? Jo, för att neurala processer lika litet som fotosyntesen får betraktas som *mentala* processer, enligt den lära Churchland bekänner sig till.

Om eliminativismen är sann, så är det falskt att människor tror, tänker, känner, etc. Men det är inte falskt endast i den bemärkelsen att våra teorier om vad det är att tro, tänka, etc kanske måste revideras. För Churchland och andra eliminativister nöjer sig inte med att hävda att mentala tillstånd inte existerar precis så som de uppfattas i våra nuvarande mentalistiska teorier: de vill få oss att tro att de inte finns *oavsett hur de uppfattas*. Våra mentalistiska kategorier är fullständigt förfelade, och varje teori som laborerar med dem är falsk. Trosföreställningar existerar inte ens uppfattade som blott och bart *försanthållande*. Om eliminativismen är sann, så är det falskt att människor *håller för sant* att de tror, etc. – det är m a o falskt att de omfattar FP! Kan Churchland visa att människor inte håller för sant olika ting så har han visat att människor inte tror, men endast då har han visat det. Jag tillåter mig att betvivla att han själv inser vilken oerhörd bevisbörda som åligger honom.

5. Absurda implikationer

Absurda filosofiska positioner tenderar att generera mängder av absurda konsekvenser. Vad sägs om följande? Kunskap brukar definieras som sann, berättigad *tro*. Men om trosföreställningar inte existerar så finns inte heller kunskap. Och är det inte uppenbart att språkliga tecken (som ju endast är konventionella krumelurer) har mening endast under förutsättning att det finns teckenanvändare som *förstår* tecknen? Språkmening förutsätter *språkförståelse* – vilket inte existerar i en värld lika renons på medvetna varelser som en värld bestående enkom av gråsten. Eller tänk på konsekvenserna för mentalistiskt infekterade vetenskaper som sociologi, historia och nationalekonomi!

Som framgått är eliminativismen groteskt kontraintuitiv. Jag tänker avsluta med att nämna en konsekvens av teorin som är smått upprörande

de i sin absurditet. Paul Churchland diskuterar uteslutande *intentionala* mentala tillstånd, tillstånd som utmärks av en slags 'riktadhet': man ser ett äppelträd i blom, tror att månen är en grönmögelost, tänker på Sokrates, fruktar Molok, o s v. Men han tänker sig att också icke-intentionala mentala fenomen såsom förnimmelser är fiktiva. Feyerabend och Rorty har visat, påstår Churchland, att förnimmelser inte utgör något hinder för en eliminativt materialistisk världsbild (s 206). Vad ska vi då säga om förnimmelers status? Ska vi med Rorty, Churchland och andra betrakta deras existens som tvivelaktig, som blott postulerade av en suspekt folkpsykologi?

Ett ögonblicks reflektion visar att idén är absurd. Kom ihåg att eliminativisternas tes är den oerhört radikala att förnimmelser inte existerar oavsett hur de uppfattas, beskrivs, eller analyseras. (Frågan är således inte om förnimmelser är identiska med neurala processer eller inte. Den är inte heller om en akt-objektanalys eller en adverbial analys av dem är korrekt.) Vad innebär det att förneka att förnimmelser såsom exempelvis smärta existerar? Det innebär ingenting mindre än att påstå att ingen har eller har haft ont, att det inte finns något lidande att förfasa sig över! En konsekvent eliminativist måste alltså förneka att du ibland har ont. Men – som om detta inte vore nog – han måste förneka också att du tror att du har ont, ja att du tror att du tror att du har ont! Om inte detta är ett *reductio ad absurdum* för hela idén, vad är det då?

Litteratur

CHURCHLAND, PAUL M, "Eliminative Materialism and Propositional Attitudes", omtryckt i W G Lycans (utg) *Mind and Cognition*, (Oxford, 1990).

CHURCHLAND, PATRICIA S, *Neurophilosophy*, (Cambridge, Mass, 1986).

FEIGL, HERBERT, "The 'Mental' and the 'Physical'", (*Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol II, Minneapolis, 1958).

FEYERABEND, PAUL: "Mental Events and the Brain", omtryckt i Lycans antologi.

RORTY, RICHARD, "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories", (*The Review of Metaphysics*, vol XIX, nr 1, 1965).

PER LINDSTRÖM

Utilitarismen och det kontrafaktiska

Enligt *utilitarismen* är en handling (moraliskt) *rätt* om och endast om den uppfyller det *utilitaristiska villkoret* att det, i den givna situationen, inte fanns någon annan handling H, som agenten skulle kunnat utföra, och sådan att om han (hon) utfört H, skulle världen blivit en "bättre" värld. (Det är i termer av hur detta "bättre" definieras som man skiljer mellan de olika formerna av utilitarism.) Om en given handling är rätt eller inte bestäms alltså av sanningsvärdet hos ett antal satser, låt oss kalla dem *H-satser*, av formen:

(*) Om P utfört (handlingen) H, skulle S varit (blivit) fallet.

En sats av denna form och mer allmänt av formen:

(+) Om A varit fallet (inträffat, etc), skulle S varit fallet (inträffat, etc)

sägs vara *kontrafaktisk* (en *kontrafaktisk villkorssats*).

Man kan tänka sig (minst) två olika tolkningar av "skulle" i (+). I den *starka* tolkningen utläses "skulle" som "skulle med nödvändighet", i den *svaga* som "skulle faktiskt".

Den starka tolkningen är kanske den mest naturliga men utilitarismen förutsätter den svaga. Ty antag att världen inte är deterministisk; det tycks ju för övrigt vara fallet. (Om motsatsen gäller är det ingen relevant skillnad mellan de två tolkningarna; dessutom blir utilitarismen ointressant: alla handlingar är rätt eftersom agentens beteende är determinerat och det alltså inte finns några möjliga alternativa handlingar.) Normalt kommer då det starkaste påstående S för vilket (*) (med den starka tolkningen) är sann att vara en disjunktion (S_1 eller ... eller S_n) av (fullständiga) beskrivningar av universums historia. Låt S_0 vara en beskrivning av universums faktiska historia. Det finns då en,

långt ifrån försumbar, risk att det t ex är "bättre" att S_1 än att S_0 som är "bättre" än att S_2 . Men det är då omöjligt att uttala sig om vilket som är bäst, att S_0 eller att S ; dessa båda är ojämförbara. Det går alltså inte att jämföra vad som (med nödvändighet) skulle hänt om P valt H , dvs att S är sann, med vad som faktiskt inträffade. Och därmed skulle det vara omöjligt att tillämpa utilitarismen. (Att jag här och i fortsättningen använder begrepp, som jag i andra sammanhang förklarat vara icke-deskriptiva, som om de vore deskriptiva kan förefalla inkonsekvent, men är det inte: vi befinner oss nu på "ett annat plan".)

För att utilitarismen skall kunna tillämpas på grundval av sanningsvärdet hos H -satser fordras alltså, tycks det, om (eftersom) världen inte är deterministisk, att dessa satser ges den svaga tolkningen. (Om ingenting annat sägs, är det i det följande *den svaga tolkningen* som gäller.)

Innan vi tittar närmare på H -satser skall vi betrakta kontrafaktiska satser av följande typ. Låt R vara en (sann, inte pseudo-) slumpmekanism och låt u vara ett möjligt utfall av R , för vilket sannolikheten är $\neq 0, 1$. Antag att R inte aktiveras vid t och betrakta satsen:

(++) Om R hade aktiverats vid t , skulle R givit utfallet u .

Sådana satser kallar vi *R-satser*. Givet den starka tolkningen är förstås alla R -satser falska. Men givet den svaga?

Vid första påseende kan (++) ge intryck av att vara en ganska ordinär påståendesats som är sann om världen uppvisar vissa egenskaper, falsk annars, men vid närmare betraktande försvinner detta intryck. Om man tänker efter visar det sig, skulle jag vilja påstå, att det inte bara är svårt att tillskriva (++) något sanningsvärde, det är omöjligt. Det är inte bara omöjligt att veta om (++) är sann eller falsk, det finns inget att veta. Det finns ingen egenskap (beskaffenhet) hos världen som svarar mot att (++) är sann. Och att hänvisa till så möjliga världar, i vilka R aktiveras, hjälper inte: i somliga av dessa ger R utfallet u , i andra inte. "Den värld" i "Den värld som skulle blivit verklig om R aktiverats vid t " refererar alltså inte till en bestämd (möjlig) värld; uttrycket saknar referens. Och detta beror inte på att A i (++) , dvs " R aktiveras vid t " skulle vara, i någon mening, ofullständig: denna sats kan ersättas med en fullständig beskrivning av världen vid t , resultatet kommer fortfarande att sakna sanningsvärde. Det är utmärkande för en (sann) slumpmekanism att det saknar mening

att uttala sig om vilket utfall den skulle givit om den aktiverats.

Om (eftersom) världen inte är deterministisk (det finns slumpmekanismer) finns alltså, förefaller det, satser (+), t ex R-satser, som saknar sanningsvärde (trots att det inte är något fel på vare sig A eller S).

Att det finns H-satser som saknar sanningsvärde följer nu (trivialt). Låt t ex H vara handlingen att aktivera R och låt S vara "R ger utfallet u". Det följer då att (*) varken är sann eller falsk. Och alltså kan det, om H var en för P tillgänglig handling, mycket väl vara omöjligt att bedöma den handling P faktiskt utförde med hjälp av det utilitaristiska villkoret.

Men detta resonemang och denna slutsats är kanske alltför "teoretiska" för att göra något större intryck på utilitaristen: det kanske inte spelar någon större roll i praktiken (hur man nu kan veta det) om detta är riktigt eller inte. Det kan därför vara relevant att betrakta satser av formen:

(**) Om A varit fallet, skulle Q utfört H.

där A dessutom kan vara av formen "P utför H'". Vi antar då att Q är en agent som, även om A varit fallet (P utfört H'), fritt kan välja mellan att utföra H och att avstå (utföra någon annan handling). Satser av denna typ (med den svaga tolkningen), låt oss kalla dem *H'-satser*, kan inte rimligtvis ignoreras av utilitaristen. (Enligt det utilitaristiska villkoret är alltså huruvida en handling utförd av P vid t är rätt eller inte egendomligt nog avhängigt av hur andra handlar, respektive skulle handlat om ..., vid varje senare tidpunkt.)

Om vi accepterat att R-satser saknar sanningsvärde förefaller det svårt att undgå slutsatsen att detsamma gäller om H'-satser. Därmed inte sagt att fria agenter är (att likna vid) slumpmekanismer. Men hur en fri agent skulle handlat om ... är *obestämt* i samma fundamentala mening som vilket utslag en slumpmekanism skulle givit om den aktiverats.

Jag skall försöka göra denna slutsats lite mer övertygande. Antag först att om A varit fallet, skulle Q haft två handlingar att välja mellan, H_1 och H_2 . Antag vidare att det är Q fullständigt egalt vilken av dessa han väljer, (det omedelbara) resultatet av att välja den ena är, såvitt Q kan förstå, alldeles likvärdigt med (det omedelbara) resultatet att välja den andra och handlingarna själva är precis lika besvärliga (eller lika tilltalande) att utföra. Det finns alltså inget skäl, och inte heller, som

vi normalt tänker oss saken, någon orsak, till att han skulle valt t ex H_1 i stället för H_2 . Men det är då svårt (omöjligt?) att förstå vad det skulle innebära att t ex satsen "Om A varit fallet, så skulle Q utfört H_1 " är sann (eller falsk).

Ett mer konkret exempel av lite annan karaktär är följande:

(#) Om Q vetat att det skulle bli snöstorm, hade han inte tagit bilen.

Q kände alltså inte till väderprognosen, tog bilen, hamnade mitt i snöstormen, tappade kontrollen över bilen, och gav upphov till en trafikolycka. För att något tona ner sitt ansvar för olyckan, påpekar Q att han inte vetat, inte ens haft skäl att misstänka, att det skulle bli svårt väder. Om han vetat det, skulle han naturligtvis låtit bilen stå. Q är alltså själv benägen att tro på (#) ... till att börja med.

För dem som känner Q är saken mindre klar: för dem verkar det lika sannolikt att Q, även om han lyssnat på nyheterna, skulle tittat ut, funnit att vädret fortfarande verkade hyggligt och bestämt sig för att, om det skulle behövas, köra lite, eller mycket, fortare än vanligt för att komma till jobbet innan ovädret bröt ut.

Vem har då rätt, Q eller den som tvivlar? Ingendera, skulle jag vilja påstå. Den situation som Q skulle befunnit sig i, om han känt till att det skulle bli oväder, skulle inte vara tillräckligt utpräglad för att bestämma vilka hänsyn Q, som fri agent, skulle valt att låta väga tyngst.

Och Q märker själv, kan vi tänka oss, när han funderar närmare på saken, att riktigt säker kan han inte vara: han skulle möjligen tagit en chans, men skulle han ändå inte tagit det säkra före det osäkra och låtit bilen stå (och kommit för sent till ett för honom själv högst betydelsefullt sammanträde)? Ju mer han grubblar, desto mer osäker blir han: frågan verkar egendomligt undanglidande, inte ens med den största ansträngning kan han förstå hur den skall kunna avgöras, eller ens vad den innebär. Och skälet till detta är alltså inte att det är svårt (omöjligt) att veta om (#) är sann eller falsk, skälet är, skulle jag vilja påstå, att (#) i själva verket är varken är sann eller falsk.

(Det kan dessutom meddelas att Q's handlande från utilitaristisk synpunkt (kanske) inte var så dåligt som man skulle kunna tro. I den andra i krocken inblandade bilen fann polisen nämligen en tidsinställd bomb. Avsikten var att denna skulle placeras på något lämpligt ställe på Stockholms Central där den skulle detonera tio minuter senare något som skulle orsakat ojämförligt mycket mer lidande än den re-

lativt obetydliga krocken ... om inget annat kommit emellan, vill säga.)

Meningen är att denna slutsats skall kunna generaliseras till godtyckliga H'-satser, alltså inte enbart de i vilka Q tänks vara vankelmodig: ingen (tänkt) situation är tillräckligt utpräglad för att *bestämma* vilka hänsyn Q skulle valt att låta väga tyngst eller om han alls brytt sig om att väga olika hänsyn (i vanlig mening) mot varandra. Så länge Q är en fri agent (detta förutsätts ju vara sant i en H'-sats), som alltså kan handla som det faller honom in, är det obestämt om (**) är sann eller inte, m a o (**) saknar sanningsvärde.

Påståendet att *alla* H'-satser saknar sanningsvärde kan förefalla uppenbart oriktigt. Skälet är att man normalt förutsätter att agenten i den hypotetiska situationen skulle handlat som han brukar handla i liknande (faktiska) situationer eller att man på grundval av vad man vet (anser sig veta) om agentens karaktär kan sluta sig till hur han skulle betett sig. (Alternativt kan vi tänka oss att (**) är en förkortning av "Om A varit fallet och Q betett sig som vanligt, skulle Q utfört H", en sats som kan vara sann eller falsk.) Men vad har man egentligen för skäl att förutsätta det? Det händer att "folk" betar sig på fullständigt oväntade sätt. Och inte bara det: en agent är, i alla de situationer i vilka han är (i verklig mening) fri, fri att bete sig på ett fullständigt oväntat sätt – även om de flesta av oss praktiskt taget aldrig använder (ser något skäl eller ens kommer på tanken att använda) oss av denna frihet. Skulle då agenten i den hypotetiska situationen betett sig ungefär som vanligt eller på ett oväntat sätt? Såvitt jag kan se har den frågan (i många fall) inget svar och alltså har påståendet att han skulle betett sig på ett speciellt sätt inget sanningsvärde.

Om man, trots att (**) saknar sanningsvärde, meningsfullt, dvs sant eller falskt, kan påstå att Q sannolikt (med en viss sannolikhet) skulle valt H blir beroende av exakt hur påståenden av denna typ skall förstås, något som jag inte kan gå in på.

Vad utilitarismen beträffar innebär allt detta följande: Om det inte finns några fria agenter, kan utilitarismen aldrig tillämpas, annat än (möjligen) på ett alldeles trivialt sätt: alla handlingar är rätt. Antag alltså att det finns fria agenter. För att utilitarismen skall kunna tillämpas fordras då, för det första, att H'-satser (och H-satser) satser ges den svaga tolkningen och, för det andra, att dessa satser har ett bestämt sanningsvärde. Men dessa båda villkor är oförenliga (med ett litet fåtal

undantag som knappt är värda att nämnas). Eller, mer försiktigt, utilitaristen kan inte utan vidare förutsätta att de är förenliga; han (hon?, finns det kvinnliga utilitarister?) måste visa (göra troligt) att så är fallet. Och om de är oförenliga, följer att utilitarismen, oavsett hur världen är beskaffad (och även om man bortser från denna läras praktiska, övriga teoretiska och, inte minst, moraliska defekter) inte är någon särskilt lyckad "teori".

NOTISER

¶ Göran Collste, som är biträdande professor i etik och föreståndare för Centrum för tillämpad etik vid Linköpings universitet, har utgivit en bok med titeln *Inledning till etiken*, Studentlitteratur 1996.

¶ Författaren Sven Fagerberg har utgivit *Tänd alla dina lampor*, med undertiteln *En bok om livsåskådning och fördjupning*, Larsons förlag, Täby 1996.

¶ En av *Filosofisk tidskrifts* läsare har skickat in följande lilla dialog, som utspelade sig mellan honom och hans barn. Det sexåriga barnet hade börjat fundera över oändlighet, och frågar:

- Tar talen aldrig slut?
- Nej, de bara fortsätter och fortsätter.
- Men om man skriver riktigt länge, kommer man då inte till det sista talet?
- Nej, inte ens om du tar alla pennor i hela världen och skriver så länge du orkar.
- Men om man tar allt blod också, och använder som vattenfärg?
- Nej, det kommer alltid att finnas tal som är större än det du klarar av att skriva upp.
- ... Ja, då är det ju onödigt att ta allt blod.

¶ En sociolog från Lund, Göran Djurfeldt, har givit ut *Boström och kaminen – En introduktion till realistisk vetenskapsteori*, Arkiv förlag 1996. Boken innehåller en rad konkreta exempel ur författarens egen forskning. En annan sociolog från Lund, Mikael Carleheden, har disputerat på en avhandling med titeln *Det andra moderna – Om Jürgen Habermas och den samhällsteoretiska diskursen om det moderna*, Daidalos 1996. En teolog från Uppsala, Gunilla Silfverberg, har disputerat på avhandlingen *Att vara god eller att göra rätt – En studie i yrkesetik och praktik*, Nya Doxa 1996.

Intervju med Charles Taylor

¶ Filosofen Charles Taylor har engagerat sig för en fördjupad kulturell förståelse av den västerländska civilisationen. Hans grundtes är att vi västerlänningar blivit så förblindade av ytlig individualism och teknisk framstegstro att vi ser vår kultur och civilisation som slutmålet för alla jordens länder. I stället bör vi värdera andra kulturers mångfald och särart och förstå vår egen kultur som en bland flera.

I ett föredrag olika modernitets-teorier vid den årliga Hannah Arendt-konferensen vid New School for Social Research i New York i november 1993 kallade Taylor den dominerande uppfattningen om det specifikt moderna bland västerlänningar för en "a-kulturell" teori i motsats till sin egen "kulturella" teori.

Den "a-kulturella" teorin tar fasta på de mekanismer i en civilisations utveckling som leder fram till ett bestämt mål; från traditionsbundna samhällen över sekularisering, industrialisering, urbanisering och fram till en slutpunkt, vår västvärld. Den "kulturella" teorien betonar i stället de särskilda värden och egenskaper i varje tidsskede som utvecklingen bjuder på.

– Den "a-kulturella teorien" förhindrar oss från att förstå vissa egenskaper hos oss själva. Samtidigt får den oss att tro att alla jordens olika samhällsutvecklingar leder till just vår typ av modernitet och kultur. Den är djupt etno-centrisk, till exempel i sin tro att alla människor alltid överallt är mottagliga för instrumentell rationalitet.

Hoppfull om mångfald

Efter föredraget berättade Taylor om sitt tänkande, sitt praktiska engagemang och sin kristna tro. Hans grundtes är att världen kommer att socialt och ekonomiskt gå samman till ett mer integrerat globalt system, men att kulturellt kommer de skilda länderna, språken, folken och kulturerna förbli distinkta. Han är till exempel för det nordamerikanska frihandelsavtalet NAFTA.

Den "a-kulturella" teorin som förespråkar en västerländsk dominans i alla avseenden, socialt, ekonomiskt och kulturellt, balanseras av den "kulturella" teoriens respekt för särart, skilda uttryckssätt och kulturell självinsikt. Vad gör honom så optimistisk i kulturellt avseende?

– Om vi ser till vår egen västerländska utveckling de senaste århundradena, så var det inte så att förändringar i ekonomiska och sociala institutioner ledde till vissa värderingar och kulturell förståelse. Tvärtom så fanns det nya teorier och uttryck före och tillsammans med de övriga förändringarna. Vår civilisation uppstod inte som en enkel funktion av industrialisering, byråkratisering och marknadsekonomi, utan i nära samverkan med kulturella värderingar.

– Det är i ljuset av detta som vi ska analysera vad som sker i Japan, Indien och i tredje världen. Ta televisionen till exempel: En västerländskt industriellt producerad apparat för masskommunikation som i Indien tas till bruk på ett mycket kreativt och för oss förvånande sätt.

Skilda uttryck

– Om man ser hur olikt kapitalismen tar sig kulturellt i uttryck enbart västvärlden, som har en någorlunda gemensam historia, blir skillnaderna enorma i global jämförelse. Språk, humor, musik – allt är olika och de skilda kulturella uttrycken tillåter vissa tankar och känslor att träda fram.

Taylor framhäver andra alternativa teorier om modernitet inom vår egen västerländska kultur som inte prioriterar det "a-kulturella" tekniska synsättet, särskilt i den tyska romantiken vid 1800-talets början. Han betonar dock att på ett ytligt plan, särskilt i europeiska storstäder, kan det se ut som samma amerikanska hamburgarkultur dominerar från Spanien till Sverige, men det

ligger på den institutionella, ekonomiska och tekniska nivån. Ju mer man går i människors liv ju mer annorlunda ter de sig i kulturellt och nationellt avseende.

– Det enda som skulle kunna förhindra att skilda kulturer tolkar modernisering och institutionalisering olika är konformism och kontroll, men jag är optimistisk. Mångfalden i vissa svaga länder i tredje och fjärde världen har svårt att klara sig, men globalt sett ser jag ingen risk för att en enhetlig västerländsk kultur breder ut sig, tvärtom.

– Det finns tillräckligt mycket mångfald och många samhällen. Kraftbalanser förändras, nu är USA på nedgång och engelska språkets betydelse kommer minska.

Engagemang

Charles Taylor är professor i statskunskap och filosofi i Montréal i franskspråkiga Quebec, Kanada. En lång och gämlig herre, mycket spirituell och lärd, men samtidigt djupt engagerad utanför universitetsvärlden i aktuella politiska frågor.

– Det praktiska engagemanget är absolut nödvändigt för teoretiker och det är mycket viktigt för mej. Om man inte kan konfrontera och testa sina teorier gentemot enskilda fall i samtiden, är tänkandet meningslöst.

Han sätter sociala mål framför individuella i likhet med andra sk "kommunitarister" som Michael Sandel, Alasdair MacIntyre m fl i USA. Engelsmannen Charles Taylor har engagerat sig hårt i frågan om multi-kulturella samhällen och mot ett självständigt franskspråkigt Quebec genom att försvara Kanada och dess möjlighet att erkänna de fransktalande kanadensarnas särart.

Splittrat tänkande

I Sverige är Taylor mest känd för sina böcker om 1800-talsfilosofen Hegel, vilka öppnat dörrar mellan skolbildningarna analytisk och kontinental filosofi. Splittringen dem emellan är absurd anser Taylor apropå frågan om sin syn på den delade filosofivärlden i Europa och Nord-Amerika.

– Allt intressant tänkande idag utgår ifrån båda. Ett stort problem är den institutionellt starka tendensen att bara anställa vissa personer med liknande bakgrund, med följd att debatten smalnar av. Det gäller

kanske särskilt med den analytiska inriktningen.

– Tyvärr fortsätter denna delning, trots medlande filosofer som Richard Rorty, Richard Bernstein, jag själv, med flera. Vår styrka har ingen större effekt på huvudinriktningen inom filosofiinstitutionerna i USA. Generation efter generation kommer att socialiseras in ett begränsat synsätt. Skandinavien har möjligen en bättre utgångspunkt, särskilt Norge, har jag ett intryck av.

Kristen tradition

Charles Taylor drivs i sin vision om kulturell mångfald av sin katolska tro.

– Jag har en vision om världen där Gud spelar en mycket viktig roll. Det hopp som jag har för kulturell mångfald och särart bygger på djupa aningar om vad mänskligheten är och vart den är på väg. Jag tror att alla människor har sådana aningar, och för mej utgår de från den kristna traditionen.

– Vi människor har alla något att

säga till varann genom vår särskilda kultur. Det innebär att mångfald inte bara är ett värde som måste respekteras, men något som måste ses i sin helhet, kosmisk eller gudomlig. Varje kultur representerar ett sådant helgjutet uttryck. Man kan se det hos Herder, den tyske romantikern, i tanken att våra skilda kulturella manifestationer inte finns till av en slump, utan verkligen har betydelse.

Jan Sjunnesson

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Hertzberg är professor i filosofi i Åbo, Fredrik Stjernberg är forskarassistent i teoretisk filosofi i Lund, Lars Bergström är redaktör för tidskriften, Kent Gustavsson är doktorand i teoretisk filosofi i Göteborg och Per Lindström är professor i logik i Göteborg.

Filosofidagarna i Lund

13-15 juni 1997

Nationell konferens i filosofi

Svenska filosofisällskapet anordnar vartannat år en nationell konferens i filosofi, Filosofidagarna, med syfte att främja intresset för filosofi och filosofisk forskning. 13-15 juni är Filosofiska institutionen i Lund värd för arrangemanget.

Sektioner

Beslutsteori • Estetik • Filosofins historia • Filosofisk logik • Humanistisk och samhällsvetenskaplig teori • Kunskapsteori • Medvetandefilosofi • Metafysik
Moralfilosofi • Politisk filosofi • Religionsfilosofi • Språkfilosofi • Tillämpad etik
Vetenskapsfilosofi

Plenarföreläsning hålles av docent *Lilli Alanen*, Helsingfors universitet, över ämnet Descartes' modalitetsteori och fattbarhetens gränser.

Föredrag hålles av bland andra: Dan Egonsson, Sven Ove Hansson, Eberhard Herrmann, Jaakko Hintikka, Ulla Holm, Ingvar Johansson, Per Lindström, Helge Malmgren, Jan Odelstad, Bertil Rolf, Peter Sandøe, Sören Stenlund, Folke Tersman, Dag Westerståhl och Jan Österberg.

Trots att anmälningstiden gått ut, finns det fortfarande möjlighet att anmäla sig. Vi behöver titel på föredraget och en kort sammanfattning (högst en A4-sida) senast den **15 mars**. Ange önskad sektionstillhörighet.

För vidare information, vänd Dig till
konferenssekreterare *Caj Strandberg*
Filosofiska institutionen, Kungshuset, 222 22 LUND
Tfn: 046-222 32 68 Fax: 046-222 44 24
e-mail: Filosofidagarna@fil.lu.se
Internet: <http://www.fil.lu.se/filosofidagarna.html>

Välkomna!

FILOSOFISK TIDSKRIFT har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

MANUSKRIFT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Reimersholmsg. 39, 117 40 Stockholm
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- mellanrubriker skall numreras
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus bör helst skickas med datorpost till adress lars.bergstrom@philosophy.su.se
- alternativt kan manus skickas på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren gratis 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

Tidigare årgångar av Filosofisk tidskrift kan beställas från Bokförlaget Thales, Redaktionen, Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse.

För 1980 — 1991 är priset 50 kr/årg, enstaka ex 15 kr

För 1992 — 1996 är priset 120 kr/årg, enstaka ex 35 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

