

FILOSOFISK TIDSKRIFT

1/98

FREDRIK STJERNBERG *Det finns vissa saker
som inte kan sägas*

LARS BERGSTRÖM *Relativism*

JOAKIM MOLANDER *Dolda avsikter*

STAFFAN PETTERSSON *Parodi på moralfilosofi?*

INNEHÅLL

<i>Det finns vissa saker som inte kan sägas</i>	3
FREDRIK STJERNBERG	
<i>Relativism</i>	16
LARS BERGSTRÖM	
<i>Dolda avsikter</i>	38
JOAKIM MOLANDER	
<i>Parodi på moralfilosofi?</i>	55
STAFFAN PETERSSON	
<i>Recensioner</i>	60
HENRIK SVENSSON om Allan Janik <i>Kunskapsbegreppet i praktisk filosofi</i>	
<i>Notiser</i>	64

Filosofisk tidskrift nr 1 1998 årg 19

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

Utkommer med fyra nummer per år. Pris 1998: 160 kr. Lösnr 45 kr

Prenumeration: Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Produktion och annonser: Ulf Jacobsen, 0498-48 48 93

Grafisk form och sättning: Ord och Grafik, Stockholm

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 1998

ISSN 0348-7482

FREDRIK STJERNBERG

Det finns vissa saker som inte kan sägas

FREGE OCH WITTGENSTEIN OM ATT SÄGA OCH ATT VISA

”Vad man icke kan tala om, därom måste man tiga”. Slutparagrafen i Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus* (hädanefter TLP) är förmodligen en av 1900-talets mest citerade filosofiska passager. Redan en ytlig läsning visar att distinktionen mellan att säga och att visa är central i TLP, och den kommer till uttryck på flera olika sätt. Det finns mycket i denna doktrin som är suggestivt, och kanske en hel del som är korrekt, men det är utomordentligt svårt att begripa sig på den – åtminstone i alla de skilda delar som anges av Wittgenstein – och det är lätt att hålla med David Pears, som skriver att det är en förbryllande lära, som presenteras på ett förbryllande sätt (Pears, s 143). I denna artikel skall jag belysa bakgrunden till denna lära, och försöka göra klart hur Wittgenstein kom att överta idéer från Frege, för att sedan generalisera dem, och ta upp dem som centralt tema i sitt arbete. Mot slutet av artikeln skall jag ta upp den allmänna påverkan som möjligen kan ha utgått från den unge Musil och hans debutroman *Den unge Törless' förvillelser*. Syftet med denna artikel är alltså främst filosofihistoriskt – ett försök att reda ut varifrån Wittgenstein kan ha fått sina idéer om den skarpa skillnaden mellan att säga och att visa.

1. Frege

Hos Frege används en distinktion mellan det som kan sägas, och det som kan visas, på flera olika sätt. Hos Frege fanns det alltid en grundmurad misstänksamhet mot det vardagliga språket, men även mot mer exakt syftande språk. Denna misstänksamhet ger i sig inte en distinktion mellan det som kan sägas och det som kan visas; dessa passager ger snarare någonting svagare – det som egentligen intresserar honom kan inte sägas. På flera ställen skriver Frege att orden inte räcker till

för hans syften; att han måste nöja sig med att antyda något, och att han tvingas förlita sig på läsarens goda vilja för att kunna överföra det han har att meddela. Ett exempel på denna inställning är att det som är logiskt enkelt inte låter sig definieras, utan måste antydas ("Föremål och begrepp"). Språket, såsom faktiskt använt av människor, är radikalt bristfälligt, och därför finns det gränser för vad ett studium av språket kan lära oss. I ett brev till Husserl 1906 skriver Frege:

En person som vill lära sig logik ur språket är lik en vuxen, som vill lära sig tänka av ett barn.

Passager som belyser denna misstänksamhet mot språket finns på många håll, från alla perioder i Freges produktion, från den tidiga *Begriffsschrift* till den sena "Tanken":

Om det är en av filosofins uppgifter att bryta ordets herravälde över det mänskliga anden, genom att blottlägga de missuppfattningar, vilka genom användningen av språket nästan oundvikligen uppkommer rörande relationerna mellan begrepp, i det att den befriar tanken från det som endast är knutet till det vanliga språkets uttrycksmedel, med den beskaffenhet det har, så kan min begreppsskrift, utvecklad också för detta syfte, bli ett användbart verktyg för filosofen (*Begriffsschrift*, Förordet, ss XIIff).

Jag befinner mig inte här i mineralogens lyckliga belägenhet, då han visar sina åhörare en bergkristall. Jag kan inte lägga en tanke i händerna på mina läsare, och be dem att betrakta den från alla håll. Jag måste hålla tillgodo med att erbjuda läsaren den osinnliga tanken höljd i en sinnlig, språklig form. Här utgör språkets bildkaraktär en svårighet. Det sinnliga tränger hela tiden in och gör uttrycket bildligt, och därigenom oegentligt. Så uppstår en kamp med språket, och jag tvingas därför att återigen befatta mig med språket, trots att detta egentligen inte är min uppgift här. Förhoppningsvis har jag lyckats göra klart för mina läsare vad jag menar med tankar ("Tanken", fn 4, s 120).

Av detta senare citat ser vi också att Freges övertygelse är att det egentligen inte går att *säga* vad en tanke är; han får hoppas att han har lyckats överföra sitt budskap, trots de hinder som finns. Det skulle

kunna finnas varelser, som inte är tvungna att klä sina tankar i språklig dräkt (se *Posthumous Writings*, s 269). Vi människor är emellertid inte så lyckligt lottade. Det mänskliga språket utvecklades genom att flera olika behov fick göra sig gällande, och behovet av logisk genomsynlighet är bara ett. Vi är tvingade att använda språket för att meddela oss med varandra, och detta ger problem när det gäller att klart inse de sammanhang som finns mellan begrepp, den logiska formen. Ett tydligt exempel på denna inställning finns i den posthumt utgivna "Logik" från någon gång mellan 1879 och 1891 (ibid, s 6). Exakt samma tanke kan man finna hos Wittgenstein i TLP, 4.002:

Det är mänskligt omöjligt att [ur vardagsspråket] omedelbart framdraga språklogiken.

Språket förkläder tankarna. Och närmare bestämt så att man från klädselns yttre form icke kan sluta sig till de påklädda tankarnas form; emedan klädselns yttre form danats enligt helt andra syften än att uppenbara kroppens form.

Det ovanstående är en typ av misstänksamhet mot språket som delas av flera rationalister i filosofins historia; Platon, och kanske Leibniz, kunde gott ha hållit med om mycket. Denna allmänna inställning ger i sig inte någon distinktion mellan att säga och att visa.

Men Frege säger dessutom något starkare, som faktiskt bygger på en distinktion mellan att säga och att visa. Till och med om de – nog så besvärliga – hinder som faktiskt finns kunde undanröjas, så skulle en del saker förbli osägbara. Varje försök att beskriva logikens lagar når en gräns, därför att logikens lagar är vad som behövs för att alls kunna formulera beskrivningen:

Vissa av tänkandets grundsatser angavs redan i förra avsnittet, med syftet att omvandla dem i regler för användningen av våra tecken [Freges logiska språk, *Begreppsskriften*]. Dessa regler, och de lagar, vilkas avbilder de är, kan inte uttryckas i *Begreppsskriften*, därför att de ligger till grund för denna (*Begriffsschrift*, §13, s 25).

Det finns, kunde man kanske säga, ingenstans att stå för att utifrån beskriva logiken, så logiken blir i en mening omöjlig att beskriva. Vad är det då för mening med att alls försöka formulera logikens lagar?

Strax efter den citerade passagen framgår det att en del av poängen med angivandet av logikens lagar skulle vara att man genom denna procedur just kan *visa* genom ett "avledande framställningssätt" ("eine ableitende Darstellungsweise") vilka de logiska grunderna egentligen är. Man kan visa hur alla logikens sanningar kan härledas ur ett mycket litet antal. Därmed skulle detta avledande framställningssätt ge oss bättre kunskap.

En mer specifik distinktion mellan just att säga och att visa är viktig på andra sätt för Frege. I hans "Hästparadox" (se framförallt Freges "Om föremål och begrepp") gör hans ontologi och språkteori att det är *sant* att säga

"Begreppet *häst* är inte ett begrepp"

Bakgrunden till denna överraskande slutsats är Freges försök att ange vad det är som gör att något är en sats, och inte bara en samling ord, en lista. Tidigare försök hade alltid gått ut på att se satser som sammansättningar av ord, men lite tillspetsat kan man säga, att Frege vände på förklaringen – ord är något som kan förekomma i satser; kategorin *sats* blir den primära, och orden får en avledd status. Härmed löste Frege i ett slag flera problem som hade plågat filosofer genom åren, men han fick betala ett visst pris för detta. Han delar upp satser i namn och begreppsuttryck. Egennamn är, som han säger, *mättade*, de kan stå för sig själva. Begreppsuttryck står för begrepp, och de är väsentligen *omättade*, de är inte självständiga uttryck, som kan stå för sig, utan måste uppfyllas av namn. Begreppsuttrycken står för begrepp. I satsen

Kalle är en häst

är "Kalle" ett namn på Kalle, men hur är det med resten av satsen? Det är inte bara "en häst" som är begreppsuttrycket, för i så fall vore vi tillbaks till tanken på satser som listor av ord. Begreppsuttrycket kommer med något som markerar hur det skall mättas och bli en riktig sats, så begreppsuttrycket är

_____ är en häst

Detta är något som står för en omättad entitet, ett begrepp, och inte ett vanligt objekt (det var ju namn som stod för objekt). Men det går till exempel inte att säga att "___är en häst" står för ett begrepp – då skulle vi ju tvingas använda begreppsuttrycket som ett namn, och begrepp är inga objekt. Denna svårighet beror inte bara på ett slarvigt val av uttryck för att tala om begreppen, utan varje försök att tala om begreppen kommer att stranda på att man tvingas använda ett uttryck som är ett namn för att tala om något som inte är ett objekt. Genom att uttryckligen kalla något ett begreppsord, ett predikat, berövar vi det denna egenskap ("Föremål och begrepp", fn 8, s 62). Därför kan man inte säga något om begreppen, men det *visar sig* i konstruktionen av språket hur de fungerar, och det *visar sig* att denna kategori måste erkännas (annars vore vi tillbaks i de ursprungliga problemen med att ange vad det är som gör att något är en sats, och inte en lista med ord). Hästparadoxen innebär alltså att begreppet *häst* inte är ett begrepp, därför att det är ett objekt. Denna paradox gör att redan användningen av ordet "begrepp" är bemängt med problem. Försöken att säga att det finns begrepp leder till problem, som leder till säga/visa-distinktionen.

Ett annat sammanhang där en säga/visa-distinktion kan skönjas är att hans meningsbegrepp är så konstruerat, att vi inte *säger* vad ett uttryck har för mening; vi *visar* dess mening genom att ange dess betydelse. Denna tanke finns, såvitt jag vet, inte explicit framförd hos Frege, utan syns bäst i Freges praxis. Många har ansett det vara ett problem att man inte får veta vad ett uttrycks mening är; det enda vi får är en uppsättning metaforer och mer eller mindre användbara karakteriseringar. Det Frege gör är att tala om vad ett uttryck har för *betydelse*, vilket fungerar som ett sätt att *visa* dess *mening*. Om vi håller fast vid Freges karakterisering av meningen som det sätt på vilket betydelsen är given, så måste betydelsen anges på något särskilt sätt, och det är just detta som är att *visa* meningen – det sätt på vilket betydelsen anges (se Dummett, s 222).

2. Wittgenstein

I TLP intresserade Wittgenstein sig för de mest allmänna dragen i möjligheten att säga något; det som krävs för att något överhuvudtaget skall kunna sägas. Redan i de anteckningar han dikterade för Moore

under deras samvaro i Norge i april 1914 framgår detta intresse, och sambandet mellan detta och säga/visa-distinktionen, tydligt:

För att få fram ett språk, som kan uttrycka eller *säga* allt som (överbudtaget) *kan* sägas, måste detta språk ha vissa egenskaper; och när detta är fallet, så kan det varken i detta eller i *något som helst* språk sägas, att det har dessa (*Schriften*, band I, s 227).

Grundtanken finns redan här, och återkommer gång på gång i TLP. (Jämför tankegången här med den fregeanska, från *Begriffsschrift* § 13, citerad ovan.) När vi har angivit vad som krävs för att säga något överbudtaget, så kommer det som krävs för att gå iland med denna uppgift ändå vara utsagt – det kan inte utsägas (eftersom vi var intresserade av de mest generella dragen i språket, så skulle det inte kunna finnas något mer generellt, eller något på en högre nivå, att säga om det). Det finns inget metaperspektiv, utifrån vilket vi kan uttala oss om grunderna för att säga något. Logiken är därmed transcendental, liksom etiken (6.421). Denna grundtanke, om att gränserna för möjliga språk gör att vissa saker måste visas, men inte kan utsägas, används i flera olika sammanhang i TLP.

Ett påstående visar, men säger inte, vilken mening det har (4.02ff). Det som *kan* visas, det kan inte sägas (4.1212). Modus ponens kan inte uttryckas genom en sats (6.1264). Distinktionen används på ytterligare sätt senare: till det som visas hör verklighetens logiska form (4.121), de logiska relationerna mellan påståenden (4.1211, 6.1201 och 6.1221), tautologier visar världens logiska struktur (6.12ff), gränsen för den empiriska verkligheten visas, men kan inte sägas (5.5561), sanningen i solipsismen, det som solipsisten *menar* (5.62), det mystiska (6.522).

Distinktionen kommer också till uttryck i hans senare verk, men då på andra sätt, som i hans överväganden om vad det är att följa en regel. En bärande tanke i hans resonemang kring regelföljande är att det att följa en regel – till exempel att fortsätta utveckla en talserie korrekt, eller att använda ett språkligt uttryck korrekt – inte kan vara något som är en *tolkning* av regeln: detta skulle leda till en regress, och det skulle inte kunna finnas något sådant som att följa en regel eller att bryta mot den. Frågan om att följa en regel kan inte förstås i termer av något som *sägs*; det måste vara något som *visar sig* i vårt handlande, det sätt på vilket vi (oreflekterat) utvecklar talserien, eller

använder uttryck. Här är tanken från TLP tillbaks: En regel för hur vi skall utveckla ett uttryck kan inte ses som innehållande sin egen projektionsmetod – därför kan det inte utsägas hur regeln skall tillämpas, det måste visas. Även som metafilosofisk tes – se nedan, (ii) – finns ansatser till att bygga på distinktionen mellan att säga och att visa kvar i *Filosofiska undersökningar*.

I stora drag fyller säga/visa-distinktionen tre olika funktioner i TLP:

(i) Inom filosofisk logik. Detta är den ursprungliga distinktionen, den som mest omedelbart övertogs från Frege. Men även hos Wittgenstein förekommer den på flera olika sätt. Eftersom sekundärlitteraturen här är omfattande och svåröverskådlig skall jag nöja mig med några kortare exempel.

Ett, som görs mest i förbifarten, är 6.1264: ”Varje sats i logiken är en i tecken framställd modus ponens. (Och modus ponens kan ej uttryckas genom en sats.)” Här invänder Wedberg i sina kommentarer att det kan den visst det, och skriver ner regeln för modus ponens:

$$\begin{array}{l} p \\ \hline \text{om } p, \text{ så } q \\ q \end{array}$$

Begrep inte Wittgenstein detta? Det Wittgenstein är ute efter är något annat, som inte kan avhjälpas med Wedbergs enkla medel, nämligen ett sätt att hantera Lewis Carrolls paradox med Achilles och sköldpaddan (Carroll [1895/1995]). I korthet är Carrolls problem följande. Achilles skall övertyga den skeptiska sköldpaddan. Achilles har visat p samt $\text{om } p \text{ så } q$. Han har skrivit upp dessa satser i sin anteckningsbok, och de två är ense om att acceptera allt som står i den. Frågan är då om den skeptiska sköldpaddan skall gå med på q . Det vill inte sköldpaddan. Denna anser att Achilles för att bevisa q först måste bevisa sambandet mellan de bevisade satserna och den föregivna slutsatsen: först måste Achilles bevisa $\text{om } p \text{ och om } p \text{ så } q, \text{ så } q$. Han får skriva upp denna sats i sin bok, men vad hjälper det? Nu vill sköldpaddan ha ett acceptabelt skäl för att gå med på att dra slutsatsen q ur det hittills nedskrivna. Sköldpaddan begär en ny sats, nämligen $\text{om } p \text{ och om } p \text{ så } q \text{ och om } p \text{ och om } p \text{ så } q, \text{ så } q$. Kanske håller stackars Achilles fortfarande på med att försöka övertyga sköldpaddan. Det finns några olika sätt att hantera problemet, men huvudpoängen är klar: inget logiskt system kan i *satsform* innehålla allt som rör sys-

temet – slutledningsregler (som *modus ponens*) kan inte formuleras som satser i systemet, utan måste anges på annat sätt, till exempel som regler, ej formulerade som satser i systemet. Här ser vi alltså en begriplig, men svagare version av säga/visa-distinktionen. Även om vi med ord kan ange vad vi vill ha utträttat, så kan inte dessa ord ses som satser inom det system vi arbetar med. Och eftersom Wittgenstein inte var intresserad av sådant som en möjlig hierarki av olika metaspråk, utan av de mest generella och övergripande saker som finns att säga om vad det alls innebär att betyda något, så kommer det inte att finnas någon plats någon annanstans för att i satsform utsäga det som måste sägas.

Ett annat exempel på hur den logikfilosofiska säga/visa-distinktionen används är att en sats *visar* sin mening, och *säger* att något förhåller sig på ett visst sätt (4.022). Tautologier säger ingenting alls; de visar bara, just genom det att de inte säger något, hur verkligheten är beskaffad.

(ii) Den andra funktionen är som en metafilosofisk tes, eller kanske till och med två olika. Den ena är hans sätt att lösa skenbara filosofiska problem: dessa upplöses genom att deras nonsenskaraktär visar sig – de är bara pseudopropositioner, de ger sig ut för att säga något som endast kan visas. Den andra tesen, som hänger samman med den första, är tanken på filosofins plats.

Filosofens uppgift är att avgränsa det tänkbara (det som är i enlighet med logiken) (4.11ff). Detta kan då inte göras genom att säga sådant som ”NNN går inte att säga” – detta skulle ju kräva att vi faktiskt sade det. Därmed blir avgränsningen av det tänkbaras gränser indirekt; det är helt enkelt här som möjligheten att säga något tar slut, men själva gränsen kan inte uttalas, eftersom detta skulle kräva att vi, *per impossibile*, ställde oss på bäge sidor om denna gräns.

Eftersom totaliteten av sanna satser är den totala naturvetenskapen (4.11), och eftersom världen är totaliteten av fakta (öppningsparagraferna), så följer det ju att filosofin inte hör världen till.

När allt som kan sägas har blivit sagt, återstår det som är av egentlig vikt, det etiska och filosofiska (6.41ff om etiken). Men vilken roll kan filosofin då spela? Sådana saker kan inte sägas, utan visar sig. Det som kan sägas är egentligen oviktigt, men ändå måste man ta sig igenom hela katalogen över det som kan sägas för att nå fram till det

viktiga.¹ Därav stegliknelsen i 6.54:

Mina satser förklarar genom att den, som förstår mig, till slut inser dem vara nonsens, när han stigit ut genom dem – på dem – bortom dem. (Han måste så att säga kasta bort stegen, sedan han klättrat upp på den.)

Han måste övervinna dessa satser, då ser han världen riktigt.

Egentligen är denna tanke rätt konstig. Ett väsentligt problem är att vi i de logiska fallen av säga/visa-distinktionen ganska klart kunde se hur vissa begränsningar i språket gjorde att det fanns saker som inte kunde sägas, och det går till och med att utreda om någon har begripit distinktionen. Men varför skulle till exempel etiska påståenden vara nonsens? Vad är det för fel på att säga sådant som ”Man bör inte koka små barn levande”, ”man bör inte hota föreläsare med eldgafflar” (Poppers exempel), eller överhuvudtaget att resonera i moralfrågor? Det finns en ansats till svar i nästa drag hos säga/visa-distinktionen.

(iii) Distinktionen används också som en livsfilosofisk tes, eller kanske en psykologisk. När man väl har kommit till insikt om livets mening, så upptäcker man att det inte finns så mycket att *säga* om denna mening. ”Lösningen på livets problem märker man på att problemet försvinner. (Är icke detta skälet varför människor, för vilka livets mening efter långt tvivel blivit klar, varför dessa då icke kunde säga vari denna mening bestod.)” (6.521)

Detta är en träffande iakttagelse, men något som kanske inte egentligen har så stort behov av de sofistikerade resonemang som föregår användningarna under (i) och (ii) ovan. Detta är en förhållandevis trivial (näja) iakttagelse. Kopplat till Wittgensteins uppfattning om vad som är en riktig fråga, eller vad som är ett riktigt problem, kan denna iakttagelse användas för att avföra diskussioner om etiska spörsmål:

¹ Liknande tankar finns även i *Filosofiska undersökningar*. § 128 lyder: ”Om man ville uppställa *teser* i filosofin skulle det aldrig komma till någon diskussion om dem, eftersom alla skulle vara införstådda med dem”. (Se också §§ 109, 124.) En skillnad här är att man åtminstone nu kan *formulera* filosofiska teser, även om det inte är någon idé att göra detta – man kan inte uppnå något med detta.

Till ett svar, som man icke kan uttala, kan man icke heller uttala frågan.

Gåtan finns icke.

Om en fråga överhuvudtaget kan framställas, så *kan* den också besvaras (6.5).

I sådana fall kan det inte finnas någon diskussion om sådant som livets mening, men skälet är här alltså annorlunda, jämfört med det som anförs i det logiska fallet: personer som har nått fram till insikt har sällan något av intresse att anföra. (Om detta är riktigt, så borde kanske icke-filosoferna vara lyckligare än andra.)

Det citat som återfinns på försättsbladet till TLP, av en för mig i övrigt okänd Kürnberger, måste vara en version av denna tanke:

...och allt man vet, icke bara hört sorla och brusa, kan sägas med tre ord.

Vissa saker som angår oss djupt visar sig vara svåra att formulera, och efter ett tag visar det sig att det knappast är värt besväret att försöka. Detta är ett gammalt tema i filosofihistorien, där Platon är en tidig företrädare för Wittgensteins uppfattning. I hans sjunde brev kan vi läsa:

Jag har förvisso aldrig skrivit om saken [den djupast liggande läran], och inte heller skall jag göra det i framtiden, för det finns inget sätt att uttrycka det i ord som andra studier. Förtrogenhet med det måste snarare komma efter en lång period av verksamma studier av ämnet och nära samverkan, då, plötsligt, likt en eld som startas av en gnista, förståelsen alstras i själen och ger sig själv med ens näring (341d).

Här är det också på sin plats att ta upp den inspiration som Wittgenstein rimligen måste ha fått av Musil och *Den unge Törless' förvillelser*. I detta verk, som utkom 1906 och förmodligen var känt av Wittgenstein, är det just denna typ av osägarhet som spelar en stor roll.² Boken inleds också med ett citat, från Maeterlinck, och detta kunde nästan lika gärna ha fått stå som motto till TLP:

2 Här finns det emellertid olika uppfattningar. McGuinness skriver att Wittgenstein antagligen aldrig läste Musil (McGuinness, s 37).

Så snart vi uttalar något, gör vi det på ett märkligt sätt värdelöst. Vi tror oss ha dykt ned i avgrundens djup, och när vi åter kommer upp till ytan, liknar vattendroppen på vår bleka fingertopp inte längre havet, ur vilket den kom. Felaktigt tror vi oss ha upptäckt en gruva full av fantastiska skatter, och när vi återvänder till dagsljuset, har vi bara fått med oss falska stenar och glasskärvor, och ändå skimrar skatten oförändrat i dunklet.

Mot bokens slut skall huvudpersonen Törless försöka säga något om sitt skändliga handlande, men han finner bara att han egentligen inte har något av intresse att anföra. Det som finns i djupet av hans själ låter sig inte uttryckas i ord.

Tidigare i boken har han samtal med sina kamrater om "gåtan". Sent kommer han dock till insikt om ett och annat, bland annat om att man inte kan behandla den stackars Basini som de har gjort. Han vill inte längre vara med. I uppgörelsen med kamraterna säger Törless: "Nu vet jag inget om gåtor. Allt händer: det är hela visdomen".³ Ställd inför lärarkollegiet skall han förklara sig, men det går inte så bra.

Jag sade, att det här tycktes mig, som om vi inte kunde klara oss med blotta tänkandet, utan att vi behövde en annan, innerligare, säkerhet, som på något sätt tar oss dit. Att vi med tänkandet ensamt inte klarar oss, det kände jag också med Basini.

...

Ja, det finns döda och levande tankar. Det tänkande, som rör sig på den belysta ytan, som hela tiden håller sig till orsakssambandens tråd, behöver inte alltid vara det levande. En tanke, som man kommer fram till på denna väg, förblir likgiltig som en godtycklig man i en kolonn av marscherande soldater. En tanke – den må vara sedan länge framdragen ur vår hjärna, blir levande först i det ögonblick, då något, som inte mer är tänkande, inte mer är logiskt, kommer till den, så att vi känner dess sanning, bortom allt rättfärdigande.

...

3 Jämför detta med TLP 6.5 och 1. Tillsammans blir dessa: "Gåtan finns icke. Världen är allt som är fallet".

Han kunde inte förklara mycket av detta. Men denna ordlöshet kändes härlig, som vissheten hos den befruktade kroppen, som i sitt blod redan känner det tysta draget från framtiden.

Även för Musil blir alltså det som kan sägas i grund och botten oviktigt, eller dött, för att använda hans språkbruk. Det etiska förläggs någon annanstans.

Sammanfattningsvis kan man säga ungefär följande. De olika slagen av osägbarhet som kommer till uttryck hos Wittgenstein skiljer sig verkligen åt. Den logiska osägbarheten är något nytt (i och med Frege) och intressant, och hänger samman med komplexa och centrala problem inom språkfilosofin och logikens grundvalar. Denna logiska osägbarhet är kanske en korrekt teori, och trots att vi här skall ha nått språkets gränser, så går det faktiskt bra att säga (!) vad som krävs för att behärska distinktionen. Inom logiken går det förhållandevis bra att ange *vad* det är som visas, men inte sägs, och det går att ange kriterier för när någon har begripit distinktionen, och kan gå vidare i enlighet med den. De två andra formerna av osägbarhet är mer problematiska. Det verkar som om den djupast liggande motiveringen för tanken på osägbarhet som metafilosofisk princip är den livsåskådningsmässiga osägbarheten; annars finns det inte så starka skäl för att acceptera att filosofiska utsagor överhuvudtaget skulle vara osägbara. Denna etiska, livsåskådningsmässiga osägbarhet har mycket gamla rötter i filosofins historia, och här sällar sig Wittgenstein (och Musil) till en lång tradition. Har de rätt i detta? Ja, det visar sig vara svårt att bedöma: de som anser sig göra rätt i att ansluta sig till denna tradition kan ju knappast säga särskilt mycket för att motivera sin position, och de som anser att tanken är felaktig kan knappast få särskilt intressanta reaktioner som svar på invändningar. Någon egentlig diskussion lär därför aldrig komma till stånd. I amerikanska deckare brukar sådana situationer kallas "a Mexican stalemate".⁴

4 Uttrycket tycks komma från krogslagsmål, och syftar på situationer där inga egentliga slagsmål kan fortsätta. Denna artikel bygger på ett föredrag hållet vid Humanistdagarna i Lund, april 1996, och jag vill passa på att tacka Wlodek Rabinowicz och Hans-Jörgen Ulfstedt för kommentarer till en tidigare version.

Litteratur

- CARROLL, L, "What the Tortoise Said to Achilles", *Mind* 1895, omtryckt i *Mind*, 1995
- DUMMETT, M, *Frege: Philosophy of Language*, London 1973
- FREGE, G, *Begriffsschrift*, Hildesheim 1964 (1:a upplaga Halle 1879)
- FRÉGE, G, *Posthumous Writings*, Oxford 1979
- FREGE, G, "Tanken", i *Frege* [1995]
- FREGE, G, *Skrifter i urval*, Stockholm 1995
- FREGE, G, *Briefwechsel*, Hamburg 1980, utgiven av G Gabriel, F Kambartel och Chr Thiel
- MCGUINNESS, B F, *Wittgenstein: A Life*, London 1988
- MUSIL, R, *Die Verwirrungen des Zöglings Törless (Den unge Törless' förvillelser)*, Wien 1906
- PEARS, D, *The False Prison*, Oxford 1987
- WITTGENSTEIN, L, *Filosofiska undersökningar*, sv övers A Wedberg, Stockholm 1978
- WITTGENSTEIN, L, *Schriften*, vol. I, Frankfurt 1980
- WITTGENSTEIN, L, *Tractatus Logico-Philosophicus*, sv övers A Wedberg, Stockholm 1992.

LARS BERGSTRÖM

Relativism

Med "relativism" menar man – grovt uttryckt – att det inte finns någon allmängiltig, objektiv kunskap, utan att all kunskap uppstår utifrån något begränsat perspektiv och därmed endast kan vara giltig relativt till detta perspektiv. Olika sociala grupper och klasser, liksom olika kulturer och historiska epoker, har i allmänhet olika perspektiv på tillvaron eller olika tänkesätt, och därför har de också olika kunskap. När olika kulturers kunskaper kommer i konflikt eller dramatiskt skiljer sig åt – vilket de ofta tycks göra – så behöver detta inte betyda att det är något fel på någon av dessa kunskaper. Det finns ingen universell måttstock med vars hjälp man kan avgöra vem som har rätt och vem som har fel, ingen objektiv sanning. Vad som är fel för den ene kan mycket väl vara rätt för den andre. Kunskap har så att säga endast "lokal" giltighet.

Relativismen strider mot den kunskapsuppfattning som särskilt framfördes under upplysningen och som sedan dess varit den dominerande, kanske framför allt inom naturvetenskap, men också inom många andra områden av mänskligt tänkande. Upplysningens kunskapssyn innebär att det mänskliga förnuftet alltid och överallt är detsamma, även om det kanske har hunnit olika långt i sin kunskapsuppbyggnad under olika epoker och inom olika geografiska områden. Det finns gott om exempel på okunnighet och vidskepelse i mänsklighetens historia. Utvecklingen går emellertid framåt, och den mänskliga kunskapen ökar och blir alltmer sofistikerad. Vidskepelse, irrläror och kunskapsluckor elimineras kontinuerligt. Vi lär oss mer och mer om hur verkligheten är beskaffad, och det vi lär oss är sant (eller nästan sant) i absolut mening, inte bara relativt till vissa perspektiv eller vissa lokala tänkesätt. Vår kunskap är objektiv. Visserligen är nog en del av det vi tror oss veta i själva verket falskt, vilket troligen kommer att

visa sig i framtiden. Men även om det är falskt, så är det falskt i objektiv mening. Och det som verkligen är sant är också sant i objektiv mening. ("Objektiv" betyder här ungefär "oberoende av mänskligt tänkande och oberoende av speciella perspektiv eller utgångspunkter".)

Den uppfattning om kunskap som formulerades av upplysningsfilosoferna under 1600- och 1700-talen är nog också den som folk i allmänhet har i våra dagar. Till "folk i allmänhet" räknar jag då inte akademiker och andra kulturarbetare – som kan ha alla möjliga egendomliga åsikter – men däremot även politiker. Det är en vanlig uppfattning bland politiker att utbildning är viktig. Universitet och andra forskningsorganisationer skall utveckla ny kunskap, som sedan skall spridas till befolkningen i övrigt, på det att den ekonomiska och sociala utvecklingen skall gå åt rätt håll. Just så tänkte man också under upplysningen. Och det är klart att den nya "kunskap" det då är fråga om skall vara verklig, objektiv kunskap. Den skall vara sann och därmed möjliggöra tekniska och sociala framsteg. Kunskap som bara är sann relativt till ett visst perspektiv, men kanske samtidigt falsk relativt till något annat perspektiv, kan knappast läggas till grund för ett framgångsrikt handlande. Frågan är om sådan relativ kunskap överhuvud taget är värd att kallas "kunskap".

Den moderna relativismen uppstod som en reaktion mot upplysningens kunskapssyn. Relativistiska ansatser fanns visserligen redan under antiken, men i modern tid är relativismen framför allt en uppfinning av den tyska romantiken och av den filosofi som då utvecklades (se t ex Gardiner 1981). I våra dagar omhuldas den inom flera humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnen. Den har särskilt haft genomslag inom vissa former av postmodernism och genusteori. Det anses ofta att relativismen får stöd av upptäckter som gjorts inom historia, antropologi, vetenskapsteori och kunskaps sociologi. Särskilt viktig är här den amerikanske vetenskapshistorikern Thomas Kuhn, vars bok om vetenskapliga revolutioner (1962) har varit mycket inflytelserik.

1. Olika former av relativism

Man brukar skilja mellan moralisk, kulturell och kognitiv relativism. *Moralisk* relativism innebär ungefär att olika samhällen och kulturer har olika moralregler och att giltigheten av sådana regler är begränsad till det samhälle där de är socialt förankrade (för en närmare dis-

kussion, se Bergström 1990). *Kulturrelativism* innefattar moralisk relativism, men innehåller dessutom normen att olika kulturer inte har rätt att kritisera eller undergräva varandras normer och värderingar. *Kognitiv* relativism innebär att kunskap är relativ. Det är kognitiv relativism jag här intresserar mig för.

Som exempel på hur den kognitiva relativismen kan uppfattas idag skall jag utgå från en artikel om relativism, skriven av idéhistorikern Bosse Holmqvist (1994). Mitt intryck är att Holmqvists uppfattning ingalunda är ovanlig bland svenska humanister och samhällsvetare. Ibland har jag inbillat mig att det är den dominerande uppfattningen i dessa kretsar, men det är troligen en överdrift. Upplysningens kunskapssyn har säkert också många anhängare. Men särskilt hos doktorander i humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnen har jag ofta under de senaste decennierna stött på relativistiska uppfattningar (eller åtminstone uttryckssätt som pekar i relativistisk riktning).

Holmqvist utgår från att vårt tänkande påverkas av vår kulturella miljö. Detta är såvitt jag förstår helt okontroversiellt. Ingen skulle väl förneka att t ex historiker i Stockholm 1995 tänker i andra banor än fysiker i Paris 1915 eller sociologer i Göteborg 1968 eller teologer i Oxford 1950. Forskare som tillhör olika kulturmiljöer intresserar sig för olika problem, läser och diskuterar olika böcker och konstruerar helt olika teorier. Holmqvist skriver:

Varje subjekt ingår i en eller flera sociala kontexter, en historisk situation, ett givet samhälle med för detta karakteristiska frågor, liksom i en specifik disciplin och i dess traditioner – och kunskapen formas därefter. All kunskap är därför en kontextbunden konstruktion (s 106).

Det är möjligt att detta inte är avsett att betyda något annat än att vårt tänkande påverkas av vår kulturella miljö. I så fall är det som sagt okontroversiellt. Troligen menar dock Holmqvist något mer – och något mer spännande – med sin slutsats att ”all kunskap är en kontextbunden konstruktion”. Men *om* det betyder något mer, så blir det därmed också tvivelaktigt om slutsatsen verkligen följer från premissen.

Frågan är alltså vad Holmqvist menar med att ”all kunskap är kontextbunden konstruktion”. I själva verket tycks han ansluta sig till en uppfattning som (i viktiga avseenden) liknar den som Thomas Kuhn framfört. Holmqvist skriver:

Den vetenskapsteoretiska och -historiska utvecklingen sedan Kuhns genombrott har således inneburit att varje tanke på en universell och neutral kunskap övergivits. All kunskap liksom alla kriterier för kunskap är relativa – i den meningen att de måste relateras till en given tid och plats (s 106).

För att förstå denna tes – dvs att all kunskap ”måste relateras till en given tid och plats” – är det lämpligt att utgå från den klassiska uppfattningen om vad *kunskap* är. Alla våra föreställningar om verkligheten utgör inte kunskap. Felaktiga föreställningar och fria fantasier förekommer t ex – och de är något annat än kunskap. Traditionellt tänker man sig att de av våra föreställningar som utgör kunskap måste vara *sanna* och *välgrundade*. Om de är sanna men inte välgrundade, så är de inte kunskap. Och om de är välgrundade men inte sanna, så är de inte heller kunskap. Emellertid skulle man nu kunna hävda att vad som är välgrundat bestäms av vissa *kriterier*. Vi har vissa idéer om vad det är som *gör* en föreställning välgrundad. (Troligen är det detta som Holmqvist syftar på när han talar om ”kriterierna för kunskap”.) Vidare skulle man kunna hävda att dessa kriterier varierar från den ena kulturmiljön till den andra. Det är väl – åtminstone bland annat – detta som Holmqvist menar med att även kriterierna ”måste relateras till en given tid och plats”.

Men vad betyder det egentligen att kriterierna för kunskap ”måste relateras till en given tid och plats”? Man måste här skilja mellan åtminstone två olika tolkningar. (1) Enligt den första är tanken den, att olika kriterier är allmänt accepterade vid olika tider och på olika platser. Det finns alltså inga kriterier för kunskap som överallt och alltid *accepteras* som giltiga (eller riktiga eller förnuftiga). (2) Enligt den andra tolkningen är tanken den, att inga kriterier för kunskap överallt och alltid *är* giltiga (riktiga, förnuftiga). Distinktionen mellan (1) och (2) är viktig. Min gissning är dock att Holmqvist ansluter sig till både (1) och (2).

På grundval av vad jag hittills har sagt är det lätt att inse att man kan skilja mellan tre helt olika relativistiska teser. De tre teserna är följande:

Kunskapssociologisk relativism:

De föreställningar vi har bestäms (orsakas, påverkas) av vår kulturmiljö.

Epistemisk relativism:

Rationaliteten hos våra föreställningar är relativ till vår kulturmiljö.

Ontologisk relativism:

Sanningen hos våra föreställningar är relativ till vår kulturmiljö.

Med "rationaliteten" hos våra föreställningar menar jag deras (eventuella) egenskap att vara välgrundade, att i tillräckligt hög grad vara baserade på bevis eller goda argument för att kunna utgöra kunskap.

Enligt min uppfattning är Holmqvists artikel representativ för många diskussioner av relativism just därigenom att den inte klart skiljer mellan dessa tre former av relativism. Det verkar emellertid som om han ansluter sig till alla tre. De första två är nog också förhållandevis okontroversiella – åtminstone under vissa tolkningar – men den tredje, den ontologiska relativismen, är en betydligt djävare tes. Att Holmqvist även accepterar den antyds exempelvis av hans påstående att naturvetenskapens "anspråk på att vara objektiv och besitta universell giltighet har alltmer ifrågasatts. Dess sanning har relativiserats" (s 105).

Jag skall nu diskutera de tre olika formerna av relativism i tur och ordning.

2. Kunskapssociologisk relativism

Man kan tänka sig flera olika former av kunskapssociologisk relativism, beroende på i vilken grad och på vilket sätt man vill hävda att våra föreställningar bestäms av vår kulturella och sociala miljö. Låt oss ta Holmqvists egen artikel som exempel. Menar han att den *helt och hållet*, i varje detalj, är en produkt av hans intellektuella omgivning och sociala bakgrund? Har han inte själv bidragit med någonting alls – utöver att skriva ut det hela på sin dator? Det menar han säkerligen inte. Även om han inte säger det, så anser han nog att den enskilde individen har en viss frihet att komma med egna uppslag och idéer, även om dessa kan vara främmande för eller till och med strida mot dominerande uppfattningar inom individens omgivning.

Om den kulturella omgivningens makt över individens tänkande vore total, så vore det också svårt att förklara förekomsten av oenighet inom en och samma kultur. Det är ju inte så sällsynt att olika individer som tillhör samma kulturella och intellektuella miljö ändå har helt olika uppfattningar i viktiga frågor. På en och samma universitetsinsti-

tution kan det ju finnas olika individer med i stort sett samma utbildning och likartad social bakgrund som i vissa avseenden har diametralt motsatta ståndpunkter. Jag skulle t ex inte bli förvånad om det på den idéhistoriska institutionen vid Stockholms universitet, där Holmqvist är anställd, finns personer som inte delar hans relativistiska åsikter.

Ibland förekommer också föreställningen att den enskilde forskaren kan *välja* att ansluta sig till det ena eller andra teoretiska perspektivet eller "paradigmet" för att använda Kuhns term. Denna föreställning om ett fritt val mellan perspektiv dyker ibland upp i samband med den kunskaps sociologiska tesen, men när allt kommer omkring kan jag inte se annat än att de strider mot varandra, eller att det åtminstone råder en uppenbar spänning mellan dem.

Frågan är alltså *i vilken grad* en persons tänkande bestäms av vederbörandes kulturella miljö. För min del tror jag att detta kan variera rätt mycket från person till person. Somliga är helt enkelt mer originella och självständiga än andra. (Man kan också lägga märke till att originalitet är en egenskap som värdesätts högt inom forskning, åtminstone i vissa forskningsmiljöer och alltid inom vissa gränser.) Det är klart att många element i en persons tänkande – t ex språk och begreppsapparat, grundläggande världsbild, moraliska föreställningar, idéer om vad som är intressanta problem, allmänna historiska kunskaper och diverse förutfattade meningar – är sådant som han eller hon bara övertagit från sin omgivning. Men det hindrar inte att personen själv kan bidra med vissa idéer och delvis också kritisera dominerande uppfattningar i omgivningen. Sådant finns det många exempel på.

I själva verket tror jag att Holmqvist skulle gå med på att det finns *två* sätt på vilka den kunskaps sociologiska relativismen är begränsad. Dels har alltså den enskilda individen en viss frihet att gå emot sin kulturella omgivning. Men dels menar Holmqvist också att det finns en "yttrevärld" som sätter gränser för vilka kunskaper som kan produceras inom en given kultur. Han skriver:

Den sociala bestämningen [av kunskapen] kan inte vara total eller allena rådande, även om den aldrig är eliminerbar. De vetenskapsteoretiker som diskuteras här [dvs relativister av olika slag] ifrågasätter inte, oavsett hur starkt de betonar den socio-historiska bestämningen och dess ofrånkomlighet, existensen av en yttrevärld som sätter gränser eller gör motstånd, vilket innebär att inte vilken

syn som helst är rimlig. Det bör dock betonas att dessa gränser och detta motstånd aldrig kommer till uttryck annat än via socio-historiska förmedlingar. Att erkänna förekomsten av en gränssättande yttervärld är inte liktydigt med möjligheten av en neutral empirisk kunskap (s 108).

Det finns väl inte så mycket att invända mot detta. Men av den sista meningen får man intrycket att Holmqvist inte tror att det kan finnas någon neutral empirisk kunskap. Detta är förstås mer kontroversiellt, och det skall jag återkomma till i avsnitt 6 nedan.

Den kunskapssociologiska relativismen är rätt trivial. Att vårt tänkande i *viss* utsträckning bestäms av vår kulturella miljö skulle säkert alla hålla med om. Frågan är i *vilken* utsträckning detta sker – och om detta har något samband med epistemisk eller ontologisk relativism.

3. Epistemisk relativism

Den epistemiska, eller kunskapsteoretiska relativismen innebär alltså att rationaliteten hos våra föreställningar är relativ till vår kulturmiljö. Vad som är en rationell (välgrundad) uppfattning i en kulturmiljö kan vara en irrationell villfarelse i en annan. Detta kan låta rätt rimligt. Exempelvis skulle vi väl säga att det var rationellt av folk på stenåldern att tro att jorden är platt, vilket däremot skulle vara irrationellt i dagens Sverige. Men vad är det som förklarar denna skillnad?

Generellt kan man säga att en persons uppfattning i en viss fråga är rationell om den *passar väl ihop med* – och därmed får starkt stöd av – vad personen i fråga tror för övrigt. Härav följer förstås att det kan vara rationellt av en person att tro något som det skulle vara irrationellt av en annan person att tro. Skälet är att deras totala system av övertygelser kan skilja sig på tillräckligt drastiska sätt i andra avseenden. Häri ligger förstås, om man så vill, en sorts relativism. Men den är helt oförarglig. Det behöver ju inte råda någon som helst oenighet mellan olika bedömare om vad som är rationellt, sålänge det man bedömer är en uppfattnings rationalitet i kontexten av innehavarens övriga uppfattningar.

En mer allvarlig form av epistemisk relativism tycks emellertid kunna uppstå om det inom olika kulturmiljöer råder, eller har rått, olika åsikter om under vilka betingelser en mängd av uppfattningar "passar väl ihop". Det är troligen (bland annat) detta Holmqvist syftar

på när han säger att ”alla kriterier för kunskap är relativa – i den meningen att de måste relateras till en given tid och plats”. Hos Kuhn finns också tanken att kriterierna på vad som är en rationell eller välgrundad uppfattning varierar från ett paradigm till ett annat.

Låt oss illustrera detta med hjälp av ett historiskt exempel, som ibland har figurerat i diskussioner om relativism (jfr t ex Taylor 1982). Ett vetenskapligt resonemang, som förekom i början av 1600-talet, gick något förenklat ut på att det endast kan finnas sju planeter eftersom det finns just sju ”fönster” i djurens huvuden (två ögon, två näsborrar, två öron och en mun). Är detta ett bra argument? Gör det uppfattningen att det endast kan finnas sju planeter välgrundad och rationell? I början av 1600-talet ansågs argumentet uppenbarligen rationellt, men i våra dagar verkar det väl närmast vrickat. Kanske måste man därför dra slutsatsen att kriterierna på rationalitet varierar från en tid och plats till en annan.

Emellertid är ju argumentet fullt rimligt, även ur vår synpunkt, om man betänker att folk i början av 1600-talet var övertygade om att det finns en parallellitet och harmoni mellan makrokosmos och mikrokosmos, beroende på att Gud hade skapat världen så att samma principer gällde på bägge nivåerna. (Detta antyds av Taylor och har ännu tydligare framförts av Newton-Smith 1982.) Denna övertygelse om en harmoni mellan det stora (makrokosmos) och det lilla (mikrokosmos) hade dessutom säkerligen stöd av en mängd iakttagelser. Man kan ju alltid hitta likheter mellan två företeelser vilka som helst, alltså även mellan makrokosmos och mikrokosmos. Uppfattningen att det endast kan finnas sju planeter tycks alltså, även enligt en modern bedömning, ”passa väl ihop med” övriga uppfattningar, som folk på den tiden hade.

Vad skall man säga om detta exempel? Skall man säga (i relativistisk anda) att uppfattningen om att det endast finns sju planeter var välgrundad enligt dåtidens rationalitetskriterier, men inte enligt våra? Eller skall man säga att den var välgrundad även enligt våra nuvarande rationalitetskriterier, som ju faktiskt inte kräver något annat än att ens totala mängd uppfattningar skall passa väl ihop? Eller skall man säga att uppfattningen inte ens var välgrundad enligt dåtida rationalitetskriterier – t ex därför att den baserades på ett antagande, om harmoni mellan kosmos och mikrokosmos, som i sin tur inte var välgrundat, trots att man då *trodde* att det var välgrundat? Eller skall man säga

(som Newton-Smith) att den inte var välgrundad – eftersom den baserades på ett *falskt* antagande – men att den ändå framstår som fullt begriplig för oss, när vi sätter in den i dess kontext av samtida föreställningar?

Delvis är nog detta en fråga om ord. Skillnaden mellan de fyra alternativen är kanske inte så stor i sak. Men för egen del skulle jag vilja säga att uppfattningen att det endast kan finnas sju planeter var någorlunda välgrundad (i absolut, icke-relativ mening) på sin tid, men att den inte var lika välgrundad som vår nuvarande uppfattning att det finns nio planeter. Att vår uppfattning är mer välgrundad beror inte på att vi skulle ha andra och bättre ”rationalitetskriterier”, utan på att vår totala världsbild är mer utvecklad, mer nyanserad, mer innehållsrik, och i mycket högre grad kritiskt granskad och testad. Såvitt jag förstår skulle Kuhn hålla med om detta. Visserligen skulle han kanske säga att våra vetenskapliga teorier inte ligger närmare ”sanningen” än Aristoteles världsbild, men det hindrar inte att han anser att vetenskapen gått framåt sedan Aristoteles tid, och att våra teorier är bättre än sina föregångare (se t ex Kuhn 1970, ss 264–5).

Jag tror också att den rationalitet som det är fråga om i dessa sammanhang helt enkelt är en förmåga att inse när olika uppfattningar passar ihop och när de inte gör det – samt en strävan att få sina egna uppfattningar att passa ihop. Jag tror att denna rationalitet är i stort sett densamma i alla kulturmiljöer. Detta är inte så mycket en upptäckt man kan göra när man studerar olika kulturer, utan snarare en *förut-sättning* som man måste utgå från för att alls ha en chans att förstå andra kulturer och andra människor. I modern tolkningsteori, och särskilt kanske hos filosofen Donald Davidson, är detta en central tanke (se t ex Davidson 1974).

Vad som skiljer olika kulturer är alltså inte att deras medlemmar är rationella på olika sätt, utan bara att de har delvis olika uppfattningar om verkligheten. Detta är ju ingen nyhet, och det är säkert något som skulle accepteras av alla icke-relativister.

Men kanske skulle man kunna hävda att olika kulturer också skiljer sig därigenom att de innehåller olika *värderingar* – och alltså inte bara olika uppfattningar om verkligheten – och att detta trots allt kan ge upphov till en sorts epistemisk relativism. I nästa avsnitt skall jag diskutera denna möjlighet.

4. Värderingsskillnader och epistemisk relativism

Tanken att värderingsskillnader kan ge upphov till epistemisk relativism framförs exempelvis i en uppsats av Hartry Field (1982). Jag skulle tro att Field uttrycker en ståndpunkt som mer eller mindre explicit finns hos många epistemiska relativister, men Field uttrycker den på ett tydligare sätt än vad som är vanligt.

Field utgår från att man kan skilja mellan fakta och värden (även om inte varje utsaga är rent faktuell eller rent värderande). Han anser vidare att faktaomdömen är sanna eller falska i absolut (dvs icke relativ) mening, men att värdeomdömen är varken sanna eller falska.

Värdeomdömen inkluderar bland annat epistemiska värdeomdömen. Att hävda att en viss uppfattning eller teori är välgrundad är att fälla ett värdeomdöme. Sådana omdömen kan alltså inte vara sanna, enligt Field. Däremot kan det vara sant att en viss uppfattning är välgrundad enligt ett visst evidens-system. Ett evidens-system består av en uppsättning regler som anger under vilka omständigheter man bör (eller får) acceptera en given uppfattning. En uppfattning U är välgrundad relativt till ett evidens-system E under omständigheterna O om reglerna i E påbjuder eller tillåter att man tror på U under omständigheterna O. (Ett evidens-system är såvitt jag förstår detsamma som vad man ofta kallar "rationalitetskriterier", "regler för teorival", "metodregler", "epistemiska värdeprinciper", "vetenskapsaxiologi", och liknande.) Field menar vidare att olika evidens-system kan vara förhärskande inom olika kulturer.

Man får ibland intrycket att Fields relativism går ut på att man inte kan säga att en uppfattning är välgrundad, punkt och slut, utan att man alltid måste säga att den är välgrundad relativt till något visst evidens-system (jfr s 563). Men detta kan knappast stämma, ty evidens-systemen kan väl just anses innehålla regler som säger att en uppfattning är välgrundad om vissa omständigheter föreligger. (Det är väl i stort sett detsamma som att uppfattningen bör eller får accepteras under vissa omständigheter.) Reglerna säger inte att en uppfattning är välgrundad-relativt-till-ett-visst-evidens-system under vissa omständigheter. Omdömen av det sistnämnda slaget är sanna eller falska, men reglerna i ett evidens-system är varken sanna eller falska. De är en sorts värdeomdömen.

Det finns ingen anledning att betvivla att föreställningar i stil med

det Field kallar evidens-system verkligen förekommer – även om de i praktiken nog sällan är särskilt explicit formulerade, och även om de explicita formuleringar som förekommer (hos t ex filosofer, vetenskaps-teoretiker och forskare inom andra discipliner) nog sällan gör anspråk på att vara fullständiga (se t ex Bergström 1996). Det verkar också fullt möjligt att olika personer och olika kulturer har olika evidens-system, även om de delvis kan överlappa varandra. Men visar detta att man måste acceptera epistemisk relativism? Jag tror inte det.

Det är nämligen inte alls så klart att olikheterna mellan olika kulturer i fråga om epistemiska värderingar är *fundamental*. Kanske beror de till största delen på olika uppfattningar om verklighetens beskaffenhet. Kanske skulle man från olika kulturer faktiskt kunna bli överens om vilka teorier som är välgrundade om man blev överens om vilka teorier som är sanna. I så fall skulle olikheterna i fråga om epistemiska värderingar inte vara fundamental. Den epistemiska relativismen skulle då bara kunna försvaras som en konsekvens av den ontologiska relativismen – vilket inte är en möjlig utväg för Field, som ju förkastar den ontologiska relativismen.

Det verkar rimligt att anta att många evidens-regler förutsätter att verkligheten är beskaffad på ett visst sätt. En vanlig regel är t ex den som säger att man bör tro på en teori, under i övrigt likartade förhållanden, om den överensstämmer med empiriska iakttagelser. (Kuhn uppfattar detta snarare som ett värdeomdöme: Det är en önskvärd egenskap hos teorier att de överensstämmer med empiriska iakttagelser.) Men denna empiristiska regel eller värdering är naturligtvis bara rimlig under förutsättning att empiriska iakttagelser i allmänhet är sanna. Detta är också precis vad empirister tror – åtminstone i fråga om empiriska iakttagelser som har förhållandevis litet teoretiskt innehåll och som är reliabla i den meningen att de kan upprepas av andra. Den empiristiska evidens-regeln är alltså sekundär i förhållande till empiristernas teori om verkligheten. Det finns ingen anledning att acceptera regeln om man inte accepterar teorin. På liknande sätt måste exempelvis en regel som säger att man bör tro på vad som sägs i de viktigaste alkemistiska urkunderna (jfr t ex Newton-Smith 1988) anses vara sekundär till teorin att det som sägs i dessa urkunder är sant. Eftersom många epistemiska regler eller värderingar på detta sätt är sekundära, så kan man inte gärna godta den relativistiska värderingen att alla evidens-system är lika bra. Ty de evidens-system som förut-

sätter falska teorier kan förkastas av just detta skäl.

Field är själv inne på något liknande. Han påpekar att olika evidens-system kan ha olika faktiska egenskaper, som vi värdesätter i olika grad. Ett evidens-system kan t ex vara tillförlitligt i den meningen att användandet av det i hög grad leder oss till sanna uppfattningar. Detta kan vara ett skäl att acceptera systemet. Mot detta invänder Harvey Siegel (1987, s 28) att ett sådant resonemang förutsätter en värdering – nämligen att tillförlitlighet är bra – och värderingar kan ju enligt Field varken vara sanna eller falska. Men detta är ingen bra invändning, ty återigen finns det ju ingen anledning att anta att alla värderingar skulle vara lika bra. Tvärtom skulle väl de allra flesta hålla med om att en positiv värdering av tillförlitlighet (hos evidens-system) är mycket bättre än en positiv värdering av otillförlitlighet. Det är också en värdering som bättre passar ihop med vad vi för övrigt anser, och därmed är den mer välgrundad. Dessutom är den, såvitt jag förstår, ett exempel på värderingar av det slag som vi enligt Davidson måste tillskriva andra för att överhuvud taget ha en chans att förstå vad de säger och varför de betar sig som de gör.

I själva verket tror jag alltså att mer *fundamentala* epistemiska värderingar och evidens-system är ganska likartade från den ena kulturen till den andra. De evidens-regler som endast har lokal acceptans är huvudsakligen de som är sekundära till teorier om verkligheten som är speciella för den kultur där reglerna accepteras. Åtminstone gäller detta för kulturer som skulle kunna kallas vetenskapliga. Såvitt jag vet har varken vetenskapshistoriker eller vetenskapssociologer vederlagt detta antagande. Tvärtom stämmer det bra överens med vad t ex Kuhn anser. Han har hävdad att vissa fundamentala epistemiska värden (som empirisk framgång, enkelhet, konsistens, stor räckvidd, och fruktbarhet) är gemensamma för i stort sett alla vetenskapliga kulturer. Att sedan mer speciella metodologiska regler kan variera kan ju bero på att man inom de olika kulturerna har olika uppfattningar om faktiska förhållanden.

Men däremot kan man nog förvänta sig att den närmare tolkningen av dessa fundamentala epistemiska värden, liksom deras relativa vikt, kan variera från kultur till kultur – liksom även inom en och samma kultur. Leder en sådan variation med nödvändighet till epistemisk relativism? Det beror på hur den epistemiska relativismen närmare bestämt skall tolkas. Vi har hittills sagt att den innebär att rationalite-

ten hos våra föreställningar är relativ till vår kulturmiljö. Denna formulering är emellertid ganska tånjbar. Den antyder att det finns skillnader mellan olika kulturer, men den säger ingenting om *hur stora* dessa skillnader är. Här kan vi alltså skilja mellan många olika grader av relativism. Det är rimligt att tänka sig att graden av relativism bland annat beror på hur stor del av värderingsskillnaderna som är fundamentala, men också på hur ofta dessa skillnader ger utslag i praktiken, dvs när det gäller att avgöra om en given uppfattning är välgrundad. Olika evidens-system behöver ju inte ge olika utslag särskilt ofta.

Epistemiska relativister säger sällan eller aldrig något mer bestämt om vilken grad av relativism de anser anser föreligga. Det gör det svårt att bedöma deras tes. Men att man måste räkna med *någon* grad av epistemisk relativism är nog ganska okontroversiellt.

Det finns ytterligare ett problem med den epistemiska relativismen. Vi kan nämligen konstatera att den historiska och sociologiska evidens som eventuellt finns för epistemiska värderingsskillnader mellan olika kulturer enligt den epistemiska relativismen själv inte på något entydigt sätt kan stödja den epistemiska relativismen. Enligt den epistemiska relativismen är ju den epistemiska relativismen – som alla andra teorier – välgrundad relativt till vissa epistemiska värderingar, men inte relativt till andra. Har den som tror detta någon anledning att acceptera den epistemiska relativismen? Även om den epistemiska relativismen skulle vara välgrundad enligt de epistemiska värderingar som råder i *vår* kultur – vilket kan betvivlas – så är den kanske inte välgrundad enligt värderingarna i de flesta andra kulturer. Bör vi då följa de gängse värderingarna i vår kultur? Eller bör vi försöka ändra dem? Inte heller detta brukar epistemiska relativister säga något om.

5. *Ontologisk relativism*

Den ontologiska relativismen innebär att det inte finns någon absolut (dvs icke relativ) sanning. All sanning är relativ till kulturmiljö (eller till paradigm eller begreppssystem eller tid och plats eller perspektiv eller något liknande). Detta är något annat än att det som *anses* vara sant inom en kulturmiljö mycket väl kan *anses* vara falskt inom en annan kulturmiljö. Det är ju föga uppseendeväckande. Men att själva *sanningen* är relativ är betydligt allvarigare.

Naturligtvis finns det sådant som är sant vid vissa tider och platser

men falskt vid andra. Påståendet att solen skiner är t ex på många platser sant mitt på dagen men falskt mitt i natten. Påståendet att allmänna riksdagsval äger rum vart fjärde år är för närvarande sant i Sverige, men det var falskt i Kina på 1300-talet. Detta har ingenting med ontologisk relativism att göra.

Låt oss bortse från variationer av detta triviala slag. En annan sorts variation är också irrelevant i sammanhanget, nämligen den som beror på att en och samma språkliga sats kan tolkas på olika sätt av olika personer. Satsen ”Det råder demokrati i Ryssland år 1996” kan t ex tolkas på olika sätt av olika personer (alldeles oavsett om dessa tillhör olika kulturer), och då är det ju inte det minsta konstigt att den kan vara sann med vissa tolkningar och falsk med andra. Detta är helt okontroversiellt och har heller ingenting med ontologisk relativism att göra. Ty det är ju förenligt med att det finns en absolut sanning, och att det för varje given tolkning gäller att satsen, med denna tolkning, antingen är sann eller falsk i absolut mening.

En intressant variant av ontologisk relativism måste snarare innebära att någorlunda entydiga satser, eller uppfattningar, kan vara sanna i en kultur och falska, eller varken sanna eller falska, i en annan kultur. Ett exempel kunde kanske vara uppfattningen att jorden är platt. En absolutist skulle säga att denna uppfattning helt enkelt är falsk (alltid och överallt), men en relativist kunde kanske hävda att den visserligen är falsk för t ex européer på 1900-talet, men att den är sann för vissa andra kulturer, t ex för de nordiska vikingarna eller för någon nutida kultur i Indonesien. Observera att en relativist inte måste anse detta. Enligt en intressant ontologisk relativism kan det mycket väl vara så att vikingarna ansåg att jorden är platt men att det samtidigt var falskt för vikingarna att jorden är platt. Vi bör inte utgå från att allt som allmänt *anses* vara sant i en kultur också *är* sant för den kulturen. Ty om allt som X anser redan därigenom skulle vara sant för X, så kan man lika gärna slopa talet om sanning och i stället bara tala om vad folk anser (jfr Swoyer 1982, s 94–96).

Men vad kan det *betyda* att en viss uppfattning är sann-för-X (där X alltså står för en kultur, ett begreppssystem, en social grupp, ett perspektiv eller liknande) – om det nu inte betyder att man inom X allmänt har denna uppfattning? Relativister brukar sällan förklara detta. Swoyer (1982) föreslår att sanning-för-X är något som bestäms dels av en av X oberoende och okänd ”verklighet” – jfr citatet från

Holmqvist ovan om "existensen av en yttervärld som sätter gränser eller gör motstånd, vilket innebär att inte vilken syn som helst är rimlig" – och dels av de "grundläggande föreställningar" som ingår i X och som är väsentliga för X i den meningen att X skulle vara en annan kultur om dessa föreställningar övergavs.

Detta är inte helt lättbegripligt, men jag tror ändå att det räcker för att man skall kunna inse att det är något konstigt med den relativistiska ståndpunkten. Man kan nämligen fråga sig om det kan vara sant (i absolut mening) att en viss sats är sann-för-X? Om svaret är ja, så finns det tydligen absoluta sanningar trots allt. Om svaret är nej, så blir väl konsekvensen att det kan vara sant-för-Y, men falskt-för-Z, att satsen är sann-för-X. I detta senare fall blir det såvitt jag förstår svårt att vidhålla att satsen är sann-för-X. Idén om relativ sanning tycks härmed vara hotad. En relativist skulle kanske därför vilja acceptera det första alternativet, men tillägga att det enda som kan vara absolut sant är just att något är relativt sant (eller falskt). Men detta är inte trovärdigt. Att något är relativt sant är ju ett ganska komplicerat faktum, som bland annat innefattar en okänd "yttervärld", en uppsättning grundläggande föreställningar inom en kultur och kanske också en del logiska och kausala relationer. Om ett sådant komplicerat förhållande kan konstateras föreligga, så måste väl även en hel massa andra liknande kulturella och/eller naturliga förhållanden också kunna konstateras föreligga – och de uppfattningar man därmed uttrycker skulle då vara sanna i absolut mening. Om man vill förneka detta måste man rimligen kunna prestera någon förklaring till att gränsen för absoluta sanningar går just vid de förhållanden som konstituerar relativa sanningar. Någon sådan förklaring har jag aldrig sett till i litteraturen om relativism, och jag har mycket svårt att tro att någon sådan skulle kunna ges.

Emellertid kunde en relativist kanske nöja sig med att hävda att det relativt till *vår* kultur är sant att sanningen hos alla satser är relativ. Swoyer (1982), som själv inte är relativist, hävdar att detta är den rimligaste tolkningen av den ontologiska relativismen. (Om man sedan frågar sig om det verkligen är sant att detta är sant relativt till *vår* kultur, så kunde man kanske återigen nöja sig med att hävda att det är sant relativt till *vår* kultur att det är sant relativt till *vår* kultur – och så vidare i oändlighet. En sådan infinit regress är otrevlig, men kanske uthärdlig.) Relativisten kan då hålla möjligheten öppen att det relativt

till andra kulturer är sant att all sanning är absolut. Ja, i själva verket *måste* han väl hävda att det finns andra kulturer relativt till vilka all sanning är absolut, ty annars skulle det ju bli absolut sant att all sanning är relativ, vilket – enligt en klassisk invändning mot relativismen – är en inkohärent ståndpunkt. Men frågan är om det verkligen *är* sant relativt till vår kultur att all sanning är relativ. Detta återstår att bevisa. (Och här kan man dessutom fråga sig vad som närmare bestämt skall menas med ”vår kultur”. Tillhör t ex Holmqvist och jag samma kultur?)

6. Olika världar

Den ontologiska relativismen blir mest begriplig om man antar att verkligheten (åtminstone delvis) är en *konstruktion*. Enligt denna uppfattning har verkligheten ”i sig” – om det nu finns något sådant – inte någon struktur. Det är vi människor som, genom att skapa ett språk och ett därmed förknippat begreppssystem, som i sin tur är nära förknippat med eller till och med innefattar vissa grundläggande föreställningar, *ger* verkligheten en struktur och därmed i viss mening *skapar* vår värld – eller åtminstone den värld som vi kan ha någon som helst kunskap om.

Denna konstruktivistiska uppfattning finns hos många filosofer, och den är enligt min mening mycket plausibel. Om man utgår från den är steget sedan inte långt till att tänka sig att man inom olika kulturer skapar *olika* språk och begreppssystem, och därmed också *olika världar*. Många relativister tänker i dessa banor. Hos Kuhn finns t ex uttalanden om att anhängare av olika paradig ”lever och verkar i olika världar”. Tydligast är nog tanken utvecklad av Nelson Goodman i hans bok *Ways of Worldmaking* (1978) och andra skrifter.

Om man inom olika kulturer skapar olika världar – och om man, som Goodman menar, även inom en och samma kultur kan skapa olika världar genom olika kulturella aktiviteter, t ex konst och vetenskap – så ligger det ju också nära till hands att säga att det finns flera olika sanningar, nämligen en för varje värld. På så sätt tycks man bibehålla en klassisk uppfattning om sanning, som går ut på att sanning innebär överensstämmelse med verkligheten. Det är bara det att det finns flera verkligheter – och därmed flera sanningar.

Man kan tycka att den ontologiska relativismen härmed blir närmast självklar, men så är det inte. För att visa det kan man resonera på åtminstone tre sätt.

(1) Om den ontologiska relativismen säger att det finns satsen eller uppfattningar som är sanna relativt en kultur och falska relativt till en annan, så måste den rimligen också förutsätta att dessa satsen eller föreställningar har *samma innebörd* i de olika kulturer där de förekommer. (Annars blir relativismen helt trivial; jfr avsnitt 5 ovan. Att satsen med olika innebörd kan ha olika sanningsvärde är ju självklart.) Men om medlemmarna i olika kulturer verkligen lever i olika världar, så kan ju deras satsen och deras föreställningar inte gärna handla om samma värld, och i så fall kan de knappast ha samma innebörd. De handlar ju då om olika saker. Alltså kan det inte finnas något som är sant i en kultur och falskt i en annan. (Denna tankegång finns t ex hos Swoyer 1982, s 101–2.)

(2) Samma slutsats kan man också uppnå om man betänker att innebörden i en språklig sats eller i en föreställning inte kan isoleras från sin kulturella omgivning. Innebörden beror till stor del på vilka andra satsen eller föreställningar som betraktas som sanna av den som använder satsen eller har föreställningen. Detta brukar kallas för *holism* med avseende på mening. (Holismen förknippas ofta med W V Quine och hans empiristiska språkfilosofi, men den finns också hos t ex hermeneutiska filosofer.) Om det nu vore så att företrädare för olika kulturer hade radikalt olika uppfattningar om vad som är sant, så skulle det enligt holismen knappast kunna finnas någon föreställning som har samma innebörd i de olika kulturerna. Och då kan det ju inte finnas något som är sant i den ena kulturen och falskt i den andra. (Även denna tankegång finns t ex hos Swoyer 1982.) Den holistiska uppfattningen stämmer ju för övrigt bra ihop med vad relativister själva ofta påpekar. Kuhn hävdar t ex att teorier före och efter en vetenskaplig revolution är "inkommensurabla", eftersom grundläggande termer har ändrat betydelse.

(3) Ett tredje sätt att resonera är följande. Jag har tidigare (i avsnitt 4) hävdat att man måste förutsätta att folk i andra kulturer är rationella på ungefär samma sätt som vi, för att man alls skall kunna tolka deras beteende och språk. Av samma skäl måste man – som särskilt Davidson ofta påpekar – förutsätta att andra i stor utsträckning delar våra uppfattningar om verkligheten (och har likartade önsksningar och värderingar som vi). Det innebär naturligtvis inte att det inte kan råda viktiga åsiktsskillnader mellan folk som tillhör olika kulturer, liksom mellan personer från samma kultur, men sådana åsiktsskillnader förut-

sätter (för att alls kunna upptäckas) betydande likheter, särskilt i fråga om uppfattningar på observationsnivå. Alltså måste vi förutsätta att vi alla lever i samma värld. (Denna tankegång finns t ex hos Newton-Smith 1982.)

(I avsnitt 2 ovan citerade jag ett stycke från Bosse Holmqvist där han bl a säger: "Att erkänna förekomsten av en gränssättande yttervärld är inte liktydigt med möjligheten av en neutral empirisk kunskap". Jag skulle snarare vilja säga tvärtom: det är just möjligheten av neutral empirisk kunskap – dvs en långtgående, om än inte total, allmän enighet om vad som är sant på en alldaglig observationsnivå – som gör att vi erkänner överensstämmelse med sådana observationssanningar som ett grundläggande test på vad som kan vara sant, och därmed som en "gränssättande yttervärld".)

Det verkar alltså som om konstruktivismen trots allt inte ger något stöd för tesen att det finns satsar eller uppfattningar om verkligheten som är sanna i (eller för) en kultur och falska i (för) en annan. Däremot kan den fortfarande tyckas ge ett visst stöd åt en *svagare* form av relativism, nämligen att det kan finnas något som är sant för en kultur men varken sant eller falskt (och kanske inte ens formulerbart eller begripligt) för en annan kultur. Men detta är knappast någon relativism alls. I själva verket kan vi nu helt överge idén om relativ sanning, eller sanning-för-en-kultur. Så länge ingenting kan vara sant för en kultur och falskt för en annan finns det inget skäl att tro att vi lever i olika världar. Den enda världen är helt enkelt den som beskrivs av alla (absolut) sanna satsar. En annan sak är förstås att man inom olika kulturer kan ha ganska olika – delvis felaktiga, delvis motstridiga och delvis kompletterande – föreställningar om hur denna enda värld är beskaffad.

(För den som envisas med att tala om relativ sanning – och som kanske till och med vill hävda att absoluta sanningsbegrepp är obegripliga – kan vi helt enkelt *definiera* absolut sanning som det som är relativt sant för *någon* kultur. Den som förstår vad relativ sanning är förstår rimligen denna definition – och han eller hon måste därmed också förstå vad absolut sanning är.)

7. *Goodmans världar*

Men kan vi verkligen avfärda idén om flera olika världar med hjälp av argumenten i föregående avsnitt? Denna idé har ju ändå försvarats av

Nelson Goodman, som måste betraktas som en av detta sekels mest skarpsinniga filosofer. Vi bör undersöka om han har något argument som kullkastar våra tidigare slutsatser.

Goodman kallar sin ståndpunkt ”radikal relativism” och ”irrealistisk relativism”. Den är inte alldeles lättbegriplig. Det han säger i *Ways of Worldmaking* pekar i lite olika riktningar. Han menar att vi tillverkar det han kallar ”versioner”, och till versioner räknar han då vetenskapliga teorier, världsbilder av olika slag, inklusive såväl konstnärliga som mer vardagliga uppfattningar. Men genom att tillverka versioner tillverkar vi också världar (”we make worlds by making versions”, s 94). Emellertid är det oklart vad Goodman här menar med ”världar”. Israel Scheffler (1980) har visat – övertygande, enligt min mening – att Goodman använder den termen i två olika betydelser; ibland står den för versionerna själva och ibland för det objekt eller de objekt versionerna handlar om.

Att det finns olika versioner verkar klart. Finns det också olika världar, i den objektbetydelse som Scheffler utskiljer? Troligen menar Goodman det, även om han ibland uttrycker sig mer försiktigt. Men en vilken som helst version skapar ingen värld. Endast sanna eller riktiga versioner skapar världar. (”The multiple worlds I countenance are just the actual worlds made by and answering to true or right versions”, s 94).

Man måste väl anta att Goodman skiljer mellan att en version är riktig (sann) och att den av någon någongång *anses* vara riktig (sann). Och om endast versioner som är riktiga resulterar i världar, så kan man ju undra om vi ännu har lyckats tillverka någon värld alls. Är t ex Aristoteles fysik en sann version, som skapar en värld? Skapar Newtons mekanik en värld? Vi anser väl numera att dessa teorier är falska, även om de i vissa avseenden kommer i närheten av sanningen, och då måste vi väl enligt Goodman också anse att Aristoteles och Newton inte lyckats tillverka några världar. Och även om vi nu tror att vi har tillverkat en värld (med hjälp av t ex relativitetsteori och kvantmekanik) – om vi nu verkligen tror det – så kan vi väl mycket väl ha fel. I så fall finns det kanske ännu ingen värld. Och var lever vi då?

Låt oss emellertid anta att vi verkligen har lyckats tillverka åtminstone *en* värld (genom att skapa en sann eller riktig version). Finns det något skäl att anta att vi också har skapat *mer* än en värld? Det enda skäl jag kan finna hos Goodman är att det finns sanna ver-

sioner som är oförenliga – och oförenliga versioner kan inte beskriva samma värld, eftersom allting skulle vara sant i en värld där oförenliga versioner är sanna, och en värld i vilken allt är sant är omöjlig. ("We can hardly take conflicting statements as true in the same world without admitting all statements whatsoever (since all follow from any contradiction) as true in the same world, and that world itself as impossible", s 110.)

Frågan är alltså om oförenliga versioner kan vara sanna. Detta är själva kärnfrågan, och det uppseendeväckande med Goodman är att han tycks vilja besvara den jakande. För enkelhetens skull kan vi nu hålla oss till enkla satsér, snarare än hela versioner. Goodman hävdar att oförenliga satsér kan vara sanna. Han skriver t ex:

Vissa sanningar motsäger varandra. Jorden är i vila, snurrar runt solen, och rör sig i många andra banor samtidigt. Ändå finns det inget som rör sig när det är i vila. ("Some truths conflict. The earth stands still, revolves about the sun, and runs many another course all at the same time. Yet nothing moves while at rest") (1984, s 30).

Enligt min mening är detta inte särskilt övertygande. Den första meningen verkar självmotsägande. Att två satsér "motsäger varandra" ("conflict") betyder väl just att inte bägge kan vara sanna? Och den andra tycks strida mot den tredje.

För att se hur man bör hantera Goodmans argument kan det vara lämpligt att begrunda ett ännu enklare exempel. Vi kan säga om en person som sitter alldeles stilla i en kupé på ett tåg som hastigt rör sig framåt: "Han rör sig inte" och "Han rör sig framåt med tågets hastighet". Bägge satserna är sanna. Men de strider inte mot varandra – åtminstone inte i den meningen att bägge inte kan vara sanna. Den ena kan sägas negera den andra, men i så fall bara i en väldigt ytlig mening, som ingalunda utesluter att bägge är sanna. Det rimligaste är väl att säga att det språkliga uttrycket "rör sig" inte betyder detsamma i de två satserna. Vi kan förklara skillnaden genom att säga att det betyder "rör sig i förhållande till kupén" i den första satsen och "rör sig i förhållande till marken" i den andra.

Goodman (1984) invänder mot något som liknar detta resonemang, men som inte är riktigt detsamma. Han tänker sig att någon skulle hävda att satsér av typen "A rör sig" är ofullständiga och därmed

saknar sanningsvärde. För att få ett sanningsvärde måste de kompletteras till satser av formen "A rör sig i förhållande till B". Det kan låta rimligt, men Goodman invänder nu att det är oklart hur man skall tolka satser av formen "A rör sig i förhållande till B". Han framkastar själv två förslag. Enligt det första betyder sådana satser detsamma som "Om B inte rör sig, så rör sig A". Detta duger inte, anser Goodman, eftersom en sådan sats ju då skulle bestå av två ofullständiga satser som saknar sanningsvärde. Enligt det andra förslaget betyder "A rör sig i förhållande till B" detsamma som "Satsen 'A rör sig' följer av en sann version enligt vilken B inte rör sig". Enligt Goodman duger inte heller detta, eftersom vi då tycks komma tillbaka till det ursprungliga problemet om hur man skall förklara att sanna versioner kan strida mot varandra.

För min del anser jag att Goodmans bägge förslag är orimliga just därför att de strider mot den tänkta invändning han utgår från, nämligen att satser av typen "A rör sig" är ofullständiga och saknar sanningsvärde. Men hur det än är med det, så har Goodman knappast visat att satser av typen "A rör sig i förhållande till B" är obegripliga – eller att oförenliga satser kan vara sanna. Jag vidhåller att satserna "Han rör sig inte" och "Han rör sig framåt med tågets hastighet" bägge är sanna om vår person på tåget, men att de också är fullt förenliga på grund av att uttrycket "rör sig" är tvetydigt.

Slutsatsen blir alltså att Goodman inte har visat att det finns oförenliga versioner som är sanna (eller riktiga). Därför finns det inget som hindrar oss att betrakta alla sanna versioner som beskrivningar av en och samma värld. Goodman har inte givit oss något bra argument för en ontologisk relativism.

8. Relativismens tänjbarhet

Det bör vid det här laget ha framgått att relativismen är en mycket tänjbar doktrin: den kan preciseras på en mängd olika sätt, så att den får ett mer eller mindre kontroversiellt innehåll. Dels kan redan den kunskapssociologiska tesen utformas på ett mer eller mindre extremt sätt. Dels kan denna tes kombineras med en mer eller mindre extrem variant av den epistemiska relativismen. Och slutligen kan detta paket ytterligare förstärkas med den ontologiska relativismen. När man sedan inte klart skiljer mellan dessa olika ingredienser blir det möjligt att betona de mer triviala inslagen när man vill framställa relativismen

som en rimlig doktrin, en doktrin som egentligen ingen vettig människa kan betvivla, medan man i stället betonar de mer extrema inslagen när man vill framställa relativismen som en intressant och spännande tes. Men det finns ingen tydlig koppling mellan triviala och intressanta komponenter i relativismen. Framför allt är det inte så att de intressanta tolkningarna av relativismen följer av de mer triviala. De intressanta teserna kräver en alldeles egen intellektuell underbyggnad för att bli trovärdiga. En sådan saknas i de flesta fall, och den kan inte ersättas med hänvisningar till mer triviala varianter av relativism.

Litteratur

- BARRY BARNES och DAVID BLOOR, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", ingår i Martin Hollis och Steven Lukes 1982.
- LARS BERGSTRÖM, *Grundbok i värdeteori*, Thales 1990.
- LARS BERGSTRÖM, "Scientific Value", *International Studies in the Philosophy of Science*, vol 10, no 3 (1996).
- DONALD DAVIDSON, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol 47 (1974).
- HARTRY FIELD, "Realism and Relativism", *Journal of Philosophy*, vol 79, no 10 (October 1982).
- PATRICK GARDINER, "German Philosophy and the Rise of Relativism", *The Monist*, vol 64 (1981).
- NELSON GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Hackett 1978.
- NELSON GOODMAN, *Of Mind and Other Matters*, Harvard University Press, 1984.
- MARTIN HOLLIS och STEVEN LUKES (utg), *Rationality and Relativism*, Blackwell 1982.
- BOSSE HOLMQVIST, "Om relativism" i *Idéhistoriens egenart*, red Lennart Olausson, Symposium 1994.
- M KRAUSZ och J M MEILAND (utg), *Relativism – Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press 1982.
- THOMAS KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press 1962.
- THOMAS KUHN, "Reflections on my critics", i Imre Lakatos och Alan Musgrave (utg), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.
- W H NEWTON-SMITH, "Relativism and the Possibility of Interpretation", ingår i Hollis och Lukes 1982.
- W H NEWTON-SMITH, "Science, Rationality, and Newton", *Queen's Quarterly* 95/1, 1988.
- ISRAEL SCHEFFLER, "The wonderful worlds of Goodman", *Synthese* 45 (1980).
- HARVEY SIEGEL, *Relativism Refuted*, Reidel 1987.
- CHRIS SWOYER, "True for", ingår i Krausz och Meiland 1982.
- CHARLES TAYLOR, "Rationality", ingår i Hollis och Lukes 1982.

JOAKIM MOLANDER

Dolda avsikter

1. Inledning

Under de senaste åren har avsiktsbegreppet stått i centrum för flera uppmärksammade rättsfall i Sverige:

1) I Klippanmålet var en av huvudfrågorna om två unga nynazister haft för avsikt att döda Patrick Nadji från Elfenbenskusten då de högg en kniv i hans bröst. Enligt egen utsago avsåg de två gärningsmännen bara att "prygla negern", vilket fick tingsrätten att döma de båda för grov misshandel och vållande till annans död. Hovrätten hade sedermera en annan uppfattning och ändrade brottsrubriceringen till mord.

2) I Stureplansmålet var frågeställningen densamma: hade, eller hade inte, de två gärningsmännen för avsikt att döda den vakt som tidigare avvisat dem från Sturecompagniet då de sköt honom utanför restaurangen? Gärningsmännen själva hävdade att de inte hade något sådant uppsåt, men rätten tyckte annorlunda och dömde därför för mord.

3) I TV-programserien *Döm själv* uppmärksammades i ett av avsnitten ett fall där en ung pappa, Rolf Bergstedt, i tingsrätten dömts till fem års fängelse för mordförsök på sin åttaåriga dotters våldtäktsman, Mikael Jönsson. I hovrätten diskuterades brottsrubriceringsfrågan med utgångspunkt från om Bergstedt verkligen haft för *avsikt* att döda Jönsson då han överföll denne i hans lägenhet en kort stund efter våldtäkten. Enligt Jönsson hade Bergstedt tvingat sig in i lägenheten i det att han skrikit "jag ska döda dig, din jävel!". Bergstedt, å sin sida, menade att han inte haft för avsikt att döda Jönsson, men tappat all självkontroll då han sett sin dotters blodiga trosor på Jönssons soffa. Hovrätten fann att det inte kunde bevisas att Bergstedt haft för avsikt att döda Jönsson, bland annat på den grund, som en av assessorerna påpekade "att det nästan är omöjligt att komma in i huvudet

på Bergstedt". Brottsrubricering blev misshandel med förmildrande omständigheter och domen sex månaders fängelse.

Eftersom avsiktsbegreppet är av avgörande betydelse i otaliga fall rörande rubriceringen av brott är det frapperande hur olika bedömningar olika domstolar gör av liknande, eller t o m identiska fall. Detta problem går givetvis delvis att härleda från det faktum att det i många (om än långt ifrån alla) brottsfall kan vara svårt att avgöra huruvida förövaren agerat avsiktligt, vårdslöst, oaktsamt, likgiltigt eller i affekt. Distinktionerna görs heller inte lättare av att brottslingen har goda skäl att dölja eventuella avsikter för att framstå i bättre dager. Emellertid tror jag inte att hela sanningen om den aktuella problematiken står att finna i sådana svårigheter: såvitt jag kan förstå leder nämligen också i hög grad vissa felaktiga filosofiska grundantaganden till den påtagliga och djupt olyckliga begreppsförvirringen. Dessa antaganden hänger samman med de epistemologiska svårigheter som hovrättsassessorn i det tredje fallet ovan uppmärksammade genom sin iakttagelse "att det nästan är omöjligt att komma in i huvudet på Bergstedt". Att vi inte har direkt tillgänglighet till andra människors tankar och känslor är förvisso i och för sig helt riktigt, men detta får inte förleda oss att tro, såsom jag tyvärr ofta tror är fallet i juridiken, att exempelvis avsikter är *fördolda* för alla utom dem som har dem eftersom de *egentligen är* ett slags "privata" mentala tillstånd. Ett sådant dualistiskt tänkande är nämligen inte bara filosofiskt förvirrande, utan försvårar också domstolarnas möjligheter att göra riktiga bedömningar, och därmed tillika deras försök att skipa rättvisa.¹

1 I *Intention, Agency & Criminal Liability – Philosophy of Action and the Criminal Law* (Oxford: Blackwell 1990), hävdar R A Duff att många jurister "antar ett dualistisk betraktelsesätt om medvetandet, där avsikter porträtteras som privata självstillstånd eller tilldragelser som måste härledas från det externa beteendet" (s 116), och exemplifierar detta genom en rad brittiska rättsfall, där dualismen är explicit uttryckt (se ss 28-29). Han påpekar också att det dualistiska perspektivet "har en uppenbar släktskap till den juridiska distinktionen mellan *actus reus* och *mens rea*: *actus reus* består, skulle vi kunna säga, i de 'externa element' av en förseelse som andra kan observera; *mens rea* i de 'interna' självstillstånd som man snarare måste sluta sig till" (s 117). Åtminstone i brittisk lag måste åklagaren bevisa att den svarande inte bara "utförde handlingar som hade sådana-och-sådana effekter, utan också handlade med den *mens rea* (...) som förseelserna i fråga kräver" (s 7, min översättning).

I den här artikeln ämnar jag först visa hur den dualistiska epistemologin är sammanvävd med vissa felaktiga antaganden beträffande språklig mening. Med hjälp av de anmärkningar som Ludwig Wittgenstein gjort om s k privata språk hoppas jag sedan kunna tillbakavisa den dualistiska bilden genom att uppmärksamma de orimliga antaganden som den vilar på. I gengäld kommer jag inte att erbjuda någon alternativ teori som förklarar vad avsikter eller andra "psykologiska tillstånd" är. Genom att bl.a. närmare betrakta vilken plats avsiktsbegreppet kan ha i de rättsfall jag redogjort för ovan tillbakavisar jag i stället själva idén att avsikter är ett slags tillstånd eller mentala fenomen.

Avsikter, kommer jag att hävda, är inte logiskt avskiljbara från människors handlande, eller, som R A Duff skriver: "intention is logically parasitic on action" (s 133). Detta innebär att människors avsikter visar sig i deras handlingar, vilket betyder att betraktaren i de flesta fall har lika stora möjligheter att bedöma om vissa handlingar är avsiktliga, som den handlande personen själv har. Handlingar är emellertid inte alltid entydiga vilket betyder att frågan om någon haft en viss avsikt inte alltid kan besvaras entydigt. I förlängningen innebär detta att bedömningen av huruvida en människa är klandervärd för vissa handlingar beror på hur vi betraktar handlingarna i fråga i ett större sammanhang. Frågan om huruvida vissa handlingsmoment var uppsåttliga, eller inte, kan utifrån ett sådant alldagligt betraktelsesätt förefalla mer eller mindre relevanta vid en bedömningen av situationen. Om mina argument är riktiga innebär de en omvärdering av avsiktsbegreppets roll i rättsskipningen.

2. De språkliga referensteorierna och dualismen

Tanken att psykologiska fenomen är mentala processer är nära förknippad med de språkteorier där det hävdas att ord refererar till fenomen i världen. De psykologiska orden betecknar enligt sådana teorier de mentala processer som orden står för. En sådan uppfattning förefaller vila på ett paradigmfall där ord lärs in från ett tredjepersonsperspektiv.² Paradigmfallet tjänar sedan som vägvisare för vår tolkning

² Såsom exempelvis Augustinus hävdar: "När de vuxna sade ett ord och samtidigt wände sig mot något föremål, märkte jag, att ljudet angaf den sak de wille beteckna. Detta framgick av kroppens rörelser, det naturspråk, som

av förstapersons-fall:

eftersom tredjepersons-fallet vilar på bevis, på uppmärksammandet av förnimbara drag hos den person det talas om (hans ord, handlingar eller uttryck), så överensstämmer det med uppfattningen om hur man lär sig språket, och innebär sålunda inget mysterium. Det är förstapersons-fallet som måste omtolkas på ett avgörande sätt för att få det att stämma: vi lär oss ord som 'tänka' eller 'tandvärk' i vårt eget fall, tänker man sig, genom att lära oss att uppmärksamma våra egna själstillstånd och själsliga processer genom introspektion.³

Det argument som anmäler sig är följande: vi *måste ha* olika slags *mentala entiteter*, som skiljer sig från fysiska entiteter så tillvida att de endast visar sig genom introspektion. I annat fall skulle vi inte *kunna ha* psykologiska begrepp. På så sätt är den metafysiska dualismen (tanken om mentala entiteter) en slutsats som med nödvändighet följer av den traditionella språkliga referensteorin. Men beroendet är dubbelsidigt vilket betyder att om dualismen visar sig falsk, så faller också den språkliga referensteorin ihop.⁴

I *Filosofiska undersökningar* argumenterar Wittgenstein i sina anmärkningar om privata språk att det inte går att föreställa sig ett privat språk med privata ord som refererar till privata förnimmelser. Denna uppfattning står i direkt motsatsförhållande till den språkliga referensteorin eftersom den, som vi sett, vilar på tanken att vi lär oss psykologiska ord genom introspektion. Den referensteoretiska uppfattningen innebär att alla upplevelser är privata, vilket i sin tur exempelvis be-

alla folk använda, när de med ansiktsuttryck och blickar, med åtbörder och ljud ge uttryck åt skilda sinnesrörelser, åt åstundan eller avsky. Genom att tidt och ofta höra orden i olika sammanhang förstod jag så småningom hwad för saker de betecknade och kunde nu, när jag want min mun wid dessa ljud, ge till känna mina önsknigar", i Augustinus, *Augustini bekännelser* (Stockholm: Webers förlag 1905), I:8.

3 Hertzberg, Lars, "Language, Philosophy and Natural History", i *The Limits of Experience* (Helsinki: Acta Philosophica Fennica 1994), s 70, min översättning.

4 Därför kan teorin om att ord refererar till ting och fenomen i världen inte heller ses som ett *bevis* för den metafysiska dualismen. Snarare är de två teorierna sammanflätade på ett sådant sätt att de speglar två sidor av samma mynt, vilket får det ovanstående argumentet att framstå som cirkulärt.

tyder att ”det vore (...) möjligt att anta – men inte att verifiera – att en del av mänskligheten har *en* förnimmelse av rött och en annan del en annan”,⁵ vilket kan betyda att ”ordet ’rött’ betecknar något vi alla känner och dessutom för var och en (...) refererar sig till något bara han känner” (§273). Detsamma skulle givetvis också gälla för en mängd andra ord, t ex: ”avsikter”, ”kärlek”, ”förväntningar”, ”vetande”, ”smärta”, ”äckel” eller vilka slags upplevelser som helst.

Wittgenstein uppmärksammar på vilket sätt det här betraktelsesättet är fullkomligt orimligt i den geniala §293 av *Undersökningarna*:

Om jag säger om mig själv att jag bara från mitt eget fall vet vad ordet ”smärta” betyder – måste jag inte också säga *detta* om de andra? Och hur kan jag då på ett så ansvarslost sätt generalisera det *enstaka* fallet?

Ja, var och en säger om sig själv att han bara från sig själv vet vad smärtor är! – Antag att var och en har en ask vari finns något vi kallar ”skalbagge”. – Då kunde det ju hända att alla hade olika saker i sina askar. Ja, man kunde tänka sig att dessa saker ständigt förändrade sig. – Men om nu dessa människors ord ”skalbagge” i alla fall hade en användning? – I så fall vore den inte användningen av beteckningen på ett ting. Tinget i asken tillhör över huvud taget inte språkspelet; inte en gång som ett *något*: ty asken kunde också vara tom. – Nej, detta ting i asken kan ’förkortas bort’; det upphäver sig självt vad det än är. Dvs: Om man konstruerar grammatiken för uttrycket för en förnimmelse efter mönstret ’föremål och beteckning’, då faller föremålet bort ur betraktelsen som irrelevant.

Så: (1) Om vi lärde oss psykologiska ord genom introspektion, skulle vi inte kunna förstå varandras psykologiska språk. Om exempelvis ordet ”avsikt” betecknade ett inre tillstånd, eller ett mentalt fenomen, som ingen annan än den som har det har tillgänglighet till skulle ingen kunna veta vad det där inre är för någonting. Vad någon kallar ”smärta” skulle under sådana förhållanden kunna vara vad någon annan kallar ”kärlek” o s v.

(2) Varje person som skulle försöka lära sig ord genom introspektion skulle de facto vara i samma situation som Wittgensteins dagboks-

⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Filosofiska undersökningar* (Stockholm: Thales 1992), §272.

författare eftersom han skulle försöka hitta ord för sina privata förnimmelser, eller, vilket är att säga samma sak, förnimmelser som bara han själv har tillgång till. Det skulle bland annat innebära att han inte skulle ha några kriterier för att rättfärdiga en specifik användning av sina ord – vad än som skulle förefalla honom en riktig användning av ett ord skulle också vara en riktig användning av ordet i fråga. Om våra uttryckssätt verkligen fungerade på det sättet så skulle vi inte kunna tala om riktiga eller oriktiga användningar av psykologiska ord överhuvud taget, och sålunda heller inte om språklig mening.

De här logiska poängerna tycks egentligen bara konfirmera vad vi redan visste: att vi faktiskt inte betraktar något slags inre tillstånd för att kunna konfirmera vad känner eller tänker. Vi konsulterar inte vårt inre själsliv för att exempelvis avgöra om vi avser någonting snarare än bara önskar det. Absurditeten med en sådan idé framstår måhända klarare om vi beaktar hur problematiskt det skulle vara att *veta* något om idén var korrekt. Vetskap, enligt teorin, skulle ju vara ett mentalt tillstånd, varför vi så snart vi kommit till insikt om att vi t ex avser snarare än önskar något måste konfirmera med vårt inre att vad vi kommit fram till verkligen är en vetskap snarare än en gissning eller ren tro. Därefter skulle vi vara tvungna att kontrollera om vetskapen om att vi verkligen var i vetskap snarare än tro verkligen är vetskap osv.

3. Behaviourismen

De ovan skisserade argumenten mot såväl den metafysiska dualismen som den därmed förknippade epistemologiska introspektionismen antyder att vårt själsliv är sammanvävt med vårt beteende. Utifrån den utgångspunkten har behaviourismen lanserats som den teori som förklarar vad förnimmelser, tankar och känslor egentligen är. Behaviourism förekommer i många olika former, men en av huvudriktningarna företräds av B F Skinner, som menar att:

Bruket att leta inuti organismen för en förklaring av beteende har tenderat att fördunkla de variabler som är omedelbart tillgängliga för vetenskaplig analys. De här variablerna finns utanför organismen, i dess nära omgivningar och i dess naturliga historia.⁶

6 Citerat från Norman Malcolm, "Behaviourism as a Philosophy of Psy-

Enligt denna behaviouristiska skola måste vårt själsliv analyseras i termer av yttre beteendemönster och omständigheter, och inte genom introspektion eller genom studier av våra hjärnprocesser. Behaviouristen menar att det är genom att observera andra människor som vi tillägnar oss de psykologiska begreppen, och det tilltalande med denna tanke är givetvis att den tycks kunna förklara hur psykologiska begrepp kan få mening i ett offentligt språk.

Emellertid tycks teorin inte kunna ge en rimlig förklaring till hur bruket av psykologiska ord fungerar i förstapersons-fallet. Det förefaller exempelvis mycket märkligt att påstå att jag vet att jag har ont i huvudet eftersom jag har iakttagit mig själv gnugga tinningarna och äta Alvedon. I sådana fall skulle ju t o m andra kunna veta mer om mina känslor än vad jag själv gör. Skinner tillbakavisar emellertid en sådan slutsats å det bestämdaste:

Subjektet själv kan, naturligtvis, befinna sig i en fördelaktig position för att beskriva de här variablerna eftersom han har haft flerårig kontakt med sitt eget beteende. Men (hans) påstående är inte av denna anledning av en annan art än liknande påståenden som görs av andra som har observerat hans beteende vid färre tillfällen (s 98).

Denna förklaring gör dock knappast mycket klarare, eftersom det avgörande problemet förefaller vara antagandet att vi konstant observerar oss själva. I själva verket är vi ju i sinnesrörelse, *förnimmer saker eller har känslor*. Vidare ger vi inte alltid våra känslor, tankar o s v yttre uttryck, och vissa "själstillstånd", däribland exempelvis avsikter, kan inte förknippas med något specifikt beteendemönster. Om jag har för avsikt att åka till London är det i och för sig troligt att jag kommer att göra en del förberedelser inför resan, tala om den förestående resan eller uttrycka glädje eller oro inför den. Men att avse något är inte det samma som att bete sig så eftersom:

(1) Det inte föreligger några kausala förbindelser mellan mina avsikter och mitt beteende. Avsikter kan beskrivas som oöverlagda, onda eller nobla, men det betyder att det skulle vara dumdrigtigt, ont eller

chology", i *Thought and Knowledge* (Ithaca: Cornell U P 1977), s 92, min översättning.

nobelt att verkligen *göra* vad som avsetts. Om vi är glada eller oroliga inför något vi har för avsikt att göra så går inte glädjen eller oron att härleda från känslan av att ha avsikten, utan från det att vi funderar på vad vi ska göra.⁷

(2) Människor kan bete sig på olikartade sätt även om de har samma avsikt. Somliga som planerar att åka till London köper och läser resehandböcker om London, frågar om råd och tips från människor som har varit där, gör upp planer för vad de ska göra under vistelsen, bokar flygbiljetter och hotellrum i god tid o s v, medan andra tar första bästa plan dit och ordnar vad som behöver ordnas väl på plats.

(3) De steg som man eventuellt vidtar före sin resa kan heller inte beskrivas som avseende. Vi skulle exempelvis inte kunna säga att "jag gjorde en massa avseende att åka till London idag", oberoende av hur mycket möda vi lagt ned på våra förberedelser inför resan.⁸

(4) Vi skulle inte säga att en människa som har för avsikt att åka till London men vid en viss tidpunkt varken förbereder sig för resan, pratar om den eller känner någonting inför den för den skull inte längre avser att åka till London.

Eftersom avsikter inte behöver visa sig i vårt beteende skulle behaviouristen ha svårt att förklara hur vi kan uttrycka satser som "jag har för avsikt att gå och handla i eftermiddag", utan att vi först observerat något avsiktsbeteende hos oss själva. Det förefaller också svårt att tillägna sig tanken att vi, då vi observerar oss själva promenerande, inte kan avgöra huruvida vi bara är ute på en promenad, eller om vi är på väg för att handla eller göra något annat.

Som en summering kan vi konstatera att dualisten eller introspektionisten riktigt insisterar på, och behaviouristen felaktigt förnekar, att mänskligt handlande är mer än endast kroppslig rörelse; men att dualisten felaktigt hävdar, och behaviouristen riktigt förnekar, att detta "mer" är ett slags separat mental ingrediens.

4. "Vad är avsikter?"

Vad är då avsikter? Den till synes harmlösa frågan är, vill jag mena, själva roten till de filosofiska problemen. Den är nämligen formulerad

⁷ Se John F.M. Hunter, *Intending* (Halifax: Dalhousie U P 1978), ss 21-23.

⁸ Se Hunter, s 28.

på ett sådant sätt att svaret förväntas ge en förklaring till vad avsikter *egentligen* är för *någonting*. Och detta någonting måste, tycks det, antingen vara någonting inre eller yttre. Men frestelsen att tänka sig att avsikter *egentligen* är någonting märkligt och fördolt, t ex ett slags mentala fenomen, är en konsekvens av att finna sig fångad i en bild av hur saker och ting *måste* förhålla sig. I §295 noterar Wittgenstein: "när vi under filosoferandet blickar in i oss själva, så får vi ofta syn på en sådan bild. Formligen en bildlig framställning av vår grammatik. Inte fakta; utan liksom illustrerade tankesätt".

I det här fallet är bilden att avsikter är ett slags *fenomen* inte bara falsk, utan också fullständigt vilseledande. Den förleder oss nämligen lätt att tro att "att avse", liksom snarlika uttryck som betecknar mänskliga själstillstånd såsom "att sörja" eller "att vara skräckslagen", betyder något i stil med: att formulera en avsikt i ord, högt eller i sina tankar. Men, som Wittgenstein påpekar i §49 av *Zettel*, så skulle detta inte betyda detsamma som vårt "att avse". I *Filosofiska undersökningar* (§577) gör han en liknande poäng rörande förväntningar:

Vi säger "Jag väntar honom", när vi tror att han skall komma men hans kommande inte *upptar* oss. ("Jag väntar honom" betyder här "Jag skulle bli förvånad om han inte kommer" – och det kallar man inte beskrivning av ett själstillstånd.) Vi säger emellertid också "Jag väntar honom", när detta skall innebära: Jag väntar på honom. Vi skulle kunna tänka oss ett språk som i dessa fall konsekvent använde skilda verb. Och likaså mer än ett verb där vi talar om 'tro', 'hoppas', osv. Detta språks begrepp vore kanske mer lämpade för en förståelse av psykologin än vårt språks begrepp.

I analogi med denna anmärkning kan vi säga att vi kan ha avsikter även om de inte upptar våra tankar. Ja, i själva verket upptar de för det mesta inte våra tankar när vi har dem. Om någon kokar kaffe till sig själv är hon exempelvis knappast upptagen av tanken på att hon ska dricka det senare. Vad är det då som ändå får oss att säga att hon har avsikten att dricka det senare? Tja, till exempel att hon kan besvara en fråga som: "avser du att dricka det där själv?". Man kan också ha flera avsikter samtidigt: såsom att ha för avsikt att koka kaffe, att dricka det senare och att därefter gå på en promenad. Det är också fullt möjligt att ha alla de här avsikterna, utföra vad man avser, och under hela processen ha för avsikt att åka till London nästa vecka.

Att avsikter inte behöver uppta våra tankar trots att vi har dem antyder att de inte är själstillstånd. Själstillstånd *har* man nämligen inte; man *är* djupt sörjande eller slagen av skräck.

Människor kan ha ett oräkneligt antal trosuppfattningar, avsikter och förhoppningar på samma gång. (Faktum är att det inte är klart vad det skulle betyda att räkna upp dem alla.) Själstillstånd är annorlunda. De tenderar att ersätta varandra. Det finns så gott som aldrig plats i våra medvetanden för mer än ett.⁹

Själstillstånd måste, tycks det, finnas i tiden: d v s de existerar endast så länge som de upptar vårt medvetande. Därför har de vad Wittgenstein kallar "äka varaktighet". Så tillvida skiljer de sig från avsikter:

En avsikt är varken en känsla, ett humör, eller en förnimmelse eller föreställning. Den är inte ett medvetandetillstånd. Den har inte äka varaktighet.¹⁰

Vi har förnimmelser som smärta eller klåda periodvis; de kommer och går, och det är exempelvis inte möjligt att ha ont utan att känna det. Humör och känslor är snarlika, även om det finns skillnader också. En avsikt kan vi emellertid inte ha i perioder: om jag har för avsikt att åka till London så har jag det även då avsikten inte upptar mina tankar eller mitt medvetande. Jag kan vara i djup sömn, hypnotiserad, drogad eller djupt koncentrerad på någonting, men lika fullt ha för avsikt att åka till London. Avsikter är helt enkelt inte, i samma mening som t ex förnimmelser och känslor, tidsliga.

Att vi inte lyckas få grepp om vad avsikter egentligen är för någonting beror nu inte på tillkortakommanden i sökandet efter ett svar, utan, som jag tidigare nämnde, på att frågan om "vad avsikter är för *någonting*" är förknippad med en felaktig bild av hur saker och ting måste förhålla sig. Sanningen är nämligen att våra ord inte är väldefinierade och inte svarar mot några specifika fenomen. Detta är den bärande tanken i Wittgensteins senare filosofi, och uttrycks genom spelanalogin, med ungefär följande poäng. Liksom bollen har olik-

9 Lurie, Yuval, "Inner States", *Mind* 88 (1979), 241–257, 248–249, min översättning.

10 Wittgenstein, Ludwig, *Zettel* (Oxford: Blackwell 1990), §45, min översättning.

artade roller i olika spel har ett ord olikartade användningar i olika språkspel. Lika lite som vi kan ge en generell förklaring rörande bollens roll i spel, kan vi ge en generell definition av ett ord. Detta innebär inget mysterium: bollens olika roller framgår genom det bruk som görs av den i de olika spelen, och ord har sina olika betydelser i det mångfacetterade mänskliga samspelet (eller språkspelen). I enlighet med detta måste vi vid en undersökning av ords betydelser se till hur de de facto används i olika sammanhang. Genom att sedan jämföra de skiftande användningarna kan vi upptäcka ett komplicerat nät av likheter i både stort och smått. Likheter som Wittgenstein karaktäriserar som "familjelikheter".¹¹ Norman Malcolm har givit en träffande bild av detta tillvägagångssätt:

Från Wittgensteins perspektiv bör filosofin varken försöka att identifiera eller förklara medvetandets fenomen. Vad borde de då göra? Den borde *beskriva språket*. Den borde påminna oss om vad vi säger. Den borde påvisa hur vi verkligen använder psykologiska ord som förvirrar oss filosofiskt. Den här uppgiften kallas av Wittgenstein för att "beskriva grammatik".¹²

5. Avsiktens grammatik

Utifrån denna metodologiska utgångspunkt kan vi ge en klarare och mer uttömmande beskrivning av avsiktsbegreppets roll i de ovan nämnda rättsfallen. Låt oss börja med Klippanmålet: De två unga nynazisterna i Klippan uppmärksammar Patrick Nadji. Endast på den grund att han är svart bestämmer de sig för att "prygla negern". Själva beslutstagandet kan här tyckas vara detsamma som forman det av avsikten, vilken indikerar att avsikter är en form av beslut. Detta är emellertid inte fallet eftersom: "Vi kan ha för avsikt att ta ett beslut, föresätta oss att besluta, försöka besluta och lyckas eller misslyckas, men vi kan inte avse att avse, föresätta oss att avse eller misslyckas i detta företag."¹³ En person kan t ex ha för avsikt att sluta röka, men kan inte besluta sig för att börja hysa en sådan avsikt. Pojkarna har vidare en *vilja* att uppnå ett mål, vilket kan förefalla vara karaktäris-

11 Se *F.U.* §§ 66–67.

12 Malcolm, Norman, "Wittgenstein on the Nature of Mind", i *Thought and Knowledge* (Ithaca: Cornell U.P. 1977), 57. (min översättning)

13 Hunter, *Intending*, s 15, min översättning.

tiskt för avsikter, men inte behöver vara det: en person kan exempelvis ha för avsikt att gå till jobbet även om hon inte vill det, eller avse att besöka en otrevlig släkting utan önskan att göra det. Nynazisterna tror att de kan uppfylla sin önskan; de är två mot en och det finns inga vittnen. Det här är vanligtvis en viktig aspekt beträffande avsikter, och skiljer dem från exempelvis önskingar och förhoppningar. Det går inte att avse någonting som är omöjligt; inte heller att avse att göra något som befinner sig utanför min kontroll: jag kan inte t ex ha för avsikt att få högsta betyg på en universitetstentamen även om jag förstås kan avse att försöka det.

Pojkarna lyckas emellertid inte utföra vad de avsett, vilket, åtminstone enligt dem själva, var att misshandla (prygla) Nadji. Även om de insåg att det knivhugg de riktade mot honom kunde vara dödligt så var, om vi ska tro dem, själva dödandet *oavsiktligt*. Nadjis död kan därför betraktas som en oönskad sidoeffekt av deras handlingar. Nynazisternas "ursäkt" kan tyckas ihålig, men den visar lika fullt på ett intressant och centralt samband mellan avsiktlighet, ansvar och skuld. Detta kan tydliggöras genom ett annat exempel: om en läkare beslutar att utföra en operation som kan rädda livet på en dödligt sjuk patient trots att patienten kan dö som ett omedelbart resultat av operationen så skulle vi under normala omständigheter inte vilja påstå att läkaren, om patienten dog, avsiktligt dödade denne. Förutsatt att läkaren inte gjort några allvarliga misstag skulle vi heller inte beskylla henne för patientens död.

Vare sig i fallet med nynazisterna, eller med läkaren, skulle vi, utifrån de ovan givna beskrivningarna, säga att de berörda personerna agerat med *avsikten* att döda (alltså i juridiska termer med avsikten att mörda, alternativt dräpa). Lika fullt är de två fallen fullkomligt olika. En läkare har tränats till att ta vissa kalkylerade risker i sitt yrke. Samhället har givit henne detta tunga ansvar, och patienterna samtycker vanligtvis med detta förhållande: ibland kan de t o m själva vara med i beslutsfattandet. Läkarens intentioner är dessutom goda: hon agerar med avsikten att hjälpa patienten. I fallet med nynazisterna föreligger emellertid inga förmildrande omständigheter: de agerade beräknande, med rasistiska motiv, gentemot en person som under de givna omständigheterna var mer eller mindre försvarslös. Deras intentioner var onda, och det går knappast att förneka att de inte vetat vilka konsekvenser ett knivhugg kan få.

I båda fallen måste de inblandade svara för sina handlingar. Läkaren skulle avkrävas en förklaring på vilka grunder hon utfört den farliga operationen. Hon skulle kunna försvara sitt beslut genom att jämföra vilka chanser patienten haft utan en operation med vilka möjligheter operationen skulle kunna öppna. Under vissa omständigheterna skulle vi anse att läkaren tagit en orimlig risk, och genom denna bedömning hålla henne för ansvarig för patientens död. Ny-nazisterna skulle emellertid inte kunna framföra någon förklaring som skulle kunna rättfärdiga deras handlande. Av denna anledning kan vi hålla dem *ansvariga* för Nadjis död. Den är helt och hållet deras *skuld*. Denna nästan självklara slutsats vilar på: 1) det faktum att de måste ha vetat att det är bokstavligt talat livsfarligt att sticka knivar i människor, och 2) att detta är skäl nog att inte knivhugga någon. Att inse detta är också att inse att de dräpte Patrick Nadji.

6. Vårdslöshet och skuld

Låt oss nu se vilken roll avsiktbegreppet har i Stureplansmålet. Gärningsmännen menade att upprinnelsen till dödsskjutningarna var att de, eftersom de var invandrare, vägrades inträde till Sturecompagniet av en vakt. Detta gjorde dem indignerade och upprörda; de menade att de måste försvara sin ära genom att märka vakten. Eftersom vakten var en stor man ansåg de sig behöva ett vapen för att kunna utgöra ett hot mot honom. Följaktligen hämtade de ett vapen. Allt detta erkände de i rätten, som knappast ens kunnat komma på tanken att betvivla att de avsiktligt hämtat maskingeväret de sedermera brukade. Sådana saker inträffar helt enkelt inte slumpmässigt. Emellertid föreligger här tvetydigheter i fråga om *varför* de hämtade vapnet. Enligt sin egen berättelse avsåg de att använda det för att hota vakten – inte för att döda någon. Deras handlingar tycks dock tala ett annat språk, eftersom de de facto avfyrade vapnet och därmed inte bara dödade vakten, utan också en kvinna inne på nattklubben. Gärningsmännen förklarade detta faktum med att de handlat i plötsligt vredesmod, utan vett och sans. Även om gärningsmännen naturligtvis har all anledning att ljuga om ett eventuellt uppsåtligt mördande, så förefaller deras berättelse inte helt orimlig. Eftersom de var påverkade av droger och alkohol är det uppenbart att de inte kan ha tänkt särskilt klart. Därtill förefaller själva handlingarna tämligen oöverlagda och förvirrade: skjutandet sker ju inför hundratals vittnen och är allt annat än precist. Det finns egent-

ligen ingen som helst anledningen att tro att de haft för avsikt att döda eller skada någon annan än, möjligen, vakten.

Fallet skiljer sig på många sätt från ”pryglingen” av Patrick Nadj. Detta betyder emellertid inte att vi kan frångå gärningsmännen skuld i händelserna. Skyttens likgiltighet inför andra människors liv, hans ofattbara och grymma vårdslöshet och hans obefintliga självkontroll gör honom ansvarig för de två människornas död. Huruvida dödandet var uppsåtligt eller inte kan inte ändra på detta faktum.

7. *Dolda avsikter*

Om de Stureplansmördarnas berättelse är sann framstår det som mycket svårt att ge avsiktsbegreppen en plats i en beskrivning av händelserna. Frågan om mordet var uppsåtligt kan i så fall inte entydigt besvaras ens av gärningsmännen själva – ja, inte ens av skytten själv. De har helt enkelt ingen klar bild över varför de handlade som de handlade. På vissa sätt påminner därför omständigheterna omkring Stureplansmordet om det fall där Rolf Bergstedt misshandlar sin dotters våldtäktsman, Mikael Jönsson. Det kan förstås hända att Bergstedt, såsom Jönsson hävdar, skrikit att han ska döda Jönsson, men det skulle lika fullt kännas artificiellt att påstå att han *avsåg* att döda honom. Bergstedt handlar som en provocerad far i ett kaotiskt känslomässigt tillstånd, och avsiktsbegreppet tycks inte kunna ha någon plats i en begriplig beskrivning av situationen i fråga.

Man skulle mycket väl kunna föreställa sig att Bergstedt i efterhand skulle ångra misshandeln. Måhända skulle han betrakta sitt handlande som barbariskt. Kanske skulle han anklaga sig själv för att vara en ond människa benägen att kunna döda, i det att han påminner sig att han önskat livet av Jönsson. Men både han, och andra, skulle också kunna inta ett annat förhållningssätt till det inträffade. En vän, eller hans fru, skulle kunna påpeka att hans beteende var fullt naturligt och att han inte kan klandras för att önska Jönssons död. Man skulle till och med kunna hävda att det skulle ha varit moraliskt klandervärt att *inte* reagera med okontrollerad vrede.

Eftersom mänskliga handlingar kan sättas i olika meningssammanhang är inget av de här betraktelsesätten felaktigt. Det är heller inte omöjligt att ge olika, och på olika sätt riktiga, svar på frågor beträffande människors avsikter. Den tvetydigheten är, så att säga, en del av de språkspel vi kan spela med avsiktsbegreppet, vilket betyder att

möjligheten till tvivel rörande såväl mina egna som andras avsikter är öppen. Detta kan förefalla märkligt, men är det egentligen inte alls. Om vi skulle ha en annan åsikt än Bergstedt beträffande huruvida han hade för avsikt att döda Jönsson betyder det inte, såsom i en matematisk oenighet beträffande om $2+2$ är fyra eller fem, att den ena parten är oresonlig:

Vi skulle kunna säga: ovissheten beträffande våra omdömen om personer har att göra med frågan om vad det betyder att vara kvalificerad, eller okvalificerad, att göra omdömen. Det är, på sätt och vis, en ovisshet av ett andrahands-slag. Det finns knappast utrymme för en sådan andrahands ovisshet när vi diskuterar matematiska propositioner eller sakers färg.¹⁴

Detta är också anledningen till att Wittgenstein menade att "ovissheten är konstitutiv. Den är inte ett tillkortakommande"¹⁵, och ansåg att "säkerhetens art är språkspelets art".¹⁶ På sätt och vis påminner det sätt vi talar om avsikter, känslor och tankar om det sätt vi förhåller oss till konst och moral. Omdömen om böcker, filmer, moral och människor säger nämligen ofta mycket om den person som faller omdömena. Något neutralt perspektiv på frågor av den här sorten finns inte, och olika människor uppmärksammar olika aspekter på ett konstverk eller av en annan människa. I själva verket är vi, då vi faller omdömen om sådana saker, själva lika delaktiga i omdömet som de saker vi bedömer.¹⁷

14 Hertzberg, Lars, "The Kind of Certainty is the Kind of Language Game", i *The Limits of Experience*, s 142, min översättning. Det här kan jämföras med en anmärkning av Wittgenstein: "Utifrån samma bevis kan en person vara fullkomligt övertygad, och en annan inte. Av denna anledning utesluter vi inte någondera från samhället såsom varande otillräknelig eller oförmögen att göra omdömen" (*Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol II, §685), min översättning.

15 Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol II (Oxford: Blackwell 1990) §657. (min översättning)

16 *F.U.*, IIxi, 258.

17 Se Hertzberg, "The Kind of Certainty is the Kind of Language Game".

8. Avsikt och handling

Betraktelserna av rättsfallen visar, bland annat, på den nära (man skulle t o m kunna säga den logiskt nödvändiga) förbindelsen mellan en människas avsikter och hennes handlingar. De avsikter vi har är s a s en del av de handlingar vi utför, och de större sammanhang som dessa handlingar är en del av.

Slutsatser (beträffande vad än aktör avser) görs varken på basen av färglösa kroppsliga rörelser eller från innehållet i en fördold mental värld till vilken bara aktören har direkt tillgänglighet; de görs på basen av handlingar, eller aspekter av handlingar, som vi observerar, i de större meningssammanhang av vilka de är en del. Att diskutera en aktörs avsikter är att begripa sammanhanget mellan hennes handlingar och deras sammanhang.¹⁸

För att en handling ska kunna ges en rättvisande beskrivning krävs en betraktelse där man ser till "handlingarna av en mängd av människor, såsom de alla är sammanflätade. Inte vad *en* människa gör *nu*, utan hela virrvarret (...), och det avgör våra omdömen, våra begrepp, och våra reaktioner".¹⁹ Att söka denna djupare förståelse av det mänskliga samspelet förutsätter den förståelse av det mänskliga livet som nästan alla människor besitter genom det blotta faktum att de själva är människor. Att förstå andra människor är därför inte en fråga om att lösa kniviga epistemologiska problem utan snarare om att försöka sätta sig in andra människors situation. Ibland kan vi, hur än goda människokännare vi än är, få saker om bakfoten: det kan bero på att vi helt enkelt inte kan förstå en annan person, att vi missförstår henne, eller att hon medvetet förleder oss. Men våra tillkortakommanden beror inte på att andras själsliv är definitivt fördolt för oss, utan på att vi inte vet tillräckligt om en viss person, eller inte tillräckligt väl känner bakgrunden till hennes handlande.

Detta innebär att brotten i exemplen ovan inte kan beskrivas med mindre än en betraktelse av de förhållanden som ledde till de kriminella handlingarna, relationen mellan de agerande parterna, deras karaktärsegenskaper och deras gemensamma och personliga historia.

¹⁸ Duff, 131. (min översättning)

¹⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol II, §627.

En sådan betraktelse avgör inte bara hur vi reagerar inför det inträffade, utan också vilka begrepp som är relevanta när vi fäller våra omdömen om respektive fall. Detta är att vända upp och ned på det juridiska betraktelsesättet, vilket ju består i att bestämma vad för sorts brott det varit frågan om utifrån den allena avgörande distinktionen beträffande gärningsmannens uppsåt. Såsom jag försökt att visa är detta inte alls tillfredsställande. I Klippanmålet visar mördarnas rasistiska motiv och uttalade uppsåt att gå och ”prygla negern” att deras handlingar inte bara är cyniska och ondsinta, utan också beräknande. Denna helhetsbedömning ger vid handen att de gjort sig skyldiga till dråp. Bedömningen av Stureplansmorden förefaller heller inte bero på vad skytten tänkt eller avsett i skjutögonblicket, utan på hur vi ska betrakta hans fullständiga brist på självkontroll och hans likgiltighet inför andra mänslikors liv. I misshandelsfallet Bergstedt/Jönsson, slutligen, kan givetvis Bergstedts handlingar inte betraktas utan hänsyn till vad som var upprinnelsen till dem. Att över huvud taget fråga sig vilka eventuella avsikter Bergstedt kan tänkas haft betyder att situationen missförstås: det borde ju vara uppenbart att han befinner sig i ett känslomässigt kaos i vilket avsiktsbegreppet är fullständigt irrelevant.

Med detta vill jag absolut inte påstå att avsiktsbegreppet är irrelevant i alla bedömningar av rättsfall. Tvärtom håller jag med om att avsiktligt utförda brott bör bedömas betydligt strängare än brott utförda i affekt eller händelser som inträffat till följd av någons vårdslöshet. Det problem jag vill uppmärksamma är i stället att det förefaller felaktigt att brottsrubriceringen av allvarliga brott uteslutande ska vila på en bedömning av om handlingarna varit, eller inte varit, uppsåtliga. Problemet i fråga består delvis i det faktum att en sådan distinktion inte alltid kan göras, och delvis i det att brottet utifrån ett sådant perspektiv betraktas alltför endimensionellt. För att en rättvis bedömning av vad någon har gjort ska kunna göras måste nämligen omständigheterna bakom händelsen, fakta om de inblandade personerna och distinktioner mellan begrepp som ansvarighet, vårdslöshet, motiv, uppsåt o s v vägas in. Jag vill inte påstå att detta är enkelt, men det borde vara domstolarnas skyldighet i ett rättssamhälle.

STAFFAN PETTERSSON

Parodi på moralfilosofi?

I en artikel med rubriken "Lyckopiller förbättrar världen" (DN 2/6/96) argumenterar Torbjörn Tännsjö för att sökandet efter det perfekta lyckopillret bör gå vidare. Tännsjö hävdar att lyckopillret är eftersträvansvärt om dess effekter svarar mot våra mest "rosiga skildringar" av lyckan, om det saknar biverkningar samt om det inte blir ett substitut för sociala framsteg. Varje förnuftig människa borde bruka det. Har han rätt? Är mänskligheten betjänt av en lyckodrog? Jag tror inte det.

Tännsjö är hedonist. Det meningsfulla livet är för honom det lyckliga livet. Inget annat än lycka har intrinsiskt värde. "Visst kan det vara värt att sträva efter kunskap, självförverkligande, perfektion av olika slag – men bara i den mån det skapar lycka".

Det är inte klart hur Tännsjö använder begreppet lycka, men det förefaller vara ekvivalent med begrepp som lust, njutning och tillfredsställelse, något som bekräftas i hans bok *Vårdetik*. Där finner man att Tännsjö "tenderar åt att acceptera den [hedonismen] i dess 'råa', rent kvantitativa form, utan avseende på olika kvaliteter hos lyckan". Begreppet lycka används således i en snäv, för att inte säga, kontra-intuitiv bemärkelse. Är Tännsjös användning av begreppet lycka försvarbar? Det är tveksamt.

Harald Ofstad urskiljer åtminstone två dimensioner i lyckoupplevelsen, varaktighet och intensitet, och pekar på det omöjliga i att objektivet avgöra vilken dimension som ska tillmätas störst betydelse vid en kvantifiering av lycka. Om jag föredrar en varaktig lycka med låg intensitet framför en mer intensiv och mindre varaktig lycka så är det till sist ett uttryck för en subjektiv värdering (se Ofstads bok *Ansvar och handling*). Upplevelserna av lycka är kvalitativt olika och därför inkommensurabla.

Detta tycks inte vara ett problem för Tännsjö. Genom att bortse från den kvalitativa dimensionen eliminerar han förvisso inkommensurabiliteten olika former av lust/lycka/njutningsupplevelser emellan, men till vilket pris? Tännsjös lyckobegrepp blir fullkomligt intetsägande. Det rymmer allt från den enklaste upplevelsen av lust till den mest euforiska lycka!

Trots detta hävdar Tännsjö att lyckopillret är eftersträvansvärt om det svarar mot våra mest rosiga skildringar av lyckan. Vilka skildringar är det? Ger han något exempel? Nej. Jag misstänker att det endast är ett försök att skapa övertygelse hos läsaren. Om Tännsjö vill vara konsekvent i sin ickekvalitativa hållning borde alla skildringar av lyckan duga lika bra.

En följd av den ickekvalitativa synen på lycka är att lyckopillret inte kan sägas skilja sig från andra njutningsmedel. Påsen med lakritsremmar blir de facto en påse med lyckoremmar. Att Tännsjö väljer Prozac som utgångspunkt för lyckopillret verkar helt godtyckligt. Godtycklig blir också själva lyckopillerforskningen. Vilka kriterier ska den styras av? Vilka argument kan ges för att den konstgjorda lyckan ska anses vara lika god som annan lycka?

Tännsjö ger inga argument. Således visar han heller aldrig att hans tes följer av hans resonemang. Även om vi går med på att lyckopillret är av godo för oss om det vore möjligt, så följer det inte därav att sökandet efter det perfekta lyckopillret bör gå vidare. Vi kan mycket väl gå med på det förra men samtidigt anse att lyckopillret är orealiserbart och därför inte värt att söka efter.

Är Tännsjös resonemang konsistent? Kan det perfekta lyckopillret försvaras utifrån antagandet att lycka är det enda som har intrinsiskt värde? Det är tveksamt.

Tännsjö hävdar att det perfekta lyckopillret är eftersträvansvärt om "det höjer vårt välbefinnande, utan att förstöra våra liv eller tillfoga oss personlighetsstörningar". Om Tännsjö vill vara konsekvent här borde han endast avse personlighetsstörningar som direkt eller indirekt medför hedonistisk förlust. Gör han det? Det verkar inte troligt. Även om han gör det – är det en rimlig användning av begreppet "personlighetsstörning"? Lyckopillret kan ju tänkas förändra min personlighet så till den grad att jag inte längre kan sägas ha några likheter med den person jag var tidigare. Kan Tännsjö verkligen förneka att detta skulle vara en personlighetsstörning? Det kanske han kan, han kan påstå att

personlighetsstörningar inte är detsamma som personlighetsförändringar, att han godtar de senare men inte de förra. Så långt i konsekvensens namn. Men, är det verkligen så Tännsjö resonerar? Jag ska låta det vara osagt. Jag nöjer mig med att konstatera att som en följd av denna distinktion blir alla personlighetsförändringar acceptabla. Detta ger mig ett gott skäl till att tacka nej till lyckopillret – jag kan aldrig säkert veta att just jag blir lycklig av att bruka det!

Vad menas med biverkningar som förstör våra liv? Att lyckopillret inte får göra oss olyckliga står ju utom allt rimligt tvivel. Kan man tänka sig andra biverkningar som förstör våra liv? Varför inte. Anta att jag genom lyckopillrets försorg är lyckligare än någonsin. Anta också att en av lyckopillrets biverkningar, den enda, är att jag kommer att dö i förtid. Det blir en smärtfri, lycklig, död. Denna biverkning kan väl sägas förstöra mitt liv utan att göra mig olycklig. Eftersom Tännsjö inte godtar biverkningar som förstör våra liv kan han heller inte godta denna biverkning. Men, varför inte? Den gör mig ju inte olycklig! Eller menar Tännsjö att också liv har intrinsikalt värde?

Lyckopillret får heller inte göra människor passiva och på det viset motverka sociala rörelser för rättvisa. "Om människor som är förtryckta, som lever under miserabla levnadsbetingelser, får ett lyckopiller, så förbättras kanske deras liv. Men det kunde bli ännu mycket bättre om världen blev rättvis." Problemet löser sig till lyckopillrets fördel genom att lyckliga människor, enligt Tännsjös egen erfarenhet, är mer handlingsförmögna än olyckliga, "det är melankolin, depressionen och ångesten som gör människor passiva".

Men, vilket värde har det för Tännsjö att lyckliga människor är mer handlingsförmögna än olyckliga? Ska man ha *egen* kapacitet till lycka? Och hur ska vi förstå bugningen för rättvisan? Som en politisk eftergift? Kohandel? Tännsjö kan ju knappast anse lyckopillret försvarbart *endast* om det befrämjar sociala rörelser för rättvisa. Det kan ju visa sig att den lyckligaste värld vi kan skapa med lyckopillrets hjälp, förvisso innehåller mer lycka än den värld vi kan skapa förutan det, men att den också innehåller mer social orättvisa. Borde inte Tännsjö godta denna konsekvens? Eller menar han att lyckan bör vara jämlikt fördelad? I så fall – har också jämlikhet intrinsikalt värde?

Man kan fråga sig om inte Tännsjös antagande, att lyckliga människor är mer handlingsförmögna än olyckliga, endast är ett sätt att rättfärdiga lyckan. Det underliggande antagandet måste ju vara att

de dessutom gör "rätt" handlingar, rätt i Tännsjös bemärkelse, att lyckliga människor blir hedonistiska utilitarister. Finns det några belägg för det? Det är tveksamt. Antagandet är ad hoc.

Tännsjö accepterar Nozicks upplevelsemaskin. Denna, som är ett tankeexempel, fungerar i korthet så att den som brukar den flyter omkring i en bassäng under det att han eller hon stimuleras till att uppleva lycka och framgång.

Tännsjö frågar oss om vi skulle vara beredda att acceptera upplevelsemaskinen. Han konstaterar att många skulle tacka nej. Efter en stund inser han emellertid att frågan är fel ställd. "Också om vi faktiskt skulle avvisa upplevelsemaskinen kan det ju hända att den vore bra för oss. Vi fattar ju ofta okloka beslut när det gäller våra liv. Vi vet inte alltid vårt bästa." En obehaglig tanke dyker upp. Är Tännsjö beredd att tvinga i mig lyckopillret? Är det till och med så att han bör göra det? Det kommer ju att göra mig lycklig! Det låter suspekt.

Tännsjö kan möjligen hävda att han bör ta hänsyn till mina önsningar, i det här fallet att inte vilja ta lyckopillret, och att han inte bör göra något mot min vilja, att han bör respektera min autonomi. Men, i så fall intar han en preferensutilitarisk ståndpunkt och preferensutilitarismen avvisar han ju i andra sammanhang (se *Värdetik*).

En intressant parallell erbjuder sig. I en artikel i *Tidsskrift för politisk filosofi* (2/97) antyder Tännsjö att det är viktigare att människor får fatta "okloka beslut" själva än att någon annan fattar bra beslut åt dem. I så fall borde väl Tännsjö, om han har rätt i att de flesta skulle tacka nej till den konstgjorda lyckan, anse att vi bör lägga ned lyckopillerprojektet helt och hållet, alldeles oavsett om det är bra eller dåligt för oss.

Nå. Låt mig i stället fråga – är allt lidande verkligen av ondo? Var en Kierkegaards eller en Kafkas liv och lidande meningslöst? Borde vi ha gett dem lyckopiller om det hade varit möjligt? Att Tännsjö går på den linjen verkar uppenbart i det han skriver: "om de olyckliga genierna tar Prozac och upphör med sitt skapande kan vi säkert leva bra utan deras bidrag. Jag tror också att deras närstående skulle välkomna en sådan lösning. Olyckliga genier är inte lätta att tas med!". Detta är en högst illasmakande paternalism!

Man kan fråga sig vari skillnaden består mellan den "skönandliga snobbism" som Tännsjö avvisar i sin artikel och hans egen lyckoperfektionism? "Snobbisten" må sträva efter att tänja på gränserna för det

mänskligt möjliga eller vad det vara månnde. Tännsjö strävar efter lycka. Den olyckliga människans liv är för honom mindre värt att leva än den lyckligas. Men, på vilket sätt är hedonistens val av lycka som alltings mått mer rättfärdigat än "snobbistens" val?

Ett visst mått av lidande är väl i alla händelser nödvändigt. Den fysiska smärtan har en uppgift som kroppens varningssignal. När det gäller den heta spisplattan säger den – ryck undan handen! Delar av den psykiska smärtan har en liknande funktion. Dessa olustupplevelser har till sitt främsta syfte att bevara människan oskadad, vilket kan sägas vara en garanti för framtida lycka.

Det perfekta lyckopillret borde således endast motverka olust i alla situationer där den inte är önskvärd. Men, är det tänkbart med ett lyckopiller som gör skillnad mellan önskvärd och icke önskvärd olust? Ett piller som gör skillnad mellan den meningslösa huvudvärk som kallas migrän och den huvudvärk som signalerar verklig fara, den som orsakas av en hjärntumör? mellan den smärta som framkallas av vårt dåliga samvete efter att ha behandlat en annan människa illa och den smärta som framkallas av en depressiv läggning? Det är inte troligt.

Är det inte snarast en risk att människor, om de får tillgång till perfekta lyckopiller, kommer att använda dem för att motverka alla former av olust? Att lyckopillret, paradoxalt nog, skulle bli kontraproduktivt beträffande lycka, så att inte ens en (klok) hedonist borde önska sig det?

Det perfekta lyckopillret framstår, inte bara som orealiserbart, utan också som icke önskvärt. Att det svårligen låter sig försvaras, ens på hedonistiska grunder, visar sig genom att Tännsjö glider över mot en flerdimensionell teori om livets mening, där, förutom lycka, liv, jämlikhet och mänsklig aktivitet tycks tillskrivas intrinsiskt värde. Genom att spela på dessa värden kan Tännsjö undvika en konfrontation med de mest absurda konsekvenserna av ett lyckopiller och av hans egen hedonistiska utilitarism. Han kan skapa en övertygelse hos läsaren om det perfekta lyckopillrets förträfflighet. En övertygelse grundad på falsk tro.

Man kan undra om Tännsjös artikel är allvarligt menad. Hans resonemang framstår närmast som en parodi på utilitaristisk moralfilosofi!

RECENSION

Allan Janik, *Kunskapsbegreppet i praktisk filosofi*. Översättning: Birgit Häggkvist, Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

Ända sedan den västerländska filosofins början har filosoferna gjort en distinktion mellan teoretisk och praktisk kunskap. Från ett idéhistoriskt perspektiv är det ingen överdrift att säga att det är den teoretiska kunskapen som allt sedan Sokrates och Platon varit den mest betydelsefulla och mest eftertraktade formen av kunskap. Sokrates försök att definiera godhet, rättvishet, godtrohet osv. är ett försök att ta reda på vad dessa dygder är. Platons idéer, de medeltida tänkarnas sökande efter vad som är orsaken bakom verkningarna – ett sökande som leder vidare in i den moderna naturvetenskapen och strävan efter vad naturen och människan består av. Allt detta är ett sökande efter teoretisk kunskap. Det är först senare som det praktiska handlaget i naturvetenskapen, med tekniken, blivit viktigt.

Visst finns det filosofer som poängterat den praktiska sidan av kunskapen; t ex Aristoteles. Vidare under antiken var stoikerna några som fokuserade på kunskap ur ett praktiskt perspektiv. För dem var filosofin en terapeutisk praxis. En

mer modern tänkare som koncentrerat sig på det praktiska i människans vardagliga språkanvändning var Ludwig Wittgenstein.

De senaste åren har det kommit flera böcker på svenska om praktisk kunskap, t ex Bengt Molanders *Kunskap i handling* från 1993. En av de senaste i raden av dessa böcker är skriven av en amerikan och det är Allan Janiks bok *Kunskapsbegreppet i praktisk filosofi* (*The Concept of Knowledge in Practical Philosophy*). Den är översatt av Birgit Häggkvist och utgiven på Brutus Östlings bokförlag Symposion. Boken är enligt författarens egen utsago skriven för att komplettera de ”fallstudier kring fortrogenhetskunskap och yrkeskunnande som sedan en längre tid bedrivits vid Arbetslivsinstitutet i Stockholm”.

Tyvärr inleds begreppsförvirringen i denna bok redan i och med dess titel. Detta är dock inte författarens fel utan snarare översättarens. ”Practical philosophy” har utan tanke översatts ordagrant till ”praktisk filosofi”. Problemet är att praktisk filosofi har en väldigt speciell betydelse i Sverige, Finland och Skottland, vilka fortfarande har kvar uppdelningen av ämnet filosofi i en teoretisk och en praktisk del. Ett sätt att bestämma praktisk filosofi i Sverige är genom att räkna

upp de ämnen som faller under betäckningen, nämligen etik, värde-teori, politisk filosofi, rättsfilosofi, estetik och religionsfilosofi. Janik menar dock någonting helt annat med praktisk filosofi (se nedan). "Praktikens filosofi" eller "praxis filosofi" skulle vara en bättre över-sättning. Vad denna blunder beror på vill jag inte spekulera i, men det är synd att man skall ha så bråttom, eftersom boken genom detta blir mycket svårare och mer förvirrad än den annars skulle vara.

Något förenklat kan man säga att praktisk filosofi för Janik är den filosofi som handlar om praktisk kunskap. Denna typ av kunskap är "tyst", eller den är icke propositionell, dvs den går inte att uttrycka i ord utan att man förlorar dess kärna. Att kunna snickra eller att kunna dansa tango är att inneha praktisk kunskap, men man lär sig inte att snickra eller att dansa tango genom att läsa en bok eller genom att lyssna på en föreläsning. Detta är i stället någonting man lär sig genom exempel eller, rättare sagt, genom att följa ett exempel, dvs genom att studera någon som snickrar eller dansar och själv försöka utföra det i praktiken; gradvis kan man då bli bättre och till slut kan man sägas ha erhållit kunskapen att dansa tango eller att snickra. Men denna kunskap är fortfarande "tyst"; bara för att du kan snickra innebär inte det att du kan tala om vad det just innebär att kunna snickra. Enligt Janik är det de facto omöjligt

att komma åt denna kunskap i ord, naturligtvis kan du tala om den, men det du säger kommer alltid att vara en ofullständig beskrivning.

Praktisk kunskap är också "en fråga om att lära sig följa en regel i en situation där det inte finns och inte kan finnas några uttalade eller formella regler". Vad Janik tycks mena med detta motsägelsefulla uttalande är för det första att det inte går att beskriva praktisk kunskap genom att ställa upp en mängd sats-er och på så sätt tro att man har kommit åt vad det *är* att dansa tango. Och för det andra att det ändå finns regler, som inte går att uttrycka i ord, men som varje per-son som kan dansa tango känner till.

Själva regelbegreppet har hämtats från den senare Wittgenstein och Janik gör en skillnad mellan normativa och konstitutiva regler. Normativa regler är propositionella, t ex förbudet att gå mot röd gubbe är en normativ regel, medan konstitutiva regler är icke propositionella. Janik skriver: "Konstituerande regler är inte uttryckliga påståenden som bestämmer människors beteende, utan typfall eller exempel som spelar en mönsterbildande roll när det gäller att bestämma den 'regelmässighet' eller ordning som skall prägla en viss aktivitet. De utgörs av handlingar som skall upprepas tills de blivit så internaliserade att vi upplever dem som 'en andra natur'". Snickrandet och dansandet av tango utgörs alltså av konstitu-

tiva regler, enligt Janik.

Det ligger någonting esoteriskt över Janiks regelbegrepp, dvs att det finns regler som inte går att meddela till andra. Man kan alltså från en vetenskaps synvinkel endast komma åt den praktiska kunskapen och dess regler genom att studera människors handlande. På så sätt kan man se hur reglerna manifesterar sig i beteendet. Frågan som man ställer sig är vad detta har med filosofi att göra. Så som Janik utvecklar sin syn på praktisk kunskap är det inte någonting som faller inom filosofiämnet kunskapsteori, utan är snarare någonting som faktiskt studeras inom t ex psykologin och socialpsykologin.

Att överhuvudtaget föra in regelbegreppet i diskussionen kring praktisk kunskap tycks mig som ett teoriserande, något som Janik för övrigt inte har mycket till övers för. Det kan vara illustrerande med en parallell till den diskussion som förts sedan 1980-talet kring sk artificiella neurala nät (ANN). ANN består av diverse viktade synapser med kopplingar emellan varandra. För en utomstående som betraktar dessa nät verkar det som om nätens beteende är regelmässigt, men synapserna följer inga regler. Man talar om att dessa synapser eller neuroner besitter tyst kunskap, men att de just därför inte följer några regler. Hela tanken med ANN är att komma ifrån beskrivandet av beteende med hjälp av regler.

Janik inleder sin bok med att

tala sig varm om den aristoteliska synen på praktisk filosofi. Det verkar som om Janik vill ta stöd hos Aristoteles för sin syn på den praktiska filosofin. Men någon mer likhet än att de båda anser sig studera mänskligt handlande tycks mig inte finnas. Aristoteles var en stor intellektualist och hans praktiska filosofi var aldrig särskilt praktisk, utan i högsta grad teoretisk.

Relationen till Aristoteles vill Janik föra fram även på logikens område. Enligt Janik har det praktiska sin egen logik och detta skulle Aristoteles, logikens fader, ha insett. Janik utvecklar inte detta i en mer utförlig diskussion och han bryr sig inte om att referera till någon av Aristoteles texter. Jag undrar vad han egentligen menar, för logik är logik för Aristoteles och det finns ingen speciell logik för den praktiska filosofin, enligt honom. Den praktiska filosofin inkluderar retoriken, dvs konsten att tala övertygande, men det finns ingen speciell retorisk logik, utan logiken, eller det logiska tänkandet, är i grund och botten syllogistiskt.

Ytterligare något som får mig att reagera är hur Janik överhuvudtaget kan tala om logik när han säger att ”praktiskt resonemang ... är handling”. Det som är karakteristiskt för praktisk kunskap är att den är icke propositionell. Logik är nödvändigtvis propositionell. Det går, i Aristotelisk mening, inte att tala om en logik som är icke propositionell. Janik har förmodligen inte riktigt

klart för sig vad logik är, eftersom han påstår att "det praktiska tänkandet har sin egen logik, ...".

Ju längre man läser i Janiks bok desto radikalare blir hans uppfattning om vad filosofi är och vad den bör vara. Janik verkar mena att filosofi, dvs riktig filosofi, är praktisk. För att närmare bestämma sin uppfattning tar han hjälp av den engelske historiefilosofen R G Collingwoods term "absoluta förutsättningar". Ett exempel på en absolut förutsättning är "varje effekt har en orsak". Detta var för antikens och medeltidens filosofer en absolut förutsättning, dvs något som ligger till grund för allt tänkande kring ett ämne. Vad renässansens naturvetenskapsmän gjorde var att ifrågasätta denna absoluta förutsättning. De menade i stället att naturvetenskapen skulle ägna sig åt att exakt matematiskt beskriva vad som händer i naturen, t ex när en kropp faller till marken. Att reflektera över de absoluta förutsättningarna är sann metafysik enligt Colling-

wood och detta är också vad filosofi är. Praktisk filosofi är precis detta, menar Janik, nämligen att reflektera över de absoluta förutsättningarna för vårt praktiska handlande. För genom detta får vi "det vi behöver ... nämligen att så att säga lära oss 'se oss själva' i aktion".

Under ytan verkar det dock finnas en mer radikal åsikt hos Janik, nämligen att filosofi som akademisk disciplin inte borde finnas, eftersom vi alla, oavsett ämne och yrke är filosofer när vi reflekterar över våra absoluta förutsättningar. Det är förmodligen med detta i tankarna som Janik mot slutet av sin bok diskuterar exempel ur diverse fabler, Shakespeare som praktisk filosof och forskningen kring yrkeskunnande. Allt detta är praktisk filosofi, enligt Janik. En åsikt som gör att han och Aristoteles definitivt har gått skilda vägar.

(Jag vill tacka Erik Olsson för värdefulla kommentarer till ett tidigt utkast av denna recension.)

Henrik Svensson

NOTISER

¶ Immanuel Kants första systematiska framställning av etiken, *Grundläggning av sedernas metafysik* från 1785, har nyligen utgivits på svenska i översättning av Joachim Retzlaff, Bokförlaget Daidalos 1997.

¶ Henrik Bohlin har doktorerat i teoretisk filosofi i Stockholm på avhandlingen *Groundless knowledge – A Humean solution to the problem of skepticism*, Almqvist & Wiksell 1997. Robert Palbo har doktorerat i kognitionsvetenskap på avhandlingen *Mind in motion – The utilization of noise in the cognitive process*, Lund University Cognitive Studies 57, 1997. Michael Allvin har doktorerat i psykologi på avhandlingen *Det individualiserade arbetet – Om modernitetens skilda praktiker*, Symposion 1997. Lars Vikinge har doktorerat i socialetik (teologi) i Uppsala på avhandlingen *Etik och biståndspolitik*, Uppsala 1997.

¶ Det tjugoförsta internationella Wittgensteinsymposiet i Kirchberg, Österrike, anordnas den 16 – 22 augusti 1998 med det allmänna temat "Tillämpad etik". Närmare information kan fås på symposiets hemsida: <http://www.sbg.ac.at/phs/alws/wittgenstein98.htm>

¶ Forskningsrådets ELSA-grupp som tillkommit för att stimulera forskning kring genforskningens etiska, legala och sociala aspekter har publicerat en konferensrapport med titeln *Gene Technology and the Public*, Nordic Academic Press 1997.

¶ Hans-Georg Gadammers bok *Wahrheit und Methode* från 1960 har nyligen utkommit i urval, med inledning och svensk översättning av Arne Melberg, *Sanning och metod*, Daidalos 1997.

¶ En svensk översättning av David Millers samlingsvolym *A Pocket Popper* från 1983 har nyligen utkommit på bokförlaget Thales under titeln *Popper i urval*, 1997. Boken innehåller utdrag från Karl Poppers viktigaste skrifter, samlade under rubrikerna Kunskapsteori, Vetenskapsteori, Metafysik, och Samhällsfilosofi.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Fredrik Stjernberg* är forskarassistent i teoretisk filosofi i Lund, *Lars Bergström* är redaktör för denna tidskrift, *Joakim Molander* är doktorand vid Åbo Akademi, *Staffan Pettersson* studerar praktisk filosofi i Umeå, *Henrik Svensson* är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala.

Gottlob Frege

Skrifter i urval

Översättning av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein

Gottlob Freges (1848-1925) verk utgör en av de viktigaste utgångspunkterna för den analytiska filosofin, som den kom att utvecklas av tänkare som Russell och Wittgenstein. Genom sin kritik av psykologiska teorier om logikens och matematikens ursprung lade han grundvalen till en ny syn om språklig sanning och objektivitet.

INNEHÅLL: 17 Kärnsatser om logiken – Funktion och begrepp – Om mening och betydelse – Om begrepp och föremål – Kommentarer till mening och betydelse – Logik – Tanken – Negationen – Tankefogning – Brev Frege & Russell – Brev Frege & Jourdain – Brev Frege & Hilbert – Brev Frege & Wittgenstein

ISBN 91-87172-43-7. Inb. 204 s. Ca 272:-

Thomas S. Kuhn

De vetenskapliga revolutionernas struktur

Översättning av Örjan Björkhem

Nationalencyklopedien skriver: "Kuhns bok *The Structure of Scientific Revolutions* (1962; "De vetenskapliga revolutionernas struktur") är ett av vår tids viktigaste verk för förståelsen av vetenskapens natur och utvecklingsförlopp." Denna utgåva innehåller även Kuhns långa efterskrift från 1969.

Thomas S. Kuhn, 1922-1996, amerikansk vetenskapshistoriker och filosof, ursprungligen fysiker, professor vid University of California (Berkeley) 1958-64, vid Princeton 1964-79 och vid MIT sedan 1979.

INNEHÅLL: Förord Introduktion: historiens roll – Vägen till normalvetenskap – Den normala vetenskapens natur – Normal vetenskap som problemlösning Pradigmernas prioritet – Anomalin och uppkomsten av vetenskapliga upptäckter – Krisens roll i uppkomsten av vetenskapliga teorier – Reaktionen på kriser – De vetenskapliga revolutionernas struktur och deras nödvändighet – Revolutioner som förändringar av världsuppfattningen – Revolutionernas osynlighet – Revolutionernas upplösning – Utveckling genom revolutioner – Efterskrift 1969 – Noter

ISBN 91-87172-85-2. Inb. 192 s. Ca 242:-

har
utgivit i
översättning

Thales

Thales
har utgivit i
översätt-
ning

POPPER i urval av *David Miller*

Kunskapsteori Vetenskapsteori
Metafysik Samhällsfilosofi

Översättning av Björn Dahlström och Roland Martinsson

Karl R. Popper är genom sina vetenskapsteoretiska insatser och sin skoningslösa kritik av alla totalitära system en vårt århundrades mest inflytelserika filosofer. Boken rymmer Poppers viktigaste bidrag inom alla de områden han var verksam.

INNEHÅLL: Utgivarens inledning – KUNSKAPSTEORI: Rationalismens ursprung; Försvaret för rationalismen; Kunskap utan privilegier; Kunskap: subjektiv kontra objektiv; Evolutionär epistemologi; Två typer av definitioner; Induktionsproblemet; Demarkationsproblemet – VETENSKAPSTEORI: Vetenskaplig metod; Falsifikationism kontra konventionalism; Den empiriska basen; Vetenskapens syfte; Den vetenskapliga kunskapens växt; Sanning och närmandet till sanning; Benägenheter, sannolikheter och kvantteorin – METAFYSIK: Metafysik och kritiserbarhet; Realismen; Kosmologi och förändring; Det naturliga urvalet och dess vetenskapliga status; Indeterminism och mänsklig frihet; Problemet med kropp och själ; Jaget – SAMHÄLLSFILOSOFI: Historicismen; Social ingenjörskonst bit-för-bit; Suveränitetsparadoxerna; Marx' teori om staten; Individualism kontra kollektivism; Sociologins autonomi; Rationalitetsprincipen; Mot kunskapssociologin.

ISBN 91-87172-86-0 Inb. 480 s. Ca 362:-

Ludwig Wittgenstein

Tractatus logico-philosophicus

Översättning och inledning av Anders Wedberg

ISBN 91-87172-42-9 Hft. 147 s. Ca 192:-

Böckerna kan köpas genom bokhandeln, och även beställas direkt från förlaget. Vid direktbeställning är priset 25% lägre än boken cirka pris – porto tillkommer.

Beställningsadress vid direktbeställning:

Bokförlaget Thales, c/o Nya Doxa AB, Box 113, 713 23 Nora

Ordertelefon 0587-104 16 Orderfax 0587-142 57

Frågor om utgivningen besvaras av:

Ulf Jacobsen, Bopparve, 620 12 Hemse

Tel/Fax 0498-48 48 93, ulf.jacobsen@gotland.mail.telia.com

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 under adress
Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

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

