

FILOSOFISK TIDSKRIFT

4/98

PER LINDSTRÖM

Att kunna göra som man vill

STAFFAN ENG

*Om Churchlands
eliminativa materialism*

JOHANNES PERSSON

*Den engelska och
den franska hjärnan*

TOM BORVANDER

*Vad är det för fel
på svenska filosofer?*

OLOF FRANCK

*Guds verklighet eller
verklighetens Gud?*

INNEHÅLL

| | |
|--|----|
| <i>Att kunna göra som man vill</i> | 3 |
| PER LINDSTRÖM | |
| <i>Om Churchlands eliminativa materialism</i> | 9 |
| STAFFAN ENG | |
| <i>Den engelska och den franska hjärnan</i> | 22 |
| JOHANNES PERSSON | |
| <i>Vad är det för fel på svenska filosofer?</i> | 30 |
| TOM BORVANDER | |
| <i>Guds verklighet eller verklighetens Gud?</i> | 35 |
| OLOF FRANCK | |
| <i>Recension</i> | 50 |
| INGMAR PERSSON om Gunnar Björnssons <i>Moral internalism</i> | |
| <i>Notiser</i> | 62 |

Filosofisk tidskrift nr 4 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

PER LINDSTRÖM

Att kunna göra som man vill

- Med den här biljetten kan jag åka så långt jag vill.
- Nähä, den räcker bara till Flen.
- Ja, men jag vill inte åka längre.

Låt P vara en person (agent), H en (generisk) handling och S den situation i vilken P befinner sig vid en viss tidpunkt. Det kan då tänkas att:

(1) P kan utföra H i S.

(När det inte medför några nackdelar kommer jag i det följande att använda formuleringen (1) snarare än t ex "P kunde utfört H i S" även om P inte utför H.) Den här avsedda betydelsen av "kan" är den i vilken "bör implicerar kan", m a o (1) innebär att det i S står i Ps förmåga att utföra H.

En s k *konditional* analys av (1) är av formen:

(2) Om C är fallet i S, så utför P H i S.

(2) skall uppfattas så att det, om det i S inte är fallet att C, gäller att om C varit fallet i S, så skulle P utfört H.

Följande reflektioner över innebörden i (1) och (2) är delvis inspirerade av kapitel 5 (Performability) i Erik Carlsons bok "Consequentialism Reconsidered" (CR) (Kluwer, 1995), närmare bestämt s 71–82.

I (2) måste man förstas skilja mellan situationen S och villkoret C: det är ju fråga om vad P kan göra i den situation han befinner sig i, dvs S, och inte i någon annan situation, som han eventuellt kunde befunnit sig i (vid samma tidpunkt). Man kan t ex av det faktum att P utför en viss prestation H under dödligt hot (med åtföljande ökad adrenalininsöndring) inte dra slutsatsen att P kunnat utföra H i samma situation minus hotet ifråga. Till S måste vi alltså också räkna det (fysiska och psykiska) tillstånd som P befinner sig i vid den aktuella

tidpunkten. Villkoret C, å andra sidan, skall vara sådant att det i en och samma situation S kan vara uppfyllt eller inte uppfyllt.

En instans av (2), som föreslagits av bl a Moore är:

(3) Om P i S väljer att utföra H, så utför P H i S.

För Moore var, emellertid, (3) inte en analys av (1) utan ett (legitimt) sätt, bland andra, att uppfatta (1) (se nedan).

Om man uppfattar (3) på vanligt sätt, är (3) bara ett annat sätt att att säga att det i S är P som bestämmer hur han handlar, bl a om han skall välja H eller inte; han gör som han behagar (vilket inte betyder att han finner behag i det han gör). (3) är då endast skenbart (språkligt sett) en konditional sats och det är av detta (och andra) skäl knappast adekvat att betrakta (3) som en analys av (1).

Om (3) skall vara en analys av (1) tycks det vara nödvändigt att i stället uppfatta Ps väljande av H som en separat handling. Men man kan då bl a fråga sig om P i S kan välja (i denna mening) att utföra H. Enligt (3) skulle detta betyda att P väljer H om han väljer att välja H; etc, etc. Knappast tillfredsställande. Detta är standardinvändningen mot Moores teori. Och liknande invändningar kan riktas mot varianter av (3) där "välja" ersatts av något annat handlingsverb som "försöka", "anstränga sig", etc.

Vi kan alltså (möjligen) urskilja två olika betydelser av "välja", som vi betecknar med "välja₁" respektive "välja₂". Endast den senare av dessa kan uppfattas som refererande till en handling.

Carlson tänker sig att man kan undgå svårigheter av detta slag genom att i (3) ersätta "välja" ("choose") med "vilja" ("want"): man kan ju, tycks det, inte fråga om P kan vilja H (i S). Resultatet är då:

(4) Om P i S vill utföra H, så utför P H i S,

en annan instans av (2).

Carlson finner emellertid inte heller denna analys adekvat – (4) implicerar inte (1) – och leds till slut till följande (i vidare mening) konditionala analys (med "vid t" i stället för "i S"):

(5) (i) P befinner sig i S inte i ett tillstånd som är i relevant mening oförenligt med att vilja utföra H och (ii) om P i S vill utföra H, så gör han det.

Men de möjligheter som (5) (i) är avsett att gardera mot kommer inte att spela någon roll i den fortsatta diskussionen; jag kommer därför att uttrycka mig som om (4) vore Carlsons analys av (1).

Ett problem (bland andra) med Carlsons analys är att det inte är klart hur "vill" skall förstås. Två olika betydelseerna av detta ord illustreras i ovanstående lilla dialog. Där används "vill" först i en betydelse ($vill_1$) och sedan i en annan ($vill_2$). Den relevanta skillnaden mellan dessa båda betydelser är förstås att vad jag $vill_1$ är något jag själv bestämmer medan detta inte gäller om vad jag $vill_2$. (Det engelska "want" uppvisar samma dubbeltydighet.)

"Vill₁" är inte en beskrivning av ett (mentalt) tillstånd. Om vi uppfattar "vill" på detta sätt, är (4) bara en omskrivning av (1) och alltså inte någon analys, i egentlig mening, av (1).

Låt oss alltså anta att "vill" i (4) betyder $vill_2$. Det faktum att P (inte) $vill_2$ H innebär att P befinner sig i ett visst (mentalt) tillstånd. Detta tillstånd ingår i situationen S. Antag att P i S inte $vill_2$ och inte utför H. Att P kunde utfört H i S innebär då enligt (4) att P skulle utfört H om han velat₂ detta, dvs befunnit sig i *en annan* situation. Men det är, som sagt, inte så vi normalt förstår (1). Att P (i S) kunde utfört H varken implicerar eller impliceras av att P skulle utfört H om han velat₂ det.

Det som Carlson tänkte sig skulle tala för analysen (4), jämförd med (3), nämligen att "väljer", som tänks beteckna en handling, ersatts med "vill" som tänks beteckna ett tillstånd, är alltså i själva verket ett avgörande skäl *mot* denna analys. Och detta gäller alldeles oavsett vad man tycker om (3).

Carlsons manöver, att i (3) ersätta "välja" med "vilja", leder alltså inte till målet. Avsikten är att undvika standardinvändningen mot Moores teori. Men det problem som intresserade Moore är inte riktigt detsamma som det Carlson diskuterar. Moore ville visa att det finns ett (legitimt) sätt att uppfatta (1) sådant att det skulle kunna vara sant att P kunde handlat annorlunda än han faktiskt gjorde även om världen är (vore) deterministisk (samtidigt som (1), också enligt Moore, kan uppfattas så att detta inte gäller). Och han föreslog (3) som ett sådant sätt att uppfatta (1). Denna teori träffas av standardinvändningen, och Moore medgav, när detta väl påtalats för honom, att hans teori var otillfredsställande.

Carlson å andra sidan tycks diskutera huruvida (3) är en korrekt

analys av (1) mot bakgrund av våra vardagliga förställningar om oss själva, alltså bl a att vi har den sorts frihet, som Moore inte hade rätt att förutsätta. Begreppet *förmåga* är ju inte tillämpligt på deterministiska varelser (förmåga är inte detsamma som prestanda); sådana varelser (mekanismer) kan inte välja, försöka, anstränga sig, eller överhuvudtaget utföra några handlingar.

Detta innebär att det inte är helt korrekt att säga att det är orättmätigt att beskylla en deterministisk varelse för att "han" inte handlade annorlunda; det är, skulle jag vilja påstå, inte ens meningsfullt.

Antag nu att P är en fri agent och att han (i S) är medveten om (möjligheten att utföra) H. Kan man då ställa frågan om P (i S) kan välja (välja₂) att (försöka etc) utföra H? Det tycks inte så. ("Försöka kan man alltid.") Det tycks finnas handlingar (om det ens är fråga om handlingar) om vilka det inte är rimligt (eller ens meningsfullt?) att fråga om en fri agent kan utföra dem, dvs om det står i denne agents förmåga att utföra dem, handlingar som i någon mening är av svårighetsgraden noll, som alltså är sådana att blotta faktum att P är en fri agent implicerar, kanske till och med består i, att han kan utföra dem; dock inte riktigt i den mening av "kan" som förutsätts i (1).

Att ställa frågan huruvida P, som (implicit) förutsätts vara en fri agent, kan välja etc att ... innebär alltså att fråga om P uppfyller ett villkor han förutsätts uppfylla, ett villkor som kanske till och med är nödvändigt för att "kan" i den avsedda meningen skall vara meningsfullt tillämpligt på P. Det är då kanske inte så underligt att frågan verkar egendomlig och inte har något förnuftigt svar.

Om detta är riktigt kan alltså standardinvändningen mot Moores teori inte riktas mot (3) som en analys av (1) inom ramen för våra vardagsföreställningar. Och därmed bortfaller skälet till Carlsons manöver, att ersätta (3) med (4).

Man kan kanske till och med tänka sig att (3) (med "väljer" tolkat som väljer₂) plus ytterligare något villkor svarande mot (5) (i) t ex att P är i S medveten om (möjligheten att utföra) H, är en korrekt analys av (1) förutsatt alltså att vi begränsar oss till handlingar som kan anses kräva en viss prestationsförmåga. Men (3) är då inte någon särskilt upplysande analys. Att P kunde utfört H skulle ju då uttryckas av den kontrafaktiska konditionalen:

(6) P skulle utfört H om han i S valt, att göra det.

Men kontrafaktiska konditionaler är inte lätta att förstå. Och grunden till att (6) (eventuellt) är sann tycks ju, som vi normalt uppfattar saken, vara just att P i S kunde (hade förmågan att) utföra H. Utan denna grund tycks (6) sväva fritt utan någon kontakt med verkligheten och det är då oklart vad det innebär att säga att (6) är sann (respektive falsk). Och Stalnaker-Lewis' teori för kontrafaktiska satser, som Carlson stödjer sig på, är inte tillräcklig för att tilldela (6) ett bestämt sanningsvärde: den relativa likhetsrelation (mellan möjliga världar) t ex, som postuleras i denna teori, är alldeles för obestämd. (Denna invändning kan förstås riktas mot alla konditionala analyser av (1), bl a (4).)

Detta alltså under förutsättning att det inte är meningsfullt att fråga om P i S kan välja att etc. Men antag nu motsatsen. Då följer, tycks det, att det inte finns någon konditional analys (2) av (1). (K Lehrer har tidigare kommit till samma slutsats (CR, s 73–74) men på helt otillräckliga grunder.) Antingen innebär då C att P utför en viss handling och analysen leder till en oändlig regress, eller så innebär C att P befinner sig i ett visst tillstånd, men detta faktum är en del av S och är alltså inte ens en instans av C. Alltså finns ingen konditional analys av (1). (Och vad som återstår av C, när man tänker efter, påminner allt mer om Cheshirekattens leende.)

Dessutom är Carlsons analys och andra (konditionala) analyser av (1), som (3) och (4), baserade på en alldeles missvisande, närmast "mekanisk", bild av (vår bild av) förhållandet mellan vad vi "vill", vad vi kan och vad vi gör, en bild som kan förefalla acceptabel (endast om man blandar samman $vill_1$ och $vill_2$). (Denna sammanblandning spelar också stundom en fatal roll i diskussioner av "viljans frihet": av att P handlar som han $vill_2$ sluter man sig till att han "gör som han vill" (dvs $vill_1$) och alltså är fri i den relevanta meningen.) Carlson, och många med honom, menar t ex att "viljanden" ("wants") är, och detta är ett begreppsligt faktum, nödvändiga villkor för avsiktliga handlingar ("intentional actions"), att det finns en "nödvändig kausal förbindelse" ("necessary causal connection") mellan viljanden och handlingar" (CR, s 73). Men antag att P kan göra "som han vill". Av att P $vill_1$, H följer då (trivialt) att han utför H, men detta följer inte av att han $vill_2$ H.

Eller vi kanske måste medge att våra intuitioner på den här punkten är en smula oklara, kanske till och med inkonsekventa. (Och filosofin har, såvitt jag vet, inte bidragit stort till att reda ut begreppen.) Det

verkar kanske konstigt att P vill₂ en viss handling men fullt frivilligt gör något annat, som han inte vill₂: det tycks följa av att P utför H att han, åtminstone i någon mening, vill₂ H. Men samtidigt strider det mot vår föreställning om oss själva som fria agenter att vi tvunget måste handla som vi vill₂, dvs att våra handlingar skulle vara (till och med begreppsligt) determinerade av vad vi vill₂, där detta är något som vi inte själva bestämmer över. Det betraktas ju t ex inte som något godtagbart försvar för en mindre lämplig handling H att man ville₂ H.

Om Churchlands eliminativa materialism

1. Inledning

Makarna Paul och Patricia Churchlands inflytande på modern filosofi är betydande, inte minst tack vare deras konsekvent naturalistiska synsätt, som resulterat i förkastandet av flera doktriner vilka traditionellt betraktats som oantastliga. Makarnas ståndpunkter har ofta varit kontroversiella, men deras argumentation är onekligen genomarbetad och ingen kan förneka vikten av den goda förankringen inom övriga vetenskaper. I centrum för paret framryckningar står en medvetandefilosofisk tes kallad eliminativ materialism (ofta förkortad eliminativism), som förnekar existensen av mentala tillstånd. Tankegångar i denna riktning presenterades redan på 1960-talet av filosofer som Paul Feyerabend och Richard Rorty, men det var först när idéerna vidareutvecklades av makarna Churchland i början av 1980-talet, bl a i den uppmärksammade artikeln "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", som diskussionen om eliminativism ordentligt tog fart.

Under nämnda diskussion har två argument mot makarna Churchland varit särskilt framträdande. Det ena anklagar paret för att vara inkonsistenta, det andra bestrider deras syn på mentala tillstånd som teoretiska eller postulerade entiteter, något som är en förutsättning för deras medvetandefilosofiska projekt. Det här arbetet är ett försök att klargöra huruvida dessa argument, såsom de vanligen framställts, utgör något hot mot eliminativismen. Innan jag tar mig an dessa båda invändningar kommer jag dock att ge en kort presentation av den eliminativistiska tesen och hur Paul Churchland argumenterar för denna. Jag hoppas på så sätt också kunna ge en viss förståelse för hur makarnas hävdande av eliminativismen hänger samman med andra delar av deras filosofi.

2. Churchlands eliminativa materialism

I inledningen till "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes" karakteriserar Paul Churchland den eliminativistiska ståndpunkten på följande sätt:

Eliminativ materialism är tesen att vårt common sense-begrepp om psykologiska fenomen utgör en radikalt falsk teori, en teori så i grunden felaktig att såväl dess principer som dess ontologi slutligen kommer att ersättas av, snarare än att friktionsfritt reduceras till, en förbättrad neurovetenskap (s 214).

Eliminativismen utgör sålunda en mycket radikal lösning av "kroppsjäl-problemet": Genom att hävda att de utsagor som tillskriver oss mentala tillstånd i själva verket ger en falsk bild av vår kognitiva verksamhet, uppstår över huvud taget inte frågan om det mentalas förhållande till det materiella. När vetenskapen gett oss en fullständig neurofysiologisk beskrivning av hur vår hjärna fungerar i samspel med omvärlden och resten av kroppen har vi fått all kunskap vi kan önska oss om våra psykologiska förhållanden.

Innan vi fördjupar oss i de olika argumenten för eliminativismen kan det vara på sin plats att säga några ord om termen folkpsykologi, som är ett nyckelbegrepp i Churchlands argumentation. Denna term har ofta använts för att klumpa ihop en större eller mindre del av våra vardagliga föreställningar om psykologiska fenomen, men dess omfång har varierat avsevärt mellan olika filosofer. Av Churchland får vi inte veta mer än att folkpsykologin omfattar satser som refererar till önskningar, föreställningar, rädslor, avsikter, varseblivningar och andra mentala entiteter vilka har det gemensamt att de tillskrivs ett bestämt handlande subjekt. Detta är tämligen vagt och lämnar fältet fritt för tolkningar. Det kan i sammanhanget nämnas att Churchland har ytterligare ett syfte med sin användning av begreppet; med prefixet "folk" vill han leda tanken till andra "folkteorier" som under historiens lopp fått gå en fullständig elimination till mötes.

Grundtanken i eliminativismen är alltså att folkpsykologin utgör en empirisk teori om vår kognitiva verksamhet, en teori som huvudsakligen syftar till att förklara och förutsäga beteende. Churchland argumenterar för detta genom att peka på att vi oavslutligen använder folkpsykologiska begrepp för att förklara och förutsäga andra människors beteende och att våra förutsägelser därvidlag ofta har en god

träffsäkerhet. Detta är emellertid inte tillräckligt för att vi i strikt mening skall kunna tala om folkpsykologin som en teori. Vad som krävs är också att vi utifrån de folkpsykologiska begreppen skall kunna rekonstruera ett nätverk av lagar som förbinder de olika mentala tillstånden med varandra och med de beteenden som skall förklaras. Betyggande nog är detta också i högsta grad genomförbart och Churchland ger ett flertal exempel på sådana folkpsykologiska "lagar".

Efter att ha slagit fast detta går emellertid Churchland ett steg längre i det att han hävdar att meningen hos mentalistiska termer är fullständigt bestämd av den mängd lagar inom vilken termerna förekommer:

Detta synsätt innebär att våra välbekanta mentalistiska termers semantik skall förstås på samma sätt som semantiken hos teoretiska termer i allmänhet: meningen hos en teoretisk term bestäms eller konstitueras av det nätverk av lagar inom vilket den figurerar (s 216).

Detta steg är en tillämpning av makarnas sk nätverksteori för meningen hos empiriska termer, en teori med anor från Quine och Duhem. Denna meningsteori är utomordentligt viktig för Churchland, eftersom det endast är med dess hjälp som det är möjligt för honom att betrakta våra mentala tillstånd, inte som några fenomen som behöver förklaras, utan som teoretiska entiteter vilka aldrig kan berättigas på annat sätt än genom värdet av den teori som de ingår i. Det är därför anmärkningsvärt hur liten möda Churchland lägger ner på att argumentera för sin teori. I "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes" bryr han sig inte ens om att nämna den vid namn och i "Matter and Consciousness" är största delen av argumentationen för den indirekt. I det senare verket kan dock två argument för nätverksteorin skönjas. Det ena understryker rimligheten av teorin tillämpad på teoretiska termer som "elektriskt kraftfält" och "magnetism". Genom att sedan, i likhet med flertalet nutida vetenskapsteoretiker, förkasta distinktionen mellan observation och teori och följaktligen hävda att alla empiriska termer är teoretiska, kan Churchland sluta sig till att nätverksteorin har sin tillämpning även på mentalistiska termer. (Lägg märke till att argumentet således verkar förutsätta att det inte finns någon avgörande epistemologisk skillnad mellan folkpsykologiska utsagor och empiriska utsagor i allmänhet. Detta är något som vi kommer att få tillfälle att

återvända till längre fram.) Det andra argumentet gör gällande att även om nätverksteorin tillämpad på mentalistiska termer kan te sig nog så orimlig, så får de konkurrerande meningsteorierna än mer absurda konsekvenser. Olika försök att se termerna som definierade genom inre utpekande tenderar att mynna ut i semantisk solipsism och är dessutom utsatta för Wittgensteins privatspråksargument. Logisk behaviorism å sin sida verkar leda till cirkeldefinitioner och oändliga definiens.

De s k propositionella attityderna (föreställningar, önskningar, avsikter etc) har ofta betraktats som särskilt motståndskraftiga för eliminativistiska strävanden, eftersom dessa uppvisar en intentionalitet som verkar sakna motstycke i den materiella världen. Churchland gör här en stilfull parering i det att han i stället betraktar intentionaliteten som en strukturell egenskap hos dessa folkpsykologiska begrepp, vilken ironiskt nog är utmärkande för åtskilliga termer inom naturvetenskaplig teoribildning. Churchlands poäng kan exemplifieras med en jämförelse mellan den välkända kraftekvationen

$$(x)(f)(m)[((x \text{ har massan } m) \ \& \ (x \text{ utsätts för den resulterande kraften } f)) \supset (x \text{ accelererar med } f/m)]$$

och den folkpsykologiska "lagen"

$$(x)(p)[((x \text{ hoppas att } p) \ \& \ (x \text{ upptäcker att } p)) \supset (x \text{ är nöjd med att } p)]$$

Till att börja med kan vi slå fast att såväl de "numeriska attityderna" i kraftekvationen ("har massan ...", "utsätts för den resulterande kraften ..." etc) som de propositionella attityderna i den folkpsykologiska lagen ("hoppas att ...", "upptäcker att ..." etc) är predikatformande uttryck; i det första fallet med tal som argument, i det andra med propositioner. Vidare är relationerna mellan attityderna i båda fallen bestämda av relationen mellan de tal respektive propositioner som "innehålls" av dessa. Slutligen är argumentplatserna i båda fallen öppna för kvantifikation. Den logiska strukturen hos folkpsykologiska lagar och lagar inom matematisk fysik verkar således i det närmaste identiska och Churchland betraktar därför de propositionella attitydernas intentionalitet som ytterligare ett argument för att åtminstone den kärna av folkpsykologin som består av dessa utgör en teori.

Med detta anser sig Churchland ha visat att folkpsykologin är en empirisk teori som är lika öppen för falsifiering som vilken annan teori som helst. När han väl kommit så långt är det ganska lätt för honom

att också ta hem resten av spelet. Churchlands argumentation för att folkpsykologin är falsk går huvudsakligen längs två linjer. Enligt den första och ojämförligt viktigaste undersöker han hur väl folkpsykologin uppfyller de gängse kriterierna för en god teori, dvs kriterierna förklaringskraft, fruktbarhet och koherens med övriga teorier. Här börjar han med att konstatera att även om teorin kan förklara många vardagliga beteenden, så finns det också en rad centrala psykologiska fenomen om vilka den inte utsäger någonting alls. Exempel på sådana är minne, inlärning, psykiska sjukdomar, sömn och skillnader i intelligens mellan olika individer. Detta är naturligtvis inte skäl nog för att hävda att folkpsykologin är falsk, men det visar onekligen att den inte är mer än en mycket ytlig teori om vår kognition. Vidare verkar utsikterna för att teorin skall utvecklas i framtiden allt annat än löftesrika, med tanke på att den inte avancerat nämnvärt under åtminstone de senaste två tusen åren. Det viktigaste av allt är dock hur väl teorin överensstämmer med våra andra mest lovande teorier om människans natur (Churchland tänker här på naturvetenskaperna, med vilkas hjälp vi redan nu kan ge en mycket kraftfull, om än något ofullständig, bild av människans uppbyggnad, utveckling och beteende) och det är på denna punkt som folkpsykologin klarar sig allra sämst. Detta torde knappast vara särskilt överraskande, eftersom det är just svårigheten att finna överensstämmelse mellan de entiteter som folkpsykologin tillskriver oss och de entiteter som naturvetenskaperna postulerar, som gett upphov till det ständigt lika gåtfulla kropp-själ-problemet. Sammantaget ger därför Churchlands undersökning ett mycket ofördelaktigt intryck av folkpsykologin och det verkar långsökt att tro att dess ontologi skall kunna rättfärdigas av en mer adekvat beskrivning av vår kognitiva verksamhet, kort sagt, en komplett neurofysiologi.

Vid sidan av denna utvärdering av folkpsykologin figurerar i Churchlands skrifter också ett antal argument som på ett eller annat sätt försöker misstänkliggöra tanken att teorin trots allt skulle kunna reduceras till neurofysiologi (dessa argument vänder sig alltså i första hand mot de olika identitetsteorierna). I "Matter and Consciousness" presenterar han t ex ett mycket egenartat a priori-argument som i korta drag går ut på att vi kan tänka oss oändligt många fler framgångsrika neurofysiologiska beskrivningar av hjärnan som inte avspeglar folkpsykologins struktur, än sådana beskrivningar som gör det. Detta, menar Churchland, gör eliminativismen mer sannolik än dess främsta

konkurrenter. I samma bok förekommer också ett argument som på induktiv väg försöker dra lärdom från vetenskapshistorien. Tanken är helt enkelt att majoriteten ”folkteorier” visat sig vara felaktiga i ljuset av mer vetenskapligt orienterade teorier. Inget av dessa argument förefaller särskilt övertygande och deras värde får nog till största del sägas vara retoriskt.

3. Är eliminativismen inkonsistent?

Ett argument som ständigt tycks återkomma i den filosofiska debatten gör gällande att eliminativismen på ett eller annat sätt skulle vara självmotsägande. I sin enklaste form utsäger argumentet att denna motsägelse består i att eliminativismens förespråkare förnekar att det finns trosföreställningar trots att de själva uppenbarligen har minst en sådan, nämligen trosföreställningen att eliminativismen är sann. Så formulerat är argumentet mycket enkelt att avvisa, eftersom det endast förutsätter vad som skall bevisas. Eliminativisten behöver inte alls hålla med om, och gör det naturligtvis inte heller, att hans hävdande av att eliminativismen är sann måste vara orsakat av en trosföreställning.

En något mer sofistikerad variant av argumentet är då att eliminativisterna, trots deras förnekande av mentala tillstånd, likväl fortsätter att använda termer som refererar till sådana. I Sverige har denna variant på senare år framförts av Kent Gustavsson, som i artikeln ”Finns medvetandet?” formulerar invändningen på följande sätt:

Vi kan börja med att konstatera att Churchland är inkonsistent. I praktiken gör han antaganden som är oförenliga med hans eliminativistiska position ... Han säger att människor omfattar en viss teori, att de föreställer sig vissa saker om världen, att de tror vissa saker, för att i nästa ögonblick förneka detsamma (s 50).

Låt oss se hur Churchland bemöter sådana invändningar. Först och främst kan vi konstatera att han faktiskt erkänner sig skyldig till självmotsägelser av detta slag, utan att göra några försök till undanflykter (se t ex Churchlands artikel om folkpsykologi i Blackwells guide till medvetandefilosofin). Hans försvar går i stället helt och hållet ut på att visa att dessa självmotsägelser inte pekar på några brister hos eliminativismen. Även om han idag inte kan formulera sig motsägelsefritt, säger han, så visar inte detta mer än att folkpsykologin är den hittills enda tillgängliga teorin om vår kognitiva verksamhet.

När en mer adekvat teori formulerats kommer det med hjälp av dess nya terminologi vara möjligt att uttrycka sig helt motsägelsefritt.

Är Churchlands försvar godtagbart? Om eliminativismen är sann och folkpsykologin följaktligen elimineras till förmån för en fullt utvecklad neurofysiologi kommer eliminativisten åtminstone i princip kunna uttrycka sig motsägelsefritt med hjälp av den senare teorins vokabulär (huruvida det blir möjligt att göra detta också i praktiken beror på om det kommer gå att beskriva den nya teorin på ett så överskådligt sätt att det blir meningsfullt att använda dess terminologi vid vardaglig kommunikation). Så långt måste vi nog ge Churchland rätt. Detta är emellertid ingen ursäkt för hans nuvarande inkonsistens. Kom ihåg att han inte ser folkpsykologin som något annat än en teori som på ett radikalt felaktigt sätt förklarar och förutsäger beteende. Med detta i åtanke verkar det närmast obegripligt varför Churchland inte nöjer sig med att använda begrepp som kan analyseras i termer av renodlat beteende. Att därutöver hänge sig åt folkpsykologiska förklaringar som han är övertygad om är falska förefaller helt poänglöst. Möjligen kan han här försvara sig med att folkpsykologin trots allt erbjuder en viss möjlighet till korrekta förutsägelser och att det därför i brist på en bättre teori kan vara värt att använda den som instrument för att förutsäga andras beteende. Churchland använder emellertid folkpsykologiska utsagor betydligt mer frikostigt än så och det verkar därför berättigat att tillskriva honom, om inte inkonsistens, så i alla fall en ordentlig portion irrationalitet. Gustavssons argument tycks sålunda trots allt ha en viss poäng. Det är dock mycket viktigt att notera att den irrationalitet som vi här talat om inte kan tillskrivas eliminativismen som tes betraktad, utan endast dess anhängare. Så länge själva argumenten för tesen kan formuleras utan att använda mentalistiska termer står eliminativismen själv alltså ohotad.

Gustavsson själv lämnar konstigt nog Churchland obesvarad på denna punkt. Hans fortsatta kritik antar i stället formen av ett *reductio ad absurdum*, vilket utgår från tanken att en framtida neurofysiologi kommer att kunna erbjuda termen "gronkifiera" som ersättning för den inadekvata termen "tro":

Churchlands kontrung kan förefalla plausibel, men det beror i så fall på att man sväljer en förtäckt motsägelse. ... Antingen betyder "gronkifiera" "tro", "försanthållande" eller något liknande och då

finns det en latent motsägelse i eliminativistens stolta deklARATION att han gronkifierar trosföreställningar. Eller så har gronkifiering ingenting alls att göra med försanthållande, vilket är absurt (s 50–51).

Gustavsson har naturligtvis rätt i att det fortfarande skulle innebära en motsägelse att använda termen "gronkifiera" om denna likväl hade samma betydelse som någon av de ursprungliga folkpsykologiska termerna. Detta skulle Churchland inte heller drömma om att säga. Vari består då det absurda i att hävda att det inte finns någon betydelselikhet mellan termen "gronkifiera" och termen "tro"? Som vi nyss konstaterat ser eliminativisten utsagor av formen "personen x tror att p " endast som en förklaring till att x ger ett jakande svar när han blir tillfrågad om det är fallet att p , att x skriver avhandlingar för att försvara p etc. Han synes därför inte ha någon som helst anledning att hävda att den korrekta förklaringen till dessa beteenden, nämligen " x gronkifierar p ", skulle behöva uttrycka samma sak som " x tror att p ". Förhållandet är givetvis precis det motsatta; för att eliminativisten skall kunna driva igenom sin tes är det tvärtom avgörande att de båda förklaringarna inte har samma betydelse. Det är därför svårt att se Gustavssons uttalanden om absurditet som något annat än ett trivialt påpekande om att eliminativismen strider mot vår intuition. Detta är emellertid något som även Churchland skulle skriva under på (han ser detta som en konsekvens av att folkpsykologin spelar en mycket central roll i vårt dagliga liv) och i avsaknad av någon ytterligare argumentation faller Gustavssons *reductio* platt till marken.

Värre för Churchland blir det då om det visar sig att själva argumenten för eliminativismen förutsätter existensen av mentala tillstånd. Denna tredje variant på självmotsägelse temat har förfäktats av bl a Geoffrey Hunter, som i "The Churchlands' Eliminative Materialism: or The Result of Impatience" skriver:

Churchland förutsätter att det finns skillnader i intelligens, och att människor kommer ihåg saker. I båda fallen använder han *common sense*-begrepp, intelligens och minne, och skulle inte kunna hävda sin sak utan att göra det. ... Churchland kan inte visa att han har rätt utan att använda (till skillnad från att omnämna) just de termer som han säger att vi måste förkasta (s 17).

Som vi tidigare har sett behandlar Churchland mycket riktigt intelligens, minne, inlärning etc som fenomen vilka folkpsykologin inte förmår att förklara. Om han samtidigt räknar dessa som en del av folkpsykologin gör han sig otvivelaktigt skyldig till en motsägelse och den argumentation som innehåller hänvisningar till dem måste ovillkorligen avvisas. Frågan är dock om dessa fenomen verkligen måste omfattas av folkpsykologin. Som nämndes inledningsvis är Churchlands avgränsning av begreppet folkpsykologi tämligen vag och det är tveksamt om han någonstans gör gällande att så skulle vara fallet. Oavsett hur Churchland själv betraktar fenomenen kan jag dock inte se något hinder för honom att se dem som rent beteendemässiga/dispositionella. Intelligens skulle t ex kunna definieras i termer av förmåga att lösa olika former av problem, minne skulle kunna definieras i termer av förmåga att lagra information och på motsvarande sätt torde även övriga fenomen som Churchland åberopar kunna ges en fullständigt beteendemässig karaktärisering. Så tolkade utgör dessa termer inget hinder för Churchland.

Sammanfattningsvis verkar således ingen av de tre nämnda formerna av inkonsistensargumentet kunna utgöra något reellt hot mot eliminativismen. Låt oss därför lämna detta argument och i stället undersöka en annan mycket vanlig invändning som riktats mot Churchland, nämligen den att mentala tillstånd i någon mening skulle vara givna.

4. Är mentala tillstånd givna?

Som vi har sett är mentala tillstånd enligt eliminativismen inte något annat än teoretiska entiteter som postulerats av folkpsykologin. Detta rimmar uppenbarligen illa med vår intuition och det är därför inte överraskande att många av Churchlands kritiker kommit med invändningen att folkpsykologiska utsagor inte bara förklarar och förutsäger beteende, utan även används för att beskriva psykologiska fakta. Även här har Kent Gustavsson haft ett ord med i laget, så varför inte utgå ifrån hans formulering av argumentet:

För det första är mentala tillstånd inte blott det med vars hjälp man förklarar: mentala tillstånd är 'givna' i åtminstone lika hög grad som beteende. Psykologer och neurofysiologer som forskar kring varseblivning, säg perception av neckerkuben, vill veta varför kuben upplevs på i första hand två olika tredimensionella sätt och

varför det är svårt att se den som ett tvådimensionellt mönster. Det är ett psykologiskt faktum att kubens varseblivs på skilda sätt, ett faktum som deras forskning syftar till att förklara. Det är därför vilseledande att beskriva FP som en teori och mentala entiteter som "teoretiska" eller "postulerade" entiteter (s 46–47).

Här måste först påpekas att Gustavsson inte gärna (såvida han inte antar en behavioristisk ståndpunkt) kan hävda att andra mentala tillstånd än ens egna är givna; jag kan iaktta någon annans beteende, men knappast de mentala tillstånd som jag förmodar har gett upphov till detta. En rättvis tolkning får nog i stället tillskriva honom åsikten att det är ens egna tillstånd som är minst lika givna som beteenden och att detta är möjligt genom introspektion. Vad innebär då denna invändning mer specifikt? Ett förslag som ligger nära till hands är tesen att utsagor om ens egna mentala tillstånd innehar en epistemologisk särställning i det att det är omöjligt att missta sig på sina egna upplevelser. Folkpsykologin skulle då innehålla ett antal teoriberoende observationssatser, något som naturligtvis vore förödande för det eliminativistiska projektet. Churchland ägnar därför en hel del energi åt att bekämpa denna ståndpunkt, som han kallar för "ofelbarhets-tesen".

I "Matter and Consciousness" påpekar han först och främst att det faktum att vi inte kan tänka oss hur någon skulle kunna ta miste på sina egna upplevelser inte implicerar att det är omöjligt att göra sådana misstag. Det kan mycket väl finnas många sätt att missta sig på som vi inte har någon kunskap om. Faktum är att vår kännedom om den process vi kallar introspektion är mycket begränsad och det är fullt möjligt att kunskap genom denna process är lika förmedlad som kunskap genom yttre perception.

I själva verket kan dock Churchland redan nu ge exempel på sätt att missta sig på sina egna upplevelser och han redogör här för fyra orsaker till sådana misstag vilka är typiska för all perception. För det första nämner han s k förväntningseffekter. Det är ett välkänt fenomen att den som flera gånger tidigare blivit utsatt för en viss sorts händelse och därvid fällt ett visst omdöme har en tendens att vid exponering av en annan liknande händelse fälla samma omdöme, åtminstone inledningsvis. Dessa effekter gör sig bl a gällande vid blindtester, där de kan få försökspersonerna att avge förvånansvärt felaktiga utlåtanden

om t ex vilken smakupplevelse de erfar. För det andra åberopar Churchland det han kallar för "presentationseffekter". Genom att på konstgjord väg framkalla förnimmelser hos en försöksperson kan man visa att denne får svårare och svårare att identifiera en viss förnimmelse ju kortare tid denna presenteras för honom och vid tillräckligt kort varaktighet blir misstag ofrånkomliga. För det tredje nämner han s k minneseffekter, vilka kan uppstå hos personer som under en lång tidsperiod inte varit utsatta för upplevelser av ett visst slag och sedan på nytt blir exponerade för dem. Av sådana personer förväntar vi oss knappast att de felfritt skall kunna identifiera sina återvunna upplevelser (betänk t ex en person som genom en nervskada i ungdomen inte kunnat känna smärta på många år och som sedan efter en operation plötsligt kan uppleva denna känsla igen). För det fjärde pekar Churchland på de misstag som kan ske under drömsömn. Jag kan t ex i drömmen tro att jag har en sprängande huvudvärk för att i nästa stund vakna upp och konstatera att jag hade fel.

Det är intressant att notera att Churchland i åtminstone några av nyss nämnda exempel faktiskt tycks förutsätta existensen av de mentala tillstånd som han förbundit sig till att förneka. Här verkar Hunters variant av inkonsistensargumentet vara berättigad. En mer generell invändning skulle också kunna vara att Churchland är inkonsekvent redan i det att han argumenterar för att det är möjligt att ta miste på sina egna upplevelser, eftersom denna tes i sig tycks förutsätta att vi har mentala tillstånd. Den senare invändningen torde dock kunna undvikas om Churchlands argumentation i stället betraktas som hypotetisk. Lägg märke till att ofelbarhetstesen självt förutsätter existensen av mentala tillstånd. Eftersom denna förutsättning har ett starkt intuitivt stöd och argumentationen för eliminativismen utgår från antagandet att mentalistiska utsagor är felbara, skulle det vara otillfredsställande att avfärda tesen enbart genom att säga att den förutsätter vad som skall bevisas. Det verkar därför rimligt att anta att Churchlands argumentation här syftar till att visa att ofelbarhetstesen är falsk även under antagandet att det finns mentala tillstånd och tolkas han på detta sätt kan han inte beskyllas för att vara inkonsekvent på denna punkt.

Vid sidan av dessa exempel på orsaker till misstag åberopar Churchland också socialpsykologiska undersökningar som visar att de förklaringar människor ger för sitt eget beteende sällan har sitt ursprung i introspektion (han hänvisar härvid till Nisbett och Wilsons

artikel "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes" i *Psychological Review* 84:3). De flesta sådana förklaringar måste enligt dessa undersökningar i stället ses som spontant teoretiserande grundat på yttre evidens. Dessutom påpekar han att ofelbarhets-tesen normalt bara brukar hävdas om förnimmelser, eftersom vi är erkänt dåliga på att avgöra beskaffenheten av våra egna mest grundläggande önskningar, karaktärsdrag etc. Detta innebär i sig ett problem: Varför är det bara förnimmelser, och inte önskningar och känslor, som det är omöjligt att missta sig på? Slutligen lyfter Churchland fram nätverksteorin som ett argument för att folkpsykologiska utsagor inte är ofelbara. Här verkar han dock röra sig i cirkel, eftersom hans tillämpning av teorin på mentalistiska termer som vi tidigare sett förutsätter just detta.

Jag tar Churchlands argumentation som intäkt för att det är möjligt att missta sig när det gäller åtminstone några omdömen om ens egna inre tillstånd. Det verkar därför som om förespråkare av invändningar som Gustavssons för att bli trovärdiga måste anta Churchlands utmaning och motivera varför vissa mentalistiska utsagor är teoriberoende medan andra inte är det. Det minsta vi måste begära av dessa förespråkare är i alla fall att de bemöter Churchlands argumentation mot ofelbarhetstesen. Gustavsson gör ingetdera och hans argument förefaller därför tämligen tandlöst.

Det är emellertid möjligt att tolka Gustavsson på ett annat sätt. Det är tänkbart att han accepterar tesen att folkpsykologiska utsagor är teoriberoende och att hans invändning i stället går ut på att det inte finns större skäl att ifrågasätta existensen av mentala tillstånd än existensen av beteenden, då även satser om de senare är teoriberoende. Så tolkad är invändningen ganska intetsägande, eftersom Churchland faktiskt har pekat på sådana skäl. Som bekant ingår enligt Churchland de mentalistiska termerna, till skillnad från termer om beteenden, i ett inadekvat teoretiskt nätverk och av hans meningsteori följer då att dessa termer i sig själva är inadekvata. Utan stöd av något argument mot nätverksteorin är det därför svårt att se vad Gustavssons invändning har att tillföra diskussionen.

Gustavsson ger dock ett argument mot Churchlands meningsteori:

Tanken är att den mentala vokabulären kan förstås uteslutande i kausala termer. ... Men psykologiska termer har även en "kvalita-

tiv” innebörd. När vi säger att hunden hör en gäll ton, så menar vi inte bara att den befinner sig i ett tillstånd med de-och-de kausala egenskaperna (ett tillstånd som ger upphov till ett visst beteende, som orsakar andra mentala tillstånd t ex fruktan); vi tillskriver den dessutom ett tillstånd med en viss kvalitativ beskaffenhet (s 46–47).

Problemet med detta argument är att det inte erbjuder något alternativ till nätverksteorin och därför inte utsäger mer än att teorin tillämpad på mentalistiska termer tycks uppvisa vissa brister. Detta är långt ifrån tillfredsställande eftersom Churchlands argumentation för nätverksteorin som vi har sett går ut på att dess brister trots allt är mindre än de brister i form av absurda implikationer som konkurrerande meningsteorier genererar.

Invändningen att mentala tillstånd är givna verkar således, åtminstone i den form som presenterats här, hur den än tolkas inte kunna utgöra något reellt hot mot eliminativismen. Trots det tror jag ändå att den sätter fingret på två avgörande punkter i Churchlands argumentation, nämligen antagandet att mentalistiska utsagor är teoriberoende och antagandet att nätverksteorin är den korrekta redogörelsen för meningen hos de mentalistiska termerna. För att kunna bemöta Churchland på ett tillfredsställande sätt krävs dock mer än att bara utfärda lättvindiga förkastelsesdomar över dessa antaganden. Vad som krävs är välgrundade motiveringar, som ytterst måste gå tillbaka på generella meningsteoretiska överväganden och en bred diskussion om distinktionen mellan teori och observation.

Litteratur

- CHURCHLAND, PAUL, *Matter and Consciousness*, Bradford Books 1984
CHURCHLAND, PAUL, "Folk Psychology (2)", *A Companion to the Philosophy of Mind*, utgiven av Samuel Guttenplan, Blackwell Publishers 1994
CHURCHLAND, PAUL, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *Modern Philosophy of Mind*, utgiven av William Lyons, Everyman 1995
GUSTAVSSON, KENT, "Finns medvetandet?", *Filosofisk tidskrift* nr 1, 1997
HUNTER, GEOFFREY, "The Churchlands' Eliminative Materialism: or The Result of Impatience", *Philosophical Investigations* 18:1, 1995

JOHANNES PERSSON

Den engelska och den franska hjärnan

– Duhem om två kunskaps-strategier

Många känner inte ens till Pierre Duhem. De flesta förknippar idag hans ståndpunkter med andra filosofer. Därför förvånas säkert den som gör sig omaket att läsa *La Theorie Physique: Son Objet, Sa Structure* från 1906.¹ Den är en rik källa att ösa ur, och man förstår snabbt Quine, Kuhn och Popper – för att bara nämna de mest uppenbara namnen – måste ha hämtat mycket härifrån.

I den här artikeln vill jag dock varken rada upp Duhems insikter eller peka ut hans efterföljare. Jag vill i stället presentera en tankegång som inte uppmärksammats efter förtjänst: särskiljandet av två kunskapsstrategier, exemplifierade genom den ”engelska” och den ”franska” hjärnan. Min gissning är att denna distinktion med fördel kan användas för att diskutera en mängd kunskapsstrategiska problem. Ett sådant rör kunskapsbedömningar i komplexa men fortfarande lokala situationer, som till exempel vid tunnelbygget genom Hallandsåsen.

1. Två sorters hjärnor: den abstrakta och den visualiserande

Hur går vetenskap till? För Duhem tycks svaret givet: Först analyserar vi enorma mängder av konkreta, men också olika och komplicerade, fakta i ett försök att se vad som är gemensamt för vissa av dem. Ur det singulara springer något generellt. Sedan vidtar ett liknande arbete på

¹ Detta, Duhems kanske viktigaste verk, finns i engelsk översättning: *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton UP, 1954. Alla sidreferenser avser denna översättning och översättningarna till svenska är mina. Artikelns baseras på ett föredrag med samma titel på Humanistdagarna i Lund 18/4 98, och ingår i ett projekt rörande kunskapsrisker som finansierats av FRN.

en högre nivå. Nu söker man fundamentala hypoteser ur vilka de generella utsagorna kan härledas med hjälp av ytterst säkra metoder. Resultatet utgör en fysikalisk teori. Och den förtjänar epitetet: "abstrakt teori" (s 55).

Båda dessa grundläggande steg kan fördes med *tanke-ekonomiska motiv*. Duhem säger att för många (inklusive honom själv) är det smärtsamt och i de flesta fall alldeles omöjligt att, i en och samma bild, försöka att föreställa sig ett stort antal objekt som kanske till och med samverkar med varandra på olika sätt. För hjärnor som Duhems framstår sådana situationer som "kaotiska och skrämmande, som en labyrint ur vilken ens hjärna inte hittar ut" (s 56). Å andra sidan har dessa hjärnor inga problem att förstå idéer där abstraktionen tagit bort allt som stimulerar våra fem sinnen; "dessa hjärnor kan klart och fullständigt greppa meningen hos sammansatta abstrakta idéer" (s 56). För de *abstrakta hjärnorna* är reduktionen av fakta till lagar, och av lagar till teorier, i hög grad intellektuellt ekonomisk. Detta förfarande kan till och med vara en nödvändig strategi för att alls kunna greppa situationen man ställts inför.

Men inte alla hjärnor tycks fungera på detta sätt. Det finns hjärnor som har en fantastisk förmåga att föreställa sig också komplicerade sakförhållanden.

De betraktar helheten direkt, utan att på den närsyntes sätt först närma sig det ena och sen det andra objektet; och ändå är detta seende inte vagt eller förvirrat, utan exakt och noggrant, och med varje detalj på sin rätta plats [...] (s 56).

Vad fordras då för att denna andra typ av hjärna ska fungera? Duhems gissning är att objekten den riktas mot måste vara sinnliga: De måste vara synliga eller kännbara. Detta verkar nödvändigt eftersom i dessa hjärnor "upplöses abstrakta idéer i en ogripbar dimma. Ett generellt påståande hörs för dem som en formel tömd på mening; en lång och rigorös härledning tycks dem som den monotona och tunga andhämtningen hos en väderkvarn som är i rörelse utan att mala något annat än luft" (s 56).

De *visualiserande hjärnorna* kommer knappast att betrakta en abstrakt fysikalisk teori som intellektuellt ekonomisk. Snarare kommer de att se det som en uppgift mer smärtsam än nyttig att formulera sig abstrakt. Helst skulle de vilja bygga sina teorier helt annorlunda än

Duhem och hans kolleger genom århundraden har gjort.

Uppdelningen i olika hjärnor är naturligtvis inte Duhems påfund. Som alla andra idéer har den föregångare. Blaise Pascals *Pensées* var förmodligen den viktigaste inspirationskällan, och härifrån lånar Duhem också tanken om en fyrdelning som kan ersätta den första preliminära distinktionen mellan abstrakta och visualiserande hjärnor. En hjärna tycks kunna vara *trång* eller *vid*, men också *stark* eller *svag*. De två hjärnor som han hittills rört sig med har varit trånga och starka eller vida och svaga. Antingen har man haft svårt att se komplex – men lätt för att abstrahera och resonera logiskt, eller också tvärtom.

2. Napoleon som exempel på en vid hjärna

När en zoolog önskar studera ett visst organ så upptäcker han, om han är tursam, ett djur där detta organ utvecklats på ett exceptionellt sätt, och då kan han dissekera dess delar lättare, se dess struktur klarare, och förstå dess funktion bättre. På samma sätt bönhörs psykologen som vill undersöka en viss medvetandefunktion då han stöter på en varelse som i ovanligt hög grad besitter denna (s 57).

För Duhem, som vill lära känna den svaga men vida hjärnan i syfte att kunna tillbakavisa dess lämplighet för fysikaliska studier, framstår Napoleon som det perfekta studieobjektet.

Hos många fler än Duhem framstår Napoleon som en person med enorm förmåga att hålla en komplex mängd fakta i huvudet. Några vittnar om hans oförmåga att komma ihåg namn, ord och datum, men också om hans fantastiska förmåga att dra sig till minnes fakta och platser. Duhem citerar bland andra Bourienne sägandes: ”Jag minns att han på en resa från Paris till Toulon nämnde tio bra platser att föra krig ifrån. Detta hämtande han ur minnesbilder från sin ungdoms första resor, och han beskrev terrängen och gav exempel på bra positioner att befästa. Och allt detta långt innan han åter nått fram till dessa platser” (s 58).

En annan man, som varit ansvarig för att besöka och rapportera från alla platser på nordkusten, berättar hur Napoleon med gillande tagit del av dessa, men ändå anmärkt att mannen bland rapporterna över tusentals kanoner glömt två i Ostende – enligt Napoleons minne belägna vid en damm utanför staden.

3. Den engelska hjärnan

I varje nation finner vi några med vida hjärnor, men det finns ett folk där denna egenskap är att betrakta som en folksjukdom, nämligen det engelska folket (s 63).

Duhem frågar sig vad som först slår en fransk läsare av en engelsk roman – ett mästerstycke av Dickens eller George Eliot: Jo, den långa närmast minutiösa beskrivningen. Detta är inte alls vad fransmannen förväntat sig. Till en början är han kanske road eller bara förbryllad, men ganska snart tappar han tålmodet och bläddrar sig genom återstoden av boken. Han vill åt abstraktioner och kondenserade formuleringar av de viktiga idéerna, men denna önskan infrias inte av författaren. Engelsmannen har emellertid inga sådana krav. Alla synliga, påtagliga och kännbara ting som romanförfattaren radar upp och minutöst beskriver, ses utan problem som en helhet av hans landsmän. ”Där den engelske läsaren ser en charmfull bild, varseblir fransmannen bara ett kaos som besvärar honom” (s 64).

Denna skillnad blir inte minst tydlig i filosofin. Descartes inledande fraser talar för sig själva. Den metod han föreslår består i att bringa tankarna i ordning genom att alltid börja med de enklaste elementen – med dem som är lättast att få kunskap om – för att sedan steg för steg nå fram också till kunskap om det mer sammansatta. Också i detta avseende är han en typisk fransman! Försök nu att jämföra Descartes med Lord Bacon! Vi öppnar *Novum organum*. Duhem säger: ”Det är ingen idé att leta efter Bacons metod i denna, för det finns ingen” (s 66).

Det ligger säkert en hel del i Duhems iakttagelse. I brittisk filosofi är det inte ovanligt att man resonerar utifrån exempel, eller inleder med ett antal indelningar som ibland kan tyckas gripna ur luften (åtminstone för den som väntar sig välordnade system av sanningar, logiskt härledda från rättfärdigade principer). Och en liknande tendens ser Duhem i den brittiska biologin som den företräds av Darwin och Spencer. De mötte inte sina opponenter i ”the learned fencing of discussion”: ”De föredrog att krossa dem med stenblock!” (s 67).

Från litteratur, drama, filosofi, och vidare till biologin, tar sedan Duhem steget till sitt egentliga mål: fysiken. Han börjar med att notera hur samtida fysikaliska studier publicerade i England mer eller mindre

alltid innehåller resonemang baserade på *modeller*. Kelvin är bara en i raden av framstående engelska fysiker som betonat vikten av dessa; ”Jag nöjer mig inte förrän jag kan konstruera en mekanisk modell av en sak. Om jag kan konstruera modellen så förstår jag den”. Användandet av modeller tycks vara av yttersta vikt för att förstå hur en engelsk hjärna kan närma sig studiet av fysiken. Genom att representera fysikaliska skeenden med hjälp av konkreta objekt och länkar – som Kelvins ”cords and jellies” – ges också den visualiserande hjärnan en möjlighet till förståelse av fysiken.

4. Varför ser de fysikaliska teorierna ut på det franska sättet?

Varken motsägelsefrihetslagen eller lagen om tanke-ekonomi låter oss bevisa varför en fysikalisk teori måste se ut på det franska sättet, det vill säga som ett välordnat system av satser. Man skulle kunna tänka sig att den engelska hjärnan i ett inledande skede tagit kommandot, och att fysiken – i stället för att i egentlig mening vara en teori – bestått av en samling modeller. Fysiken skulle då snarast vara som ett porträttgalleri, där konstnärerna haft full frihet att representera de bakomliggande fenomenen. Ett fenomen skulle kunna visa upp en sida i den ena modellen och en helt annan i de andra. I stället för en enhetlig teori skulle fysikern haft en portfölj innehållande de bilder som visat sig användbara.

Duhems förklaring till varför fysiken ser ut som den gör, det vill säga på det franska sättet, är att varje fysiker har en naturlig benägenhet att sträva efter *vetenskaplig enhet*. Det är först i och med att man sett de stora svårigheterna att skapa en enhetlig fysikalisk teori som modellerna blivit populära. Men åtminstone de betydande fysikerna har hela tiden varit medvetna om att dessa bara är temporära konstruktioner. Hoppet att de skulle kunna ersättas av en enhetlig teori övergav dem inte.

Bara de som när ett hat gentemot intellektuell styrka har begått misstaget att ta de temporära byggnadsställningarna för färdiga byggnader (s 103).

5. Mot en mer generell jämförelse

Det mest intressanta med Duhems särskiljande av två kunskapsstrategier är naturligtvis att det inte finns något som tvingar oss att begränsa vårt användande av dem till ett enskilt område. Tvärtom är de så

generella att de kan vara tillämpliga i de mest skiftande miljöer. Det finns därför en möjlighet att Duhems uppdelning i engelska och franska hjärnor är av ännu större värde än den klassiska uppdelningen mellan induktiv och hypotetisk-deduktiv metod som inleder så många introduktionsböcker i vetenskapsteori. Det finns åtminstone ett par indikationer på att så kan vara fallet.

Till att börja med kopierar Duhems uppdelning en av de viktigaste konsekvenserna av "valet" mellan en hypotetisk-deduktiv och en induktiv strategi, nämligen att teoribildning gynnas av den förra. I valet mellan en fransk och en engelsk strategi är det uppenbart att, medan den förra gynnar denna, den senare till och med kan missgynna teoribildning i traditionell bemärkelse. Att diskutera i termer av engelska och franska hjärnor, snarare än att använda den vanliga distinktionen, innebär alltså inte någon förlust i detta avseende.

När det gäller fördelar, är det mycket lättare än i den traditionella uppdelningen att förstå det meningsfulla i båda positionerna. Det är heller ingen tvekan om att båda strategierna ibland kommer till användning: Vidden och seendet är till exempel ofta diplomatens främsta egenskaper. En fransk hjärna skulle inte hjälpa honom det minsta! Vi finner också de engelska egenskaperna hos många historiker. Det är med andra ord lättare att se att den engelska hjärnan otvivelaktigt och på ett framgångsrikt sätt *kan* användas som kunskapsstrategi än att se att en rent induktiv strategi kan vara att föredra. Detta öppnar fältet för en mer generell diskussion om strategiernas lämplighet. En möjlighet att tränga djupare in i dessa består i att undersöka deras begränsningar.

Duhem fokuserar naturligtvis på den vida men svaga hjärnans begränsningar, och framförallt på *dess behov av konkreta objekt*. Pascal noterar ett kanske ännu intressantare problem: I och med att den engelska hjärnan snarare förlitar sig på sinnena än på vad vi brukar kalla för intellektet, så är det svårt *att bevisa saker för andra*, att övertyga dem om saker som de inte (kanske för att de inte har den kapaciteten) omedelbart kan se.

Men den trånga hjärnan har naturligtvis också begränsningar. Användandet av Descartes analytiska metod, så omhuldad i dagens vetenskap, resulterar lätt i fel som uppstår därför att flera av de *viktiga verkliga fenomenen förbisätts*, och ger som konsekvens att teorin därför tenderar att bli alltför snäv för att vara möjlig att tillämpa.

Nancy Cartwright är en av dem som argumenterat för att detta

faktiskt gäller inom Duhems egen disciplin, fysiken: *How the Laws of Physics Lie* är en boktitel avsedd att tolkas bokstavligt. Men fysiken tycks inte vara ensam om detta. Det är generellt sett svårt för vetenskapsmän att förklara verkliga skeenden och att göra förutsägelser utanför den kontrollerade laboratoriemiljön.

Detta medför att ur ett kunskapsstrategiskt perspektiv är frågan om den vida men svaga och den trånga men starka hjärnans lämplighet mycket öppnare än vad Duhem och andra fransmän låtit påskina.

Låt oss avsluta med ett aktuellt exempel: problematiken med tunnelbygget genom Hallandsåsen. Duhem förser oss med två kunskapsstrategier – den franska och den engelska. Vilken lämpar sig bäst? Låt oss anta att det finns en Hallandsåsens Napoleon någonstans på Bjärehalvön. Låt oss vidare, och som dennes franska motpol, tänka oss en expertgrupp som söker sammanställa den kunskap som finns fördelad på ett antal olika håll och vetenskapliga discipliner.

Problemet att inte bortse från något konkret men väsentligt kommer hela tiden att försvåra expertgruppens arbete. Förutsägelser inom den här typen av system är vanligtvis inte framgångsrika när man utgår från generella och abstrakta principer. Så knappast heller i detta fall. Funnes det en Napoleon på Bjärehalvön skulle vi däremot inte behöva oroa oss för att han inte var en stark hjärna. De konsekvenser som är av vikt är ytterst konkreta. Inte heller skulle det vara avgörande ifall den modell denne Napoleon arbetade utifrån var direkt överförbar till andra situationer; till skillnad från i fysiken ingår allmängiltighet inte på samma sätt som en uppenbar egenskap i situationsbundna riskbedömningar.

6. Avslutning

Det viktigaste av allt är dock detta: Den svaga hjärnan måste vara vid nog, annars kommer den också att förbise konkreta delar av yttersta vikt, och resultatet kommer att bli sämre än den blir för den trånga men starka hjärnan. Likaså vore naturligtvis en trång och svag hjärna en fullständig katastrof. Och kanske ligger det en hel del i Duhems intuition, att det viktiga är att man utvecklar sin hjärna – när man väl vet vilken av de två typerna man har. För båda verkar vara kraftfulla instrument att navigera med, även om just Duhem i första hand ville tillrättavisa de unga franska ”snobbar” som tog över det engelska idealet utan att besitta den nödvändiga vidden.

Litteratur

CARTWRIGHT, Nancy. 1983. *How the Laws of Physics Lie*. Clarendon Press, Oxford.

DUHEM, Pierre. 1906. *La Théorie Physique: Son Objet, Sa Structure*. Eng övers av P. Wiener. *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton University Press, Princeton, N J, 1954.

TOM BORVANDER

Vad är det för fel på svenska filosofer?

Att filosofera är i hög grad att ställa frågor, att helst ställa nya frågor. Emellertid är rubrikens frågeställning mig veterligen inte ställd tidigare. Kanske för att de som befinner sig utanför filosofernas skrå inte vet vad svensk filosofi sysslar med och därför inte kan ställa frågan och de som tillhör skrået anser frågan vara impertinent.

Vad betyder själva frågan, vad menas? Vad jag menar är att svensk filosofi har en synnerligen liten verkningshistoria i den internationella filosofidebatten. Det finns helt enkelt inga stora svenska filosofer. Med "stor" menar jag här inflytelserik dvs en filosof vars verkningshistoria leder till hänvisningar i form av fotnoter och dylikt i den internationella "diskursen".

När vi snart går in i nollnoll-talet kommer summeringen och bedömningen av svenska filosofers insats under detta sekel att vara lågvärderande. Kanske kommer Hägerström att koras till seklets främste, Rawls har faktiskt en fotnot till honom – men tyvärr i jämförelse med t ex Finland och Norge blir skörden skral. Kanske finns de hedervärda filosofer som valt att filosofera på vårt modersmål och som kommer att uppvärderas om de översätts till de stora språken. Mats Furberg är ett typexempel. Min bedömning är ändå att svensk filosofi är i stort behov av självrannsakan. Det är något pinsamt över att den främste filosof som innehaft en professorsstol i landet är en tysk! Jag tänker förstås på Ernst Cassirer och han skuddade stoftet för sina fötter efter bara några år i Göteborg. Ännu mer pinsamt är att en av de mest berömda avhandlingar som kunde lagts fram i Sverige är Foucaults. Varför Sten Lindroth gjorde en sådan fatal felbedömning kunde vara en fruktbar utgångspunkt för reflektion. Att försöka förklara och förstå vad som gått snett, gör jag via reflektioner i punkt 1–5. Det föranleder en historisk analys. Givetvis blir det en svepande

och spekulativ historia men jag skall försöka pröva några hypoteser som förefaller mig mest rimliga. De viktigaste förefaller mig vara: Ahistoricitet, Epigonism, Positivism, Kollektivism och konformism, samt Brist på konflikter

1. Ahistoricitet

Det var med en viss beklämning jag läste att en sådan duktig filosof som Mats Furberg på ett ställe skriver om det meningslösa i att "vandra i idéhistoriens benhus".

Finns det ett samband mellan det faktum att två av våra mest framträdande filosofer, som är kända som metafysikens bildstormare, samtidigt var mycket intresserade av historia? Jag tänker på Axel Hägerström, som skrev en bok om de socialistiska idéernas historia och Anders Wedberg som skrev sin avhandling om Boström och tillika en berömd filosofihistoria. Kan man inte tänka sig ett samband mellan deras faiblesse och deras trots allt ganska lyckade filosofierande? Jag tror det. En filosof bör givetvis vara medveten om den verkningshistoria som utgår från Vico och Kant, nämligen det faktum att vår perception är historiskt funderad, att ögat är ett historiens organ, att sensationer är en form av aktivitet och inte bara ett passivt karbonpapper och att denna aktivitet också formar vår förståelse och vår syn på historien själv.

Tanken att filosofer skall sätta sig och "tänka själva" är bara en form av självbedrägeri, så kan ingen bra filosofi genereras. Däremot att via ett filosofihistoriskt studium försöka demaskera de strukturer som förhäxar oss och därefter tänka nytt är en metod som alldeles för lite praktiserats i vårt land.

Ett skäl till ahistoricitet bland våra filosofer är förstås den olyckliga tudelning av filosofin i idé- och lärdomshistoria och filosofi. Stephen Toulmin kom för några år sedan ut med en bok med titel *Cosmopolis The Hidden Agenda of Modernity*. Den är en filosofihistorisk betraktelse över rationalisternas inflytande på det "moderna". Toulmin startade sin bana som en duktig Wittgensteinelev och typisk analytisk filosof men har på ålderns höst mer och mer sysslat med att demaskera idéernas ordning. Hans bok är en utmärkt bok i genren "kritisk betraktelse över vår samtid". Efter sin analys slår han ett slag för bl a 1500-tals humanisterna och vikten av att läsa dem, i synnerhet för etiker. Det är min tro att ingen svensk filosof skulle klarat av att skriva denna

bok och ingen idéhistoriker heller – inte på grund av bristen på talang eller begåvning – utan på grund av våra filosofers normala curriculum. Boken är klassificerad som Be – dvs idéhistoria. I Sverige kryssar vi antingen mot idéhistoriens Skylla eller den analytiska filosofins Karybdis.

Peter Englund yttrade i ett TV-program att i vissa länder läser man för mycket historia i skolorna men att svenskarna antagligen utgör Europas mest historielösa folk. Jag tror han har rätt.

2. Epigonism

Det är påfallande hur svenska filosofer är böjda för epigonism och hur man vänder sig utåt mot den ledande stormakten och dess kulturs intellektuella för att läsa och begrunda och ta intryck. I början av 1800-talet tolkade och framförde Höijer och Geijer först Kant sedan Hegel. Boström fortsatte hegelianismen, Vitalis Norström kämpade under den kontinentala livsfilosofins banér. Den tyska filosofins dominans fortsatte tills slaget om Stalingrad, sedan börjar en ökande anglosaxisk dominans göra sig gällande för att blomma ut med Wedberg, Marc-Wogau och Furberg.

Självklart går det inte att helt frigöra sig från de dominerande makterna och dess kulturimperialism men att så tydligt gå in och ut i de dominerande kulturtraditionerna måste kallas vid dess rätta namn: epigonism. Men det är knappast något bra incitament för att skapa nytänkande och originella idéer.

3. Positivism

Min användning av termen positivism är här medvetet mycket bred och luddig. Jag menar att svenska filosofer har i hög grad varit påverkade av positivistiska strömningar på ett sätt som varit olyckligt. Visserligen gäller väl det alla nationer i den västerländska kulturkretsen t o m Frankrike. Orsaken finns redan i och med rationalisternas bildstormeri – men nyttans idé och scientismen har sannerligen haft framgång i vårt land. Kanske för att den framgångsrika arbetarrörelsen och folkbildningsrörelsen i Sverige delvis hade ett delvis positivistiskt arv efter Marx (i betydelsen ”vetenskapstroende”). Hursomhelst kan situationen jämföras med en stor kulturkrets som USA:s där Hempels attack på historiefilosofin direkt stötte på patrull via en intensiv motattack av mer idealistiskt inspirerade filosofer. I ett litet land som

Sverige tenderar en riktning att segra enligt ”ankdammsprincipen.” Att Sverige har en professor i logik som är en disciplin inom filosofin är ett bevis för att positivismens verkningshistoria har varit seglivad. Självklart hör logiken till NatMat i första hand snarare än ett humanistiskt ämne som filosofi.

4. Kollektivism och konformism

Svenskarna har ibland kallats för ”Europas japaner” och nog finns det ett korn av sanning i det. Även empiriska studier i psykologi pekar på att svenskarna är mer kollektivistiska och mindre egoistiska än många andra folk i allmänhet. Studier av ”fångens dilemma” fall pekar på detta. Detta kan säkert vara bra i ett samhällsekonomiskt perspektiv men för filosofin finns det ett aber med detta. En kritisk blick och en individualistisk utblick och originalitet tror jag är hälsosamt för filosofiska reflektioner. Japanerna som drillas hårt i skolorna har aldrig lyckats få fram någon nobelpristagare (utom i litteratur) men att härma och ta till sig befintlig teknik har de varit bra på. Den mentalitet som förenar japaner och svenskar är helt enkelt konformistisk men konformism är en katastrof för djärvt nytänkande. Denna hypotes är förstås väsensbefryndad med epigonism.

5. Brist på konflikter

Denna synpunkt utgör en kunskapssociologisk reflektion. Vid en studie av filosofihistorien så ser man att det finns ett samband mellan stor och nyskapande filosofi och den historiska epok som filosofen lever i, nämligen stora omvälvningar av politisk och social karaktär. Det gamla rämnar och i brytningen till det nya krävs uttolkare. Filosofen försöker göra reda för det nya genom att konstruera nya begrepp och tankar. Ur det perspektivet kan vi se hur några av de fruktbaraste epokerna kan ses mot bakgrund av kaos och konflikt. Den sönderfallande demokratin och stormakten Athen. Den rationalistiska revolutionen i början och mitten av 1600-talet mot bakgrund av religionskrig, inbördeskrig, en framväxande kapitalism och bourgeoisins tillväxt. Den skotska upplysningen som ett svar på nationell katastrof med medföljande identitetsproblem och krav på nyorientiering. Den tyska guldåldern mot bakgrund av ett sönderfallande tyskt kejsardöme, och den franska revolutionen som inspirationskälla till reformer.

Tyvärr (för filosofin) är väl Sverige en av de minst konfliktfyllda

staterna i Europa under de sista tvåhundra åren. Det finns tecken på att det välfärdssystem som utvecklats i vårt land under arbetarrörelsens banér långsamt håller på att ossifieras och vittra sönder. I den vilsheten kan kanske Sverige uppleva en guldålder i filosofin. Intresset och mängden studenter innebär att proselyter finns men metoderna för att bedriva filosofi bör omprövas när avgrunden öppnar sig, till dess kan vi bara huka oss.

OLOF FRANCK

Guds verklighet eller verklighetens Gud?

Om teologisk referens i transcendensrefererande kontexter.

1. Bakgrund

Det är inte alltid så lätt för en åhörare eller läsare av religiös kommunikation att bedöma vad troende människor menar när de använder sig av teologiska begrepp som Gud, frälsning eller evigt liv. Naturligtvis tänker sig väl de flesta att sådana begrepp har en betydelsekärna som är gemensam för såväl den som agerar inom ramen för ett eller annat religiöst språkspel som för den som står utanför och betraktar detsamma utan att själv vilja eller kunna delat i det. Men när det kommer till frågan vad som närmare bestämt avses med att "Gud älskar sin skapelse" eller att "människan uppstår efter döden", infinner sig lätt en tvekan och en osäkerhet. Menar verkligen den troende att påståenden av det här slaget ger uttryck för tänkbarligen reellt eller faktueellt förekommande fenomen och händelser, eller ligger en symbolisk tolkning av dem närmare tillhands?

Nu kan det förstås sägas att en god sak i situationer präglade av religiös – och för övrigt även t ex politisk och ideologisk – oenighet är, att se till vad som förenar snarare än skiljer; i en tid då så mycket våld, split och söndring åtföljer förekomsten av motstridiga och, kanske, rivaliserande trosuppfattningar, är den renodlade toleransens väg den enda rimliga att gå.

Detta är en övertygande invändning – om den uttalas i det moraliska syftet att motverka resandet av absoluta och förment infallibla sannings- och kunskapsanspråk i situationer av ovannämnda slag. I annat fall bör den avvisas. Förekomsten av en mångfald föreställningar och ståndpunkter på exempelvis den religiösa trons områden är i högsta grad sund och naturlig, och den bör ses som en reservoar av

möjligheter snarare än som en källa till problem. Det vore defaitistiskt att inte försöka identifiera, granska och analysera de skiljelinjer som löper mellan trosföreträdare både inom ramen för det s k "mångkulturella" samhället och globalt.

Samtidigt bör man avstå från att så till den grad absolutifiera dessa skiljelinjer att förutsättningarna för en religiös kommunikation mystifieras och, rentav, omöjligförklaras. Det finns filosofer som med stor intensitet gjort gällande, att gränserna mellan divergerande religiösa språkspel är såväl principiellt som praktiskt oöverbryggbara, och att en dialog mellan olika trosföreträdare rent faktiskt saknar förutsättningar (t ex Phillips 1993). Och det finns andra filosofer, tillhörande samma tradition, som valt att i konstruktivistisk anda förespråka en liknande tolkning av troendes användning av religiösa utsagor (t ex Cupitt 1993). Medan de förra på förment "deskriptiva" grunder hävdar att troende använder utsagorna för att ge uttryck för något annat än faktuelle påståenden, gör de senare gällande att utsagorna visserligen genom den teologiska historien, i konkurrens med bl a vetenskapens hypoteser, använts för att uttrycka påståenden om fakta, men att tiden nu är kommen för att deras innebörd och mening måste ges en annan och symbolisk klädedräkt. Religiösa utsagor, det är samtliga dessa filosofer eniga om, ska inte uppfattas som refererande till något slag av existerande verklighet eller identifierbara fakta, utan som icke-referentiella uttryck för en religiös hållning i och till livet. Och förutsättningarna för en kommunikation mellan företrädare för olika religiösa traditioner och ståndpunkter blir därmed andra och mer komplicerade än vad de hade trott sig om de relevanta utsagorna, precis som t ex vardagliga och vetenskapliga språkliga uttryck, kunnat tolkas mot fonden av en i princip allmänt tillgänglig verklighet vilken kan göras till föremål för faktuellt grundade existensanspråk.

Jag tänker inte här gå närmare in på varför såväl den deskriptivistiska som den revisionistiska icke-referentiella tolkningen av religiösa utsagor bör avvisas. Jag har i andra sammanhang presenterat skäl mot antagandena att troendes användning av utsagorna ska uppfattas som strängt isolerat från varje annat slag av bruk av språkliga uttryck och att de inte kan göras till föremål för mer eller mindre öppen diskussion (Franck 1988). Jag har också argumenterat mot den revisionistiska tanken om ett behov av att konstruera en icke-referentiell tolkning (Franck 1998). Jag har, slutligen, framställt argument mot

att över huvud taget tolka religiösa utsagor i icke-referentiella termer (Franck 1993).

I den här uppsatsen ska jag utgå från att något slag av referentiell tolkning både kan och bör tillskrivas sådana utsagor, givet troendes användning av dem och givet de språkliga och syntaktiska villkor som initialt tycks kunna förknippas med den. Närmare bestämt är en utgångspunkt för den fortsatta framställningen att utsagorna bör göras till föremål för en annan tolkning än en anti-realistisk eller, som jag föredrar att kalla den, "non-realistisk". Enligt mitt förmenande används utsagorna för att referera till en utomspråklig verklighet. Problemet blir då att ta ställning till vad detta kan vara för en verklighet och hur den referentiella relationen mellan den och utsagorna ska tänkas vara beskaffad. Två alternativa uppfattningar framträder här. Antingen inbegriper de religiösa utsagornas mening källan till sin referens utan att den som använder dem behöver agera som förmedlare: en människa har helt enkelt att *upptäcka* den referentiella relation som intrinsikalt existerar mellan religiöst språk och en andlig verklighet, och kan när hon väl upptäckt den så att säga inordna sig i det på förhand givna mönster av mening och referens som finns där att registrera och träda in i. Eller också har människan själv att inom ramen för en process av förståelse och tolkning av de religiösa utsagornas mening försöka *etablera* en referentiell relation mellan dem och en andlig verklighet; hon kan inte upptäcka någonting genom att passivt luta sig tillbaka och vänta på en eller annan uppenbarelse av "sant" och "verklig", utan måste själv agera medskapare i den process där språk och verklighet knyts samman med erfarenhetens band.

Det första alternativet ska jag kalla "teologisk realism" och det senare "teologisk internalism". Min uppgift i den här uppsatsen är att presentera argument för att en teologisk internalism bör föredras framför en teologisk realism.

2. Referensteorins relevans för teologin

Innan jag ger mig i kast med denna uppgift vill jag emellertid stanna till helt kort vid en invändning som av och till riktats mot försök att göra trons språk till föremål för filosofisk analys av olika slag. Inte minst debattörer med hemvist i den tradition som har sina rötter i bl a Wittgensteins *Philosophical Investigations* har gjort gällande att filosofin vare sig kan eller bör initiera eller genomdriva några kon-

struktiva – i bemärkelsen reformerande – analyser av religiösa språk. Filosofin vare sig förändrar eller förvandlar den mening religiösa språkspelsagenter i kraft av bestämda interkontextuella användningsregler knyter till sina trossatser. Filosofin ”lämnar allt som det är”.

Det ligger mycket i den här invändningens påstående. Framför allt manar det till en varsamhet i den filosofiska tolkningen av religiösa utsagor, nämligen i så måtto som det understryker att det är både orimligt och fåfängt att behandla dessa utsagor isolerade från troendes användning av dem. Risken för en teoretiserande och verklighetsfrämmande analys är överhängande om utsagorna lyfts ut ur sina respektive sammanhang och bearbetas i enlighet med en strikt filosofisk metodologi.

Å andra sidan är detta knappast ett skäl för att generellt avhålla sig från att göra sig en föreställning om vilken deras innebörd är. Byggestenarna – orden, de syntaktiska och de semantiska grundreglerna – är desamma för den troende när hon eller han rör sig i religiösa och vardagliga och, kanske, vetenskapliga kontexter. Naturligtvis kan stora skillnader vad gäller exempelvis mening och referens förekomma mellan dessa kontexter, men det grundläggande språkliga materialet är i långa stycken gemensamt. En troende människa rör sig i regel obehindrat mellan dessa kontexter. Hon eller han behöver inte genomgå komplicerade översättningsprocedurer för att i ett ögonblick tala om vardagslivet och i nästa om det eviga livet. Givetvis vet hon eller han att dessa båda kontexter verkligen är olika och annorlunda varandra. Men språket som används för att uttrycka dessa skillnader transcenderar kontexterna. Troende människor är som regel inte semantiskt och syntaktiskt schizofrena.

Det här betyder att det finns semantiska förutsättningar för att diskutera teologiska sanningsfrågor över gränser mellan religiösa kontexter, och att kunskapsteoretiska överväganden knutna till sådana diskussioner principiellt kan göras till föremål för kontexttranscenderande analyser. Det är inte det att en filosofisk penetrering av förutsättningarna för att med hjälp av religiösa utsagor referera till en andlig verklighet kan kullkasta trons innersta kärna eller fundamentala väsen av tillit och förtröstan. Tron har ett heligt rum som inte är tillgängligt för filosofiska argument. Men väggarna runt detta rum är byggda av ett erfarenhetsgrundat språk, och det är detta språk som kan undersökas utifrån filosofiska och referensteoretiska utgångs-

punkter. Närmare bestämt är det i princip möjligt att referensteoretiskt analysera förutsättningarna för att med hjälp av religiösa utsagor uttala sig om en andlig verklighet – inte i syfte att avgöra vilka trossatser som är sanna, men med avsikten att bedöma vilka som *skulle kunna vara* det.

Det här är inte någon strikt intern filosofisk uppgift. Var och en som omfattar religiösa utsagor kan ha intresse av den. Och vad gäller den som är beredd att förkunna eller missionera sin religiösa övertygelse som sann, eller som mer sann än andra övertygelser, utgör det ett moraliskt anständighetskrav att intressera sig för den.

3. Om kognitiv terapi – ett parallelexempel

Man kan här dra vissa paralleller mellan en referensteoretisk analys av religiösa utsagor och de analytiska försök att utmönstra och pröva subjektiva verklighetsbilder som genomförs inom ramen för olika psykoterapeutiska behandlingsformer. I synnerhet är det kanske den kognitiva terapin som härvidlag framträder som en relevant parallellmodell för analys av vad som uppfattas som sant och som verkligt (jfr Perris 1986!).

Den kognitiva terapin, vilken utvecklats av Aaron Beck och hans efterföljare, utgör inte någon enhetlig riktning eller rörelse, men vissa gemensamma teoretiska hörnstenar kan identifieras bland dem som på ett eller annat sätt verkar i anslutning till den. En sådan hörnsten är att en människas beteenden och upplevelser av sig själv och sin plats i livet och i tillvaron ska ses i relation till de kognitiva strukturer eller scheman hon utvecklat under sin livsgång. Det är inte så att det primära eller ens väsentliga är att, i likhet med vad som görs gällande inom vissa andra psykoterapeutiska och psykoanalytiska behandlingsideologier, söka rätt på de händelser eller de situationer som antas ha orsakat ett psykiskt sjukdomstillstånd eller en personlighetsstörning. Snarare är tekniken kronologiskt omvänd. Givet en persons dysfunktionella kognitiva scheman, dvs de organisationer av tankar och föreställningar hon eller han antas besitta i strid med en harmonisk och trovärdig uppfattning av sig själv, omvärlden och framtiden ("den kognitiva triaden"), söker den kognitiva terapin utmejsla det förhandenvarande personliga sammanhanget av relevanta yttre och inre faktorer. Genetiska överväganden behöver givetvis inte härvidlag bedömas som generellt ointressanta, men vad som fokuseras är männi-

skans aktuella förhållande till den verklighet hon ser sig vara en del av och leva i. Om hon exempelvis lider av bestämda fobier eller upplever ångest i samband med vissa händelser, blir uppgiften för henne och den kognitiva terapeut som står till tjänst som hennes ledsagare att identifiera vad det är för en övertygelse eller föreställning som är knuten till hennes lidande eller obehag. Genom en sådan identifiering blir det också möjligt för henne att klarare se vad i denna övertygelse eller föreställning som är felaktigt eller missvisande. Under en behandlingsomgång på ca 20 sessioner uppmanas hon att pröva övertygelsen eller föreställningen i så måtto som hon systematiskt genomför en bedömning av vad som är sant och verkligt i den. Kommer hon till klarhet om att hon missbedömt de faktiska riskerna för att drunkna vid en simtur, de faktiska förutsättningarna för att i givna situationer bli ormbiten eller de faktiskt förekommande villkor som råder vad gäller hennes förmåga att utträta bestämda uppgifter och ta sitt livs- och handlingsutrymme i besittning, ligger sedan vägen mer eller mindre öppen för att avsäga sig de kognitiva scheman som är dysfunktionella till förmån för sådana som är funktionella, dvs sådana som är trovärdiga och rationella.

Bland den kognitiva terapins företrädare förekommer olika meningar om den filosofiska basen för hur "trovärdighet" och "rationalitet" här ska uppfattas. Det finns en empiristisk eller "perceptuellt realistisk" linje och det finns en konstruktivistisk – och med "konstruktivistisk" avses då ståndpunkten att varje individ själv bygger upp sin egen modell eller bild av verklighetens strukturer. En tredje linje är knuten till en teori om informationsbehandling, och grundtanken här är att människan föds med kognitivt basala redskap med vilkas hjälp hon sedan bearbetar de kognitiva organisationsprocesser som möter under hennes livsgång.

Vi ska inte här gå närmare in på hur dessa åtskiljande uppfattningar i detalj gestaltar sig. Vad som för oss är intressant att beakta är, att den kognitiva terapin i dess varierande utformningar bygger på uppfattningen att psykisk ohälsa och mer och mindre framträdande personlighetsstörningar kan bearbetas mot bakgrund av en erfarenhetsmässigt identifierbar verklighet, vilken bildar fond för ontologiska sanktioner. Vad som kan anses vara dysfunktionellt resp funktionellt, överkligt resp verkligt, osant resp sant avgörs med hänsyn till den information denna verklighet tänks erbjuda genom erfarenhetsmässiga kanaler. För

den som söker sanningen är det viktigt – och ibland livsavgörande – att finna den.

4. Människans verklighet eller verklighetens människa?

Men vem avgör egentligen vad som är sant och verkligt? En framgångsrik kognitivt terapeutisk behandling av t ex schizofrena eller deprimerade klienter tycks förutsätta existensen av en verklighet som kan göras till föremål för för individtranscenderande referens. Närmare bestämt syns en prövning av dysfunktionella scheman och föreställningar förutsätta rimligheten i att framställa mer eller mindre allmän-giltiga existensanspråk, vilka kan tjäna som kriterier för vad som är att betrakta som ”dysfunktionellt” respektive ”funktionellt”. Negativa kriterier på vad som är ”felaktiga” eller ”missvisande” övertygelser och föreställningar kan bara användas om det föreligger positiva kriterier på vad som är ”korrekt” och ”trovärdigt”. Här föreligger en symmetri. Men vad är det för kriterier som då kan vara till hjälp? Hur avgör man vilken verklighetstolkning som är sann? Hur vet man att inte alla tolkningar går på ett ut? Vad är det som är rimligt och orimligt – utifrån realistiska och internalistiska utgångspunkter? Tillhör människan verkligheten och är en del av den eller är förhållandet det omvända?

Det faktum att flera agenter inom ramen för en given kontext enas om referentiella villkor för vad som ska anses som sant och verkligt, måste inte tolkas i termer av en traditionell filosofisk realism. Dvs: det är inte så att förklaringar till nämnda enighet måste sökas i ett ontologiskt förhållande som existerar oberoende av samtliga individer och som på ett eller annat sätt uppenbarats för dem. Det kan istället vara så att berörda agenter själva initierat vad som är en framgångsrik referens till ord som ”sant” och ”verkligt”, eller att de fullföljer en referentiell länk eller tradition där andra agenter först etablerat en referentiell relation mellan orden och en utomspråklig verklighet via bestämda erfarenheter. Sådana länkar och traditioner kan under gynnsamma omständigheter leva och andas under långa tidsrymder, men de kan också förändras och omtolkas i ljuset av nya erfarenheter och nyframsprungna kontexter. Referentiella relationer mellan språk och verklighet är inte stabila utan, i kraft av sin mänskliga medialitet, föränderliga: detta är en grundsats i den filosofiska och den teologiska internalismen.

Vad som betraktas som friskt och sjukt, sant och osant, verkligt och överkligt kan variera över tid och kontext. Det betyder inte att en genomgripande relativism måste göra sitt inträde. I stället innebär det att verklighetstolkningar inte ska ses som absoluta utan som föremål för revisionsberedskap. Vissa föreställningar har en långvarig historisk överlevnad, andra är mer kortlivade. Vad som ur referensteoretisk utgångspunkt är intressant att beakta är här att kontexttranscenderande referens tycks vara möjlig utan att man därför måste hemfalla åt kunskapsteoretisk och semantisk fundamentalism. Verkligheten tillhör människan i det att det är hon som gör den till föremål för sin uppfattningsförmåga och sin tolkning, men hon tillhör verkligheten i det att hennes erfarenhet sätter gränser för hur varierade hennes uppfattningar och tolkningar på goda grunder kan bli. Den verklighet hon erfarenhetsmässigt delar med andra ger ett villkorligt referentiellt utrymme, men inom ramen för detta utrymme har hon frihet att utföra referentiella operationer som avviker från eller harmonierar med de kontextuellt relevanta semantiska och kunskapsteoretiska föreställningar och verklighetstolkningar hon kommer i kontakt med. Referentiella traditioner kan bekräftas eller brytas, och här kan filosofen – precis som tidigare terapeuten i exemplet ovan – träda in som ledsagare i arbetet med att bringa ontologisk klarhet och skärpa i de existerande, kunskapsteoretiskt verksamma förutsättningarna för framgångsrik referens mellan språkliga utsagor och en utomspråklig verklighet.

5. Referentiella operationer i två typer av kontexter

Om den schizofrene eller deprimerade klienten med hjälp av den kognitiva terapeuten har att, (för att använda en filosofiskt välkänd liknelse), likt flugan leta sig ut ur flaskan, så har den religiöse sanningssökaren att, med tänkbar hjälp av filosofen eller referensteoretikern, finna sin väg till ontologisk klarhet om villkor och förutsättningar för genomförandet av referens mellan religiösa utsagor och en andlig verklighet. I båda fall handlar det om att erövra insikt om beskaffenheten hos en verklighet: i det förra fallet rör det sig om immanenta och i det senare om transcendent dimensioner och egenskaper. Detta separerar naturligtvis de båda exemplen från varandra i väsentliga avseenden, men det finns ändå en strukturell likhet mellan dem. I bägge fall antas en verklighet existera i förhållande till vilken mänskliga subjekt kan relatera sig referentiellt, och i bägge fall är det

nödvändigt att se att en sådan relatering ur referensteoretisk synpunkt inte måste vara byggd kring ett platonskt eller kantianskt begrepp om två helt eller delvis oberoende existerande världar eller realiteter.

Närmare bestämt kan människan i egenskap av refererande subjekt i båda exemplen ses spela en fundamental roll som förmedlare mellan språk och verklighet. Trots sina problem är visserligen den schizofrene eller deprimerade ur filosofisk synpunkt åtminstone principiellt bättre rustad att finna en referensteoretiskt hållbar position. Hans eller hennes uppgift är att göra en i princip allmänt tillgänglig verklighet till sin i så måtto som han eller hon, för att komma ur sitt sjukdomstillstånd, måste skapa sig ett rum i tillvaron som visserligen är personligt men som är omgivet av erfarenhetsgrundade valv som kan delas och faktiskt omfattas av andra människor. Det privata rummet upphävs inte i en intersubjektiv värld av erfarenhet och erfarenhetstolkningar, men dess semantiska, kunskapsteoretiska och ontologiska hörnstenar sätter mer eller mindre kontexttranscenderande gränser för vad som i och utanför detta rum kan och bör betraktas som verkligt, sant och rimligt. Av detta skäl kan man säga att vi alla för våra ontologiskt och kunskapsteoretiskt grundade anspråk rörande omvärlden och oss själva är beroende av acceptansen av en objektiv, i bemärkelsen intersubjektiv, verklighet. Utan en sådan acceptans faller allt, inklusive det privata rummet, samman. "Världen för mig" förutsätter i detta fundamentala avseende "världen i sig".

Det här innebär nu inte att "världen i sig" ska uppfattas strikt kantianskt eller som en platonsk idévärld vilkens relation till den sinnevärld människan rör sig i är skum eller, kanske, rentav obegripligt mystisk. Antagandet att människor med framgång kan genomföra referens mellan språk och en utomspråklig verklighet förutsätter inte ett antagande av att denna utomspråkliga verklighet är orörd av mänskliga sinnen intill den dag då den plötsligt, genom en eller annan uppenbarelse, gör sig själv känd för henne. Vi kan se detta klarare om vi betänker hur en ur kognitivt terapeutisk synpunkt dysfunktionellt drabbad person och en religiös sanningssökare skiljer sig åt vad gäller genomförandet av referentiella operationer.

Som redan framhållits gäller för den förra referenssituationen att en intersubjektivt tillgänglig och erfarenhetsmässigt upplevbar verklighet oomtvistligen existerar, inom ramen för vilken den referentiella operationen utifrån de villkor och förutsättningar denna verklighet

erbjuder. Något sådant förhållande gäller inte vad anbelangar den religiösa sanningssökaren. Visserligen kan ett religiöst sökande vara knutet till omvälvande och djupgående känslor på samma sätt som upplevelsen av bryggan mellan friskt och sjukt, sunt och osunt, ofta är förbunden med intensiva känslor. Men intensiteten av känslor och värderingar knutna till givna verklighetstolkningar och trosuppfattningar har mer med psykologi än med filosofi att göra. Faktum kvarstår att ett religiöst sanningssökande inte företas mot bakgrund av existensantaganden som vilar på sådana intersubjektivt övertygande grunder som en strävan bort från dysfunktionella kognitiva strukturer eller scheman. Något antagande av en transcendent "värld i sig" parallellt till det antagande av en immanent sådan värld som ovan beaktats, kan inte på självklara eller otvivelaktiga grunder framställas.

6. En invändning mot teologisk realism

Det här betyder att referentiella operationer inte kan genomföras i religiösa kontexter mot bakgrund av något oomtvistligt kunskapsanspråk av andlig natur. Om det existerar en transcendent verklighet till vilken religiösa utsagor kan referera, måste den erövas om och om igen med språkets och med erfarenhetens hjälp. Upplevelser av en andlig verklighet är inte föremål för den övertygande konsensus som råder vad gäller upplevelsen av existensen av en immanent verklighet. Två divergerande kontexter framträder här. Men det är viktigt att se att erfarenheten spelar en avgörande roll. Vad som anses som sant och verkligt och rimligt är inte ställningstaganden som kan genomföras i sig, utan i relation till eller utifrån de villkor och omständigheter som på ett eller annat sätt kan vara relevanta. Med andra ord: en framgångsrik referens förutsätter att relevanta semantiska och kunskapsteoretiska förutsättningar, dvs mänskligt givna omständigheter, beaktas.

Det här innebär att det föreligger en principiell invändning mot en teologisk realism, dvs mot uppfattningen att teologisk referens framgångsrikt kan genomföras under förutsättning av att en av människan oberoende referentiell relation existerar mellan religiösa utsagor och en andlig verklighet. Referentiella relationer är nämligen inte relationer *per se*. Någon måste förmedla dem för att de ska kunna vara verksamma och för att de ska kunna tydas och tolkas. En bildteori av Wittgensteins snitt eller en dualistisk verklighetsuppfattning av Platons typ är helt enkelt inte gångbar. Varken språket eller den utomspråkliga

verklighet till vilken språket refererar kan betraktas oavhängigt mänsklig verksamhet. Det är människan som använder, tolkar och utvecklar språket och det är den av människan upplevda verkligheten som kan tjäna som referent till hennes utsagor och omdömen. Språk och verklighet tillhör henne.

Detta betyder inte att varje individ är fri att använda språket och tolka sina erfarenheter hur hon eller han vill inom ramen för framställandet av kunskaps- och sanningsanspråk. Var och en av oss föds in i ett givet sammanhang av språkanvändning och verklighetstolkning. Vi är fria att pröva och undersöka om denna användning och tolkning är övertygande, men vi gör klokt i att inte kasta allt överbord. I själva verket kan vi inte kasta allt överbord. Vi är inbegripna i ett komplicerat semantiskt och kunskapsteoretiskt sammanhang eller mönster, där vi inte kan annat än acceptera och försvära oss åt vissa grundförutsättningar. Detaljer kan förändras och justeras, men den språkliga och erfarenhetsmässiga basen för våra liv föreligger i relativt fasta former. Detta innebär att vi inte kan göra oss fria från denna bas och att den därför lägger restriktioner för hur och var vi kan genomföra semantiskt och kunskapsteoretiskt sanktionerade protester mot systemet av existerande verklighetstolkningar. Att genomföra teologisk referens är således vare sig en fullkomligt fri eller en fullkomligt ofri mänsklig operation. Hur hänger detta ihop?

7. NDU och New Age-terapi: två exempel

I vår tid upptar en lång rad fenomen som brukar knytas till sknyandliga rörelser stort intresse. Det handlar om allt från healing och kristallterapi till schamanism och bruket av tarotkort. Många av dessa fenomen är allt annat än ”nya”, om med detta avses att de först skulle ha sprungit fram i vår samtid, men de former och uttryck de tar sig är ofta präglade av moderna västerländska värderingssystem och kunskapsteoretiska övertygelser – inom ramen för relationer av antingen harmoni eller konfrontation.

Två sådana här fenomen är nära döden-upplevelser (NDU) och tidigare liv-upplevelser (TLI). De förra har gjorts till föremål för åtskilliga psykologiska och medicinska studier, de senare – som ofta påstås inträffa inom ramen för reinkarnationsterapeutiska ”behandlinger” – är mindre diskuterade. Syftet med att försöka frammana TLI, så som detta beskrivs hos t ex Raymond Moody (Moody 1995), tycks

vara att därigenom finna en förklaring till mentala och känslomässiga funktionsstörningar och beteenderubbningar. Man kan säga att tekniken är motsatt den kognitivt terapeutiska. Under reinkarnationsterapeutens ledsagande får ”klienten” återuppleva sådana remarkabla och ännu psykologiskt verksamma händelser från ett tidigare liv, vilka avslöjar orsaker till de störningar eller rubbningar hon eller han inte kan förklara. En person som lider av vattenskräck kan t ex återuppleva hur hon eller han i en tidigare existens drunknar genom olyckshändelse eller som ett resultat av en våldsamt och, kanske, kriminell handling. Därmed är källan till skräckkänslan klarlagd, och personen kan se ett orsakssamband – ett samband som förhoppningsvis kan förklara och verka befriande och läkande.

NDU skiljer sig från TLI däri att de inte frammanas med hjälp av terapeutiska metoder. Tidigare nämnde Moody, Michael Sabom, Kenneth Ring, Melvin Morse och många andra – den först publicerade studien på området var Moody 1977 – rapporterar i sin forskning om specifika upplevelser som kan knytas till tillstånd mellan liv och död. Människor som drabbats av exempelvis hjärtstillestånd berättar om erfarenheter av att lämna kroppen, föras genom en mörk tunnel mot ett starkt och bländande ljus, möta avlidna släktingar och vänner samt ett gudomligt väsen. Det finns uppenbara likheter mellan de skildringar av NDU som presenteras i den tillgängliga litteraturen. Kanske skulle man rentav kunna tala om en intersubjektiv överensstämmelse, om än i en speciell och okonventionell form.

Vår uppgift här är inte att komma fram till ett ställningstagande huruvida TLI resp NDU är genuina i den meningen att de på ett kunskapsteoretiskt övertygande sätt kan visas ge inblick i verkliga förhållanden. Snarare är den att ringa in förutsättningarna för att med utgångspunkt i nämnda erfarenheter genomföra referens mellan religiösa utsagor och en andlig verklighet. Enligt en teologisk realism kan en sådan referens genomföras endast om de avslöjar en på förhand given och av människors erfarenhet och erfarenhetstolkning oavhängig relation mellan utsagorna och verkligheten. Det refererande subjektets uppgift blir att likt en upptäcktsresande utforska vita fläckar på en verklighetstrogen karta. Religiösa utsagor speglar existerande förhållanden som måste upptäckas av subjektet för att referens ska kunna genomföras.

Det här är emellertid knappast en övertygande bild av vad fram-

gångsrik teologisk referens kan innebära. Det är visserligen korrekt att det refererande subjektet handlar inom ramen för en kontext där semantiska och kunskapsteoretiska normer begränsar hennes eller hans frihet vad gäller referentiella operationer. Erfarenheten av ljus, tunnelresande och möten med avlidna släktingar och ett gudomligt väsen stramar upp den referentiella variationen. Men denna begränsade frihet innebär inte att subjektet inte över huvud tagetskulle vara fri. Tvärtom: inom vissa semantiska och kunskapsteoretiska ramar kan det agera som medskapare i den referentiella processen; det är personen ifråga som tolkar erfarenheterna, väljer orden och uttrycken som antas beskriva dessa. Människan själv förmedlar intryck och relaterar sina erfarenheter till de religiösa språk som i den aktuella situationen är tillgängliga.

Det här betyder att det refererande subjektet spelar en långt aktivare roll i den referentiella processen än vad den teologiska realismen vill erkänna. Detta subjekt ritar, tillsammans med andra subjekt genom historien, kartan över den verklighet som är hennes. Men hon är inte fri att rita hur som helst. Erfarenheten anger ramar för hur en övertygande verklighetsuppfattning utformas. Den mänskliga erfarenhetens mångfacettering medger tolkningsvariationer och tolkningstvister. Men det föreligger erfarenhetsmässigt givna gränser för vad som på rimliga grunder kan sägas med utgångspunkt i specifika mänskliga upplevelser. Det är troligt att enigheten är större kring negativa än positiva gränser. Dvs: ett högre mått av intersubjektivitet är knutet till gränser för vad som inte kan sägas än till gränser för vad som kan sägas. Negativ teologi präglas av större samstämmighet än positiv teologi.

Allt detta innebär att det inte existerar något av människan oavhängigt tak som s a s uppifrån välsignar vissa referentiella operationer som framgångsrika. Sådana operationer genomförs nedifrån med utgångspunkt i erfarenhet, vilken tjänstgör som stabilt men mångfärgat golv för det refererande subjektets aktiviteter.

8. *Sanning och adekvans*

Från teologiskt realistiskt håll görs gällande att sanning, i en teologisk kontext, är detsamma som korrespondens mellan religiösa utsagor och en transcendent verklighet. Här framträder en fundamental skiljelinje i förhållande till den teologiska internalismen. Enligt den bör sanning

snarare uppfattas som korrespondens mellan religiösa utsagor och erfarenheter av en förmodad transcendent verklighet. Mänsklig erfarenhet faller avgörandet om vad som ska betraktas som sant och osant, och eftersom denna erfarenhet inte är fullkomligt enhetlig kommer kunskapsteoretiskt intressanta variationer att förekomma både över tid och specifik kontext.

Här bör det understrykas att detta inte sanktionerar någon relativism av vulgärsknitt. Människans erfarenhet är visserligen mångfacetterad men den är inte så splittrad att inga generella och, rentav, universella överensstämmelser kan bli möjliga. Sådana överensstämmelser befordrar framställandet av sanningsanspråk, och det finns ingen av människan oberoende instans utifrån vilken dessa anspråk kan bedömas. Erfarenheten bildar både golv och tak för vad som kan betraktas som sanningar om en andlig verklighet. Och som man kan se inte minst med hänsyn till NDU, innebär detta att en sådan verklighet ska sökas i – och inte utanför – den immanenta världen. Dvs: en teologisk internalism medger inte någon strikt platonsk dikotomi mellan sinnligt och andligt, mellan världsligt och himmelskt. Den andliga verkligheten är en dimension i den tillvaro som är människans. På samma sätt som hon utforskar den övriga verkligheten med erfarenhetsmässiga metoder, får sådana metoder utgöra bas för utforskandet av den andliga dimensionen. Det är just detta som NDU och TLI är exempel på. I båda typerna av upplevelser möts sinnligt och andligt i människan. Människan är mötesplats för transcendent och immanent, och på grundval av sin erfarenhet har hon att avgöra hur en eventuell korrelation mellan vad som kan sägas om en andlig dimension och förmenta erfarenheter av denna dimension kan tänkas se ut och vara beskaffad.

Det här innebär att begreppet sanning är relevant för religiösa kontexter. Det finns filosofiskt motiverade försök att visa att "sanning" bör bytas ut mot "adekvans" i sådana kontexter (Herrmann 1995). Med utgångspunkt i ovanstående resonemang måste dock sådana försök avvisas. Det är inte bara på så vis att troende människor rent faktiskt använder sig av beteckningen "sann" med avseende på sina trossatser. Det är dessutom så, att sådana trossatser kan göras till föremål för kunskapsteoretiska och ontologiska överväganden. Av såväl deskriptivt som konstruktivt förankrade skäl bör därför omdömet "adekvat" stå tillbaka för beteckningen "sann". Troende tycks inte tala om sin tro som "sann för mig" utan snarare som "universellt sann".

9. Slutsats

Vägen mellan oreserverad tolerans och hårdför dogmatism löper jämsmed den teologiska internalismen. Här ses inte en religiös användning av begreppet sanning som vare sig hopplöst irrelevant eller som fundamentalistiskt definierat. Verklighetens andliga dimension betraktas inte som ett himmelskt säte vilken garanterar trossatsers sanning, utan som ett mönster som framträder i den pusselprocess där människan länkar samman sina erfarenheter i ett socialt och ontologiskt sammanhang, en helhet där transcendent och immanent knyts samman och blir tillvaro för det erfaraende och refererande subjektet.

Litteratur

- CUPITT D: "Anti-realist faith", i Runzo J (ed): *Is God real?*, The Macmillan Press Ltd, Hong Kong 1995.
- FRANCK O: *The criteriologic problem. A critical study with special regard to theories presented by A Flew, D Z Phillips, J Hick, B Mitchell, A Jeffner and H Hof*, Studia Philosophiae Religionis 15, Almqvist & Wiksell International, Falköping 1988.
- FRANCK O: *Argument om tro. Fyra skisser till frågan om den religiösa tros sanning*, Svenska kyrkans forskningsråd, Klippan 1993.
- FRANCK O: *Tro och transcendens i Ulf Ekmans och Kristina Wennergrens författarskap. Om teologisk realism och referentiell identifikationsteori i två samtida trosuppfattningar*, Opubl. arbete 1998.
- HERRMANN E: *Scientific theory and religious belief. An essay on the rationality of views of life*, Pharos, Nederländerna 1995.
- MOODY R: *I dödens gränsland*, Natur och Kultur 1977.
- MOODY R: *Återföreningar. Visioner av möten med döda anhöriga*, MånpoCKET, Trondheim 1995.
- PERRIS C: *Kognitiv terapi i teori och praktik*, Natur och Kultur, Lund 1986.
- PHILLIPS D Z: "On really believing", i Runzo J (ed): *Is God real?*, The Macmillan Press Ltd, Hong Kong 1995.

RECENSION

Gunnar Björnsson, *Moral Internalism. An Essay in Moral Psychology* (Preprint from Stockholm University The Department of Philosophy, 1998).

När jag inledde mina studier i praktisk filosofi i Lund i början av 70-talet var den värdeteoretiska non-kognitivismen – doktrinen att värderande och normativa omdömen varken är sanna eller falska – religion, och den imposante Manfred Moritz var dess lokale profet. I Oxford, som jag också vistades i under detta årtionde, behärskade fortfarande den stridbare Dick Hare den moralfilosofiska scenen. Genom någon märklig resistens undgick jag dock att själv bli smittad av den non-kognitivistiska epidemin.

Sedan dess har den non-kognitivistiska vurmen bedarrat, och min kognitivism har kunnat fortleva oantastad. I och med att jag accepterade uppdraget som fakultetsopponent på Gunnar Björnssons doktorsavhandling *Moral Internalism. An Essay in Moral Psychology* hamnade den emellertid på nytt under eld. Det är en välskriven avhandling, men skulle verkligen Björnsson mäkta med det som Hare och Moritz

gått bet på? Nej, jag framhårdar i min kognitivism. Björnsson tillämpar visserligen ett lurigt konstgrepp som skulle kunna leda mig i fällan: han utger sig för att förespråka "moralisk internalism", och det hör till saken att min internalism är minst lika djupt rotad som min kognitivism. Men jag skall strax förklara varför jag inte sväljer betet, utan förblir kognitivist oaktat min internalism – en position som Björnssons taxonomi följande inte lämnar utrymme för.

Uppläggningsen av boken är i korthet denna. Efter en kort introduktion utvecklar Björnsson i kapitel 2 sin uppfattning av moralisk internalism. I kapitel 3 tittar han på några traditionella argument för moralisk internalism som appellerar till den intima relationen mellan moral och motivation. Dessa argument räcker dock enligt hans förmenande inte ända fram. De följande två kapitlen behandlar invändningar mot internalism som han hävdar att åtminstone hans omhuldade version av den kan bemöta. Slutomdömet blir att den moraliska internalismen ger den enklaste förklaringen av genomgångna data.

Jag skall i huvudsak visa, för det

första, att Björnssons konception av moralisk internalism sammanför element som borde ha separerats i diskussionen i dessa kapitel. För det andra skall jag kritiskt kommentera några aspekter av den version av moralisk internalism han gör till sin egen.

Vad innebär moralisk internalism?

I allra grövsta ordalag innebär den att moralen nödvändigtvis motiverar. Björnsson ger en första karakteristik som ansluter till denna idé: "if a person has the opinion that it would be wrong of her not to perform a certain action, then she will be motivated to perform that action" (s 11). Denna utsaga preciseras strax på följande sätt: "People's opinions about the moral rightness or wrongness of actions – their 'moral opinions' – consist of moral motivation" (s 12).

Dessa karakteristiker gör emellertid ett väsentligt tillägg till min grova formulering. De implicerar *non-kognitivism* eller utesluter att moraliska åsikter är trosföreställningar, ty det förhållandet att en person har en trosföreställning kan inte innehålla att vederbörande hyser motivation; än mindre kan detta förhållande "bestå" i ett motivationellt förhållande. Björnsson tror att, eftersom hans uppfattning av internalism inte innehåller någon "referens" till kognitivism (eller "representationalism" som han säger), är den logiskt förenlig med förekomsten av en kognitivistisk internalism (s 41). Men även om en sådan internalism inte fram-

ställs som en *explicit* motsägelse, kan den vara en *implicit* sådan. Så är fallet om det är logiskt eller i djupaste mening omöjligt att en trosföreställning består i eller innehåller motivation, vilket jag tänker mig att en närmre analys avslöjar.

En trosföreställnings essentiella funktion är att beskriva eller sanningssenligt överensstamma med fakta. Ett tillstånd med denna funktion kan också *empiriskt* visa sig ha funktionen att motivera till handling eller att tendera att förorsaka handling. Men den förra funktionen kan omöjligen bestå i eller innehålla den senare funktionen. Något kan mycket väl ha den förra funktionen, men sakna den senare. Det kan beskriva verkligheten till följd av att det s a s tar emot inkommande signaler från verkligheten, utan att för den skull avge utgående signaler som modifierar dess beteende. Om ett tillstånd består i motivation, kan det följaktligen inte vara rent kognitivt. Jag vidhåller alltså att, enligt Björnssons karakteristik av moralisk internalism, kommer det internalistiska förhållandet att moralen nödvändigtvis motiverar att logiskt härbergöra negationen av kognitivism, d v s non-kognitivism.

Enligt min mening bör dessa saker hållas isär och moralisk internalism bör uppfattas så att den innebär endast det förra. Det finns en vag internalistisk *kärntuition* som i termer av Björnssons favoritexempel kan uttryckas så här: att det är moraliskt fel (av mig) att göra en handling

säger något om att (åtminstone) jag är motiverad att göra den. Denna formulering är, som jag ser det, neutral mellan kognitivism och non-kognitivism. Kognitivismen hävdar att det att det är moraliskt fel av mig att göra en handling kan vara ett faktum precis som t ex att det är försent för mig att göra en handling. Internalismen kommer då att få formen att detta förhållande är en (logiskt) tillräcklig betingelse för att något motivationellt förhållande rörande (åtminstone) mig skall föreligga (ett motivationellt förhållande som olika internalistiska teorier specificerar olika). Om däremot non-kognitivismen är sann, finns det inga sådana fakta. Det finns bara fakta av typen att någon har åsikter som går ut på att det är moraliskt fel att handla på något visst sätt. Internalismen får då den form Björnsson ger den: att hysa en sådan åsikt innehåller, eller "består i", att man är passande motiverad.

Min bestämning av internalism harmonierar bättre med det nuvarande debattläget. Många av dagens tongivande moralfilosofer kallar sig internalister utan att för den skull vara non-kognitivist: Michael Smith, Bernard Williams, Christine Korsgaard, John McDowell, etc. I "Reasons and Motivation" (*Proceedings of Aristotelian Society*, suppl. vol. 71, 1997, s 104–5) särskiljer Parfit vad som i realiteten är non-kognitivistisk internalism under betäckningen "(moral) belief internalism" från övrig internalism som han

definierar på ett sådant sätt att den förutsätter kognitivism. Även om hans tillvägagångssätt skiljer sig från mitt, blir utfallet detsamma: det finns såväl kognitivistisk som non-kognitivistisk internalism.

Vad är moralisk externalism?

Björnssons sammansmältning av internalism och non-kognitivism vållar honom bryderi när han skall beskriva motståndarpositionen, moralisk *externalism*. Min uppfattning är att externalism helt enkelt bör förstås som negationen av internalism som jag har skisserat den. Detta resulterar i en uttömmande dikotomi.

Björnsson är emellertid ovillig att fatta externalismen som blott och bart negationen av internalism i *hans* tappning, ty då hade han nödgats klassificera den (kognitivistisk-) subjektivistiska uppfattningen att moraliska åsikter är trosföreställningar om ens egna nuvarande känslor eller viljeattityder som internalistisk enbart på dess kognitivistiska anstrykning. (Senare kommer jag att benämna denna position "den självbiografiska teorin", eftersom jag då kommer att använda "subjektivism" för annat syfte.) Det nekar han göra emedan dess relation till hans internalism är "too tight" (s 40). Ett förnekande av non-kognitivism är m a o i hans ögon inte tillräckligt för externalism. Men detta leder, egendomligt nog, till resultatet att den självbiografiska teorin varken är internalism eller externalism, oaktat sin nära relation till internalismen.

Det ytterligare krav han ställer på externalism är "objectivism, the (not very precise) thesis that the truth of moral opinions does not depend on the idiosyncratic optations of the moral judge" (s 40). Jag tror att detta skall tolkas så att enligt objektivismen kan moraliska åsikters sanning bero på åsiktsbärandens "optations", dvs önske- eller viljeattityder, ifall dessa inte är "idiosynkratiska", utan exempelvis står i samklang med något kollektivt (Björnsson skriver t ex att objektivism i hans bemärkelse innefattar olika former av relativism). En intersubjektivistisk doktrin, enligt vilken en moralisk åsikt är en sann-falsk trosföreställning angående att alla, inklusive man själv, som uppfyller vissa rationalitetsrestriktioner har vissa önske- eller viljeattityder, är således objektivistisk och därigenom externalistisk.

Resultatet blir en tredelning: internalism kontrasteras dels mot objektivistisk kognitivism (representationalism) – vilket utgör det Björnsson kallar "externalism" – dels mot subjektivistisk kognitivism. Den förra formen av kognitivism skiljer sig från den senare genom att den tillfredsställer "objektivism"-kravet. Men vad är den definitoriska eller nödvändiga skillnaden mellan objektivistisk kognitivism/externalism och internalism? Det visar sig att den är precis densamma som skillnaden mellan subjektivistisk kognitivism och internalism, nämligen kognitivism. Anledningen till detta är att en internalism kan uppfylla en non-

kognitiv motsvarighet till "objektivism"-kravet.

Tag t ex den universella preskriptivism som R M Hare förfäktar i *Moral Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1981). Dess kvintessens tycks vara att samtliga som genomför den moralterminologiskt anbefallna universaliseringen finner sig äga samma (utilitaristiska) preferenser. Moraliska åsikter kommer då inte att bestå i idiosynkratiska preferenser utan i preferenser som delas av alla som underkastar sig den föreskrivna proceduren. Därmed tillgodoser de något som är parallellt med Björnssons "objektivism"-krav – frånsatt att detta krav inte förutsätter att moraliska åsikter har sanningsvärde. Det enda som gör Hares teori internalistisk är därför dess non-kognitivism.

Det hjälper alltså föga att Björnsson introducerar "objektivism"-kravet, för internalistiska teorier kan tillmötesgå analoga krav. Så han dras fortfarande med problemet att det enda som behöver skilja en internalistisk teori från en externalistisk är att den förra är non-kognitivistisk medan den senare är kognitivistisk – alltså det som han förkastade som otillräckligt för att göra subjektivism (den självbiografiska teorin) till externalism. Men enligt gängse terminologi är det som skiljer (moralisk) internalism och externalism åt inte detta, utan obestriddligen deras syn på relationen mellan moral och motivation.

Låt oss därför definiera internalism

så att den blir neutral mellan kognitivism och non-kognitivism. Därigenom blir det möjligt att distingera mellan kognitivistisk och non-kognitivistisk internalism och mellan olika varianter av dessa beroende på exakt hur de bestämmer åsiktbärandens och eventuellt andras motivation. En sådan definition erhåller vi om externalismen helt enkelt bestäms som negationen av internalism i min bemärkelse. Externalismen hävdar då t ex att det är moraliskt fel av mig att utföra en handling inte säger något om min (eller andras) motivation att utföra handlingen.

Externalismen är alltid kognitivistisk. Den är också vad jag skulle vilja kalla objektivistisk i det att den påstår att något förhållande som är oavhängigt motivation eller önske- eller viljeattityder är åtminstone en *nödvändig* (kanske också tillräcklig) betingelse för ett moraliskt förhållande. Observera att en internalism kan vara objektivistisk i denna mening. Den kan nämligen hävda att även om attityder är nödvändiga för att något skall vara moraliskt, så är de inte tillräckliga: attityderna måste vara objektivt riktiga, riktade mot vissa objektiva förhållanden. (En sådan teori skisseras av Derek Parfit i *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, s 502.) Men vanligen är internalismen vad jag skulle vilja kalla *subjektivistisk* i det att den avvisar dylika objektiva riktighetskrav och yrkar på tillräckligheten av villkor som är subjektiva i den meningen att de handlar om

motivationella attityder.

Björnssons motivationsteori

Björnssons internalism innebär att moraliska åsikter "consist of moral motivation". Denna uppfattning, utvecklade i kapitel 2, skall nu undersökas närmare. Björnsson har inte mycket att säga om hur en åsikt (eller motivation) som är "moralisk" skall identifieras, men det ser jag inte som en avgörande brist. Som han själv påpekar (s 14) kan man nöja sig med att konstatera att vi med säker hand kan plocka ut många paradigmatiske exempel av moraliska åsikter, rörande abort, eutanasi, u-landsbistånd och liknande. Detta verkar tillräckligt för att en testning av analyser av sådana åsikter skall vara genomförbar. Hur skulle vi kunna börja karakterisera vad som utmärker just moraliska åsikter om vi inte kunde enas kring sådana paradigmexempel?

Det är på att fördjupa motivationsbegreppet som han lägger ned sin energi. Han påstår att "a person is motivated to perform a certain act when she is in a state the function of which is to elicit that performance" (s 19). "Such states, the function of which is to elicit action when triggered by the relevant representations, will be referred to as 'strategy-selecting states'" (s 21). Senare tillfogar han att om strategiväljartillståndet skall vara en "desire" måste beteendet vara viljemässigt: "desires seem to be strategy-selecting states that elicit voluntary action rather than

any kind of behaviour” (s 24).

Huvudproblemet med denna beskrivning är att den inte fångar motivationella tillstånds essentiella karaktär av att vara *drivkrafter*, faktorer som *driver* en till handling. Det tycks inte vara själva strategiväljartillståndet som driver en till handling, utan den motiverande impulsen verkar komma från de föreställningar (”representations”) som utlöser (”trigger”) dessa tillstånd. De senare förefaller bara att ha funktionen att s a s styra eller kanalisera impulsen längs vissa ”strategier” eller riktlinjer. Motivationstillstånd framställs därmed som alltför lika vissa handlingsdispositioner som inte är motivationella.

Det tydligaste exemplet på en sådan icke-motivationell handlingsdisposition är kanske *färdigheten* att utföra en motorisk aktivitet som inbegriper flera moment, t ex att kunna dansa en dans. Här utlöser perceptionsföreställningen att man har utfört en viss dansrörelse utförandet av nästkommande dansrörelse. Men man har inte någon *vilja*, eller särskild motivation, att genomföra vart och ett moment av en väl intränad beteendesequens. I motsats till vad som är fallet under inläringsskedet, exekveras de efter grundlig övning ”automatiskt” på signal av perceptioner som meddelar att de närmast föregående leden av beteendet har genomförts.

En motorisk färdighet förefaller således vara ett strategiväljartillstånd som aktiveras av – huvudsakligen

perceptuella – föreställningar, men den är inget motivationstillstånd. En *vana*, som den att vika den dagstidning man läser på ett särskilt sätt, är ett något annorlunda exempel på samma sak: ett strategiväljartillstånd som inte är motivationellt. Det existerar m a o tillstånd som styr vårt viljemässiga handlande utan att vara direkt motiverande.

Björnsson skulle kanske vilja replikera att p g a att dessa rörelser utförs ”automatiskt” så är de inte (fullständigt) viljemässiga (”voluntary”). Det ligger något i detta, men då appellerar han till en distinktion som han inte förvärvat sig rätten att bruka, ty hans strategiväljartillstånd är inte tillräckligt utvecklade för att han med hänvisning till dem skall kunna förklara distinktionen mellan viljemässigt och automatiskt beteende.

Dessa strategiväljartillstånd placeerar Björnsson in i den humeska tradition som utmålar ”passions” som de drivande krafterna och ”ideas” (föreställningar) som det som kanaliserar denna kraft (s 25). Men som han själv omedelbart fortsätter med att säga är det enligt hans modell föreställningar som motiverar (s 26). Hans strategiväljartillstånd bara leder denna motiverande kraft längs vissa banor.

Ett problem för non-kognitivistisk internalism

Antag att Björnsson övervinner denna svårighet genom att på något vis baka in en motiverande kraft i sitt strategiväljartillstånd. Då kommer

nästa fråga: erhåller han därmed ett begrepp som är honom behjälpligt vid analysen av moraliska åsikter? Det kan tyckas problematiskt att framställa dylika åsikter som bestående i motivationstillstånd tolkade som strategiväljartillstånd, för ifråga om vissa moraliska åsikter tycks inga relevanta handlingsstrategier möjliga. Tag t ex åsikter rörande det förflutna. Det är sant att vi kan ha önskningsgällande denna tidsperiod, men kan önskningsgällande då uppfattas som kopplade till strategiväljartillstånd vilket Björnsson föreslår (s 27)? Han skriver: "if I wish that something was the case and an opportunity to make that something the case appeared ... I would ... be motivated (or desire) to make it the case" (s 27–8). Men en sådan hypotetisk koppling till handlingsmotivation verkar inte fungera för alla önskningsgällande, t ex inte en önskan att aldrig ha blivit till. Det är självmötsägande att tänka sig att man fick tillfälle att förhindra denna tilldragelse.

Det här är emellertid en punkt vid vilken det är viktigt att kunna distingera mellan kognitivistisk och non-kognitivistisk internalism, för det är bara den senare som behöver appellera till önskningsgällande. Enligt en kognitivistisk internalism kan min åsikt att det var fel av mina föräldrar att låta mig bli till handla om *mina föräldrars* motivation, t ex om vad de hade varit motiverade att göra om de hade varit fullständigt rationella och välmenade. *De* hade möjlighet att förhindra min tillblivelse, så här

finns ingen anledning att åberopa vanmäktiga önskningsgällande. En sådan anledning föreligger enligt non-kognitivismen eftersom den relevanta attityden här måste innehas av åsiktsbäraren, i det här fallet av mig, och jag kan omöjligen förhindra min egen tillkomst.

Detta skapar ett relaterat problem som Björnsson berör (s 53), men som han inte inser är specifikt för en internalism som är non-kognitivistisk. Som han påpekar i kapitel 3 har internalister försökt förklara varför "bör (handla)" implicerar "kan (handla)" genom att hänvisa till att den motivation det förra uttrycker förutsätter förmåga att handla. Men enligt non-kognitivisterna gäller detta bara när jag talar om vad jag själv bör göra i nuet. Det kan, som vi har sett, inte gälla för min åsikt att mina föräldrar inte borde ha låtit mig bli till, ty detta är ingenting som jag vid någon tidpunkt kunde ha förhindrat. Så non-kognitivisterna måste förklara varför den av "bör" uttryckta motivationen ibland, men inte alltid, förutsätter åsiktsbärarens handlingsförmåga. Kognitiva internalister kan ansluta sig till den mer okomplicerade uppfattningen att denna motivation *alltid* förutsätter handlingsförmåga hos den relevanta individen – som är subjektet *i* åsikten, den som sägs böra handla på något vis, snarare än subjektet som hyser åsikten.

"Tecken på objektivitet"

I kapitel 4 säger sig Björnsson vilja förklara "signs of objectivism", men

vad det inledningsvis rör sig om är ifall non-kognitivisterna kan förklara (bort) språkliga indikationer på *kognitivism* (representationalism). Dessa språkliga indikationer utgörs nämligen av sådant som moralutsagors "indicative surface", och denna indikerar naturligtvis att de har den kognitiva funktionen att uttrycka trosföreställningar om hur saker och ting ligger till. Denna yta är ingenting som besvärar kognitivistiska självbiografer, vilka som sagt Björnsson klassificerar som icke-objektivisterna. Detsamma gäller en annan språklig manifestation som jag skall titta närmare på Björnssons behandling av. Vissa moralutsagor har en konditional form vilken uttrycker *konditionala moraliska åsikter*, t ex

(C'') If acts of a certain kind are wrong then making someone perform an act of that kind is wrong (s 90).

Analysen av dem vållar inte icke-objektivisterna i Björnssons bemärkelse något speciellt huvudbry, så länge de är kognitivisterna. Det är bara non-kognitivismen som här ställs inför en utmaning (även om den inbegriper krav på känslö- och viljeattityders objektiva riktighet!).

Enligt Björnsson har en person åsikten (C'') om, lite förenklat, hon är disponerad att bilda åsikten att det är fel att förmå någon att utföra ett slags handling H om hon bildar åsikten att H är fel (s 90). Denna analys misslyckas emellertid med att fånga ett tillräckligt villkor. Även om det är sant att den som hyser

åsikten (C'') har den beskrivna dispositionen, gäller inte det omvända. Kort sagt, min invändning är att det att hysa en moralisk åsikt med konditionalt *innehåll*, som (C''), inte består i att ha en disposition som konditionalt relaterar moraliska åsikter med icke-konditionalt innehåll.

Personer som är benägna att hysa åsikten att det är fel att förmå någon att göra en viss handling närhelst de hyser åsikten att den är fel behöver inte vara medvetna om att de har denna disposition. När de ställs inför (C''), kan de uppriktigt förneka att den är sann. Då är det orimligt att tillskriva dem en åsikt med detta innehåll. Alltså är innehav av denna disposition inte en tillräcklig betingelse för innehav av en åsikt med ett konditionalt innehåll som (C'').

När dessa personer går från åsikten att en viss handling är fel till att det är fel att förmå någon att utföra den, har övergången givetvis inte formen av en *deduktion*. Det kan den emellertid ha för dem som tillika hyser åsikten med innehållet (C''). (C'') tillsammans med "Denna handling är fel" *implicerar logiskt* "Det är fel att förmå någon att begå denna handling".

Detta visar att man inte heller kan tolka åsikten (C'') som en trosföreställning med innehållet att man har dispositionen att hysa åsikten att det är fel att förmå någon att begå en handling när man hyser åsikten att handlingen är fel. För det senare åsiktsinnehållet tillsammans med

”Denna handling är fel” implicerar inte logiskt ”Det är fel att förmå någon att begå denna handling”.

Jag kan inte finna någon plausibel non-kognitivistisk analys av satsen som (C”). Det tycks inte gå att komma runt den svårighet som har sin grund i att satsen, eller satsdelar, som ”denna handling är fel” enligt denna analys har funktionen att uttrycka önske- eller viljeattityder, precis som ”om denna handling ändå begicks!” eller ”begå denna handling!”, och de senare kan svårligen infogas i ”om-så” ramen.

Moraliska åsikters ”riktighet”

En fråga som ställs i kapitel 4 är således: (F1) kan moraliska åsikter egentligen sakna sanningsvärde, trots att de uttrycks av språkliga konstruktioner som typiskt är uttryck för åsikter med sanningsvärde? Denna fråga gäller naturligtvis om huruvida kognitivismen eller non-kognitivismen är i överensstämmelse med sanningen. Det finns emellertid också en annan ”riktighetsfråga” som kapitlet tar upp, och denna angår verkligen objektivism (i min mening). Antag att internalismen (i min mening) är korrekt: moraliska åsikter säger något om (bl a) åsiktsbärandens känslö- eller viljeattityder. Då aktualiseras en annan riktighetsfråga: (F2) kan dessa attityder vara ”objektivt” riktiga liksom trosföreställningar? Finns det för känslö- och viljeattityder någon motsvarighet till den ”korrespondens” mot föreliggande förhållanden som trosföreställningar

uppvisar när de är sanna? Observera att denna fråga kan ställas oavsett om internalismen tar kognitiv eller non-kognitiv form, alltså oavsett om åsikter ”säger” något om attityder i kognitiv eller non-kognitiv mening. Den här frågan aktualiseras givetvis inte om man är externalist.

En stor del av diskussionen i kapitel 4 försöker närmast visa att ett negativt svar på (F2) är förenligt med hur vi ser på våra moraliska åsikter. Detta gäller t ex den långa sektionen 4.7 som bl a undersöker vår upplevelse av att våra moraliska åsiktsförändringar leder till bättre, ”riktigare” åsikter än de vi har lagt av. Många former av kognitivism – exempelvis den självbiografiska eller en relativism som går ut på att moraliska åsikter är trosföreställningar om något kollektivs faktiska attityder – saknar tydliga resurser att förklara denna upplevelse eller intuition. Antag att mina attityder eller attityderna hos ett kollektiv jag tillhör ändras från att omfatta H med gillande till att omfatta icke-H med gillande. Då kan jag enligt dessa teorier först ha den sanna åsikten att H är rätt och sedan den likaledes sanna åsikten att H inte är rätt. Alltså kan en hänvisning till dessa åsikters sanning inte förklara varför den senare åsikten upplevs som riktigare. Detta tycks snarare tarva att de attityder om vilka den senare åsikten är en trosföreställning är i någon mening riktiga.

Objektivism i min mening – vare sig den är internalistisk eller ex-

ternalistisk – har naturligtvis goda förutsättningar att förklara denna upplevelse av riktighet. Man kan säga att Björnsson försöker visa att också de internalister som förnekar objektivism – och således är subjektivistiska enligt min vokabulär – besitter medel att förklara den.

Sammanfattningsvis utreder Björnsson i kapitel 4 två riktighetsfrågor, (F1) och (F2), rörande moralåsikter, utan att distingera mellan dem: en som gäller non-kognitivistisk internalism och en annan som gäller subjektivistisk internalism. Mitt intryck är att han lyckas sämre med att försvara ett ja på den första frågan – alltså ett förnekande av kognitivism – än ett nej på den andra, alltså ett förnekande av objektivism. Detta är i linje med mina anmärkningar angående kapitel 3, vilka insinuerade att kognitivistisk internalism är mer plausibel än non-kognitivistisk. Om objektivismens hållbarhet skall jag däremot hålla tyst, liksom jag skall avhålla mig från att argumentera för ett ställningstagande i externalism/internalism kontroversen.

Moralisk svaghet

I det femte och sista kapitlet tar Björnsson upp bl a frågan om internalismen är förenlig med förekomsten av moralisk svaghet. Han förefaller att vilja sortera in denna företeelse under rubriken "amoralism". Som jag ser det är detta vilseledande. Amoralister trotsar *överlagt* eller med *berått mod* moralen; de struntar helt i att försöka efterleva den. Det

ger en anledning att förmoda att när de vidgår att något är ett moralisk påbud eller förbud, brukar de kanske inte moraliska termer med deras fulla mening – en hypotes som Björnsson är inne på (s 114–8). De moraliskt svaga *försöker* emellertid precis som de starka handla likmätigt moralen; det är bara det att de till skillnad från de senare misslyckas. Detta gör det implausibelt att förklara svaghet med hänvisning till att de svaga inte faller moralomdömen med full kraft.

Hur försöker Björnsson då förena sin internalism med moralisk svaghet? Strängt taget genom att tillåta sin internalism en opportun elasticitet eller svajighet: en förstärkning eller försvagning allteftersom det passar omständigheterna. Han skriver att fall av moralisk svaghet

are obviously problematic for internalist theories [like Hare's] demanding that moral opinion should be followed by corresponding *action*. The present theory involves no such requirement, however: ... the connection between optations and action can be broken in a number of ways (s 120–1).

Det mest uppenbara sättet på vilket denna förbindelse kan brytas är om en viljeattityd överflyglas av en annan, starkare. Björnssons förklaring av moralisk svaghet tycks således gå ut på att den svages moraliska åsikt visserligen består i en viljeattityd, men inte i en dominerande sådan. Eftersom en motverkande attityd är dominerande, är det inte märkligt att den svage inte age-

rar i enlighet med sin moral.

I en annan passage försvarar han sig dock till en uppfattning som förefaller implicera att den svages åsikt måste bestå i en dominerande viljeattityd. Björnsson frågar sig här i vilka omständigheter vi bildar åsikter att något är moraliskt rätt eller fel "all things considered", och svarar: "The most obvious case is when one is forming an intention to act, and when the resulting moral optation causes (or perhaps is) an intention to act" (s 83).

Den i moralen veke måste ha bildat en sådan "allt taget i beaktande" åsikt i en handlingssituation han står inför. Svaghet består inte i att bryta mot en åsikt som att det finns *något* som stöder att det är fel att göra si eller så, för detta är fullt förenligt med åsikten att det finns andra skäl som starkare stöder att det är rätt att göra detta. Nej, den svage måste bryta mot åsikten "Allt taget i beaktande är det moraliskt fel (av mig) att nu göra si eller så". Men enligt den nyss citerade passusen består en sådan åsikt i en viljeattityd som "causes (or perhaps is) an intention to act" – av allt att döma en dominerande viljeattityd, således. En sådan viljeattityd kan emellertid inte, rent definitionsmässigt, övermannas av någon konkurrerande attityd. Den förorsakar eller är en intention som omedelbart föregår handling. Därmed förblir det här oklart hur "the connection between optations and action can be broken".

Björnsson drivs sålunda mot en

"stark" internalism, som Hares, enligt vilken åsikten att det, allt taget i beaktande, är moraliskt fel (av mig) att begå den här handlingen består i en dominerande viljeattityd, eller intention, att göra handlingen. Ifall den kunde bestå i en viljeattityd som inte var dominerande är det svårt att förstå varför denna åsikt är oförenlig med att det, allt taget i beaktande, är moraliskt rätt (av mig) att begå handlingen. Det är nämligen ingenting logiskt klandervärt i att, allt taget i beaktande, i *någon* grad både önska att äta kakan och önska att ha den kvar. Det gör man om något talar för att äta den, men annat emot. Att hysa en önskan "i någon grad" kan därför bara konstituera en åsikt som att det finns *något* som stöder att det är fel (av mig) att göra den här handlingen, vilken som sagt är fullt förenlig med att det finns andra skäl som stöder motsatsen. När de moraliska skälen hopas, när man förr eller senare en punkt vid vilka de ger en tillräcklig motivation för handling. Rimligen är det detta tillstånd som uttrycks i "Allt taget i beaktande, är det moraliskt rätt av mig (bör jag) göra si eller så".

Hur internalismen kan förenas med moralisk svaghet förblir alltså en öppen fråga. Det måste dock påpekas att denna svaghet är något av ett besvär också för externalismen. Enligt den finns det *ingenting* egenomligt i företeelsen: någon råkar helt enkelt ha en otillräckligt stark vilja att agera moraliskt. Det kan förefalla osannolikt att den moralis-

ka svagheten skulle vara så oproblematiske. Därför ger ett uteblivet förenlighetsförslag från internalismens sida inget tillräckligt underlag för en anslutning till externalism.

De brister jag har pekat på – i taxonomin som buntar ihop internalism och non-kognitivism, i försvaret

av den senare beståndsdelen, i den underliggande motivationsteorin och i internalismens förenlighet med moralisk svaghet – utesluter dock inte att Björnssons doktorsavhandling är ett innehållsrikt och självständigt arbete.

Ingmar Persson

NOTISER

¶ På bokförlaget Natur och Kultur har nyligen utgivits *Kvinnliga filosofer från medeltid till upplysning – Originaltexter i urval och med introduktion av Anna-Karin Malmström-Ehrling*. Här presenteras följande sju kvinnor: Hildegard von Bingen (1098–1179) om kosmos och mikrokosmos, Christine de Pizan (1365–1430) om kloketens moral, Marie de Gournay (1565–1645) om fri- och rättigheter, Anne Conway (1631–78) om metafysiken, Catherine Trotter Cockburn (1679–1749) om empirism och kunskapsteori, Catherine Macaulay (1731–91) upplysningsfilosof om uppfostran, samt Mary Wollstonecraft (1759–97) upplysningsfilosof om ojämlikheten mellan könen.

¶ En liten volym med titeln *On Coherence Theory of Law* har utgivits på Juristförlaget i Lund, 1998. Den innehåller seminarieinlägg av Aulis Aarnio, Robert Alexy, Aleksander Peczenik, Wlodek Rabinowicz och Jan Wolenski.

¶ Gunnar Björnsson har doktorerat i praktisk filosofi i Stockholm på avhandlingen *Moral internalism* (1998). I statsvetenskap har Jan Lionel Sellberg doktorerat på avhandlingen *Hur är samhället möjligt? Om den tidigmoderna naturrättens språkfilosofiska grunder. Brännpunkt: Samuel Pufendorf*, Stockholms universitet 1998. Sharon P Rider har doktorerat i teoretisk filosofi i Uppsala på avhandlingen *Avoiding the subject*, Thales 1998.

¶ Pär Segerdahl har utgivit *Språketeorier och språkspel*, Studentlitteratur 1998.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Per Lindström* är professor i logik i Göteborg, *Staffan Eng* är filosofistuderande i Stockholm, *Johannes Persson* har doktorerat i teoretisk filosofi i Lund, *Tom Borvander* är doktorand i praktisk filosofi i Göteborg, *Olof Franck* är lektor i Skövde, och *Ingmar Persson* är docent i praktisk filosofi i Lund.

Lars Gustafsson i SvD den 19 november 1998:

Furbergs språk är fullt av underbara nykonstruktioner och språkliga uppfinningar som är hans egna. Han är alltså en utpräglad idiolektiker och det får läsaren acceptera om vederbörande vill dra fördel av den enorma filosofiska erfarenhet och analytiska energi som man då möter, nu senast i Furbergs nya bok *CaOx*. Språkanalytisk filosofi i Cambridge och Oxford till 1970 (415 s, Thales).

Undertiteln förklarar ju vad den något kemiskt klingande overtiteln försöker säga. Det är alltså en av de stora huvudlinjerna i det gångna århundradets västerländska filosofi som Furberg – faktiskt med suverän skicklighet och ovanlig överblick – vill kartlägga.

En av många förtjänster i denna utomordentligt täta och genomtänkta bok är de stora, övergripande perspektiv som Mats Furberg lyckas anlägga. Han är inte bara en bra filosof, han har dessutom den sällsynta talang som brukar kallas historisk blick.

Mats Furbergs bok rekommenderas varmt till alla som har ett allvarligt eller passionerat förhållande till filosofi och filosofiska problem.

Mats Furberg

CaOx

Språkanalytisk filosofi i Cambridge och Oxford till 1970

Inbunden, 415 sidor, cirkapris 342 kr. ISBN 91-87172-77-1

Beställ i bokhandeln eller direkt från förlaget!

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

Ordertel 0587-104 16 Orderfax 0587-142 57

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
- 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 100 kr/årg, enstaka ex 30 kr

För 1992 — 1997 är priset 160 kr/årg, enstaka ex 45 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

