

September 2007 Årgång 28 Nr 3

Filosofisk tidskrift

- DICK A. R. HAGLUND
3 Språk, metafysik och transcendentala argument
- MARTIN PETERSON
22 Om velighet
- KENT GUSTAVSSON
32 Om common sense och filosofi
- PER LINDSTRÖM
49 ”Jag vet hur det är, men jag kan inte säga’t”
- FREDRIK LÅNG
51 Mer om Platon och dialogformen
- JAKOB SJÖVALL
54 Epiktetos och individens frihet
- 59 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05 Fax 031-743 99 06

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2007

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2007

ISSN 0348-7482

Språk, metafysik och transcendentala argument

Sedan antiken, men alldeles särskilt sedan Descartes, har västerländska filosofer varit starkt upptagna av att söka efter absolut säker kunskap. Ett område där man under historien trott sig finna sådan är metafysiken, men under senare årtionden har man i stället hoppats uppnå den via språket. I själva verket finns det enligt min mening ett nära samband mellan språk och metafysik, och ingendera utgör rimligen någon källa till absolut säker kunskap om en av oss oberoende verklighet.¹

1. VAD ÄR ETT SPRÅK?

Det torde vara en allmän uppfattning att språket är något specifikt mänskligt; bland alla levande varelser på vår planet – och, så vitt vi hittills vet, egendomligt nog över huvud taget i det kända universum – är vi de enda, som har ett fullt utvecklat språk.

Andra varelser kan visserligen meddela sig med varandra med olika signaler, och högre primater, i varje fall schimpanser och gorillor, kan uppenbarligen tillägna sig ett mindre men fullt användbart ordförråd, men tala i vår mening om komplicerade ting och särskilt om abstrakta företeelser, det kan de inte.

Men vad är då ett språk? I våra dagars svenska filosofiska miljö kan man nog räkna med att få ett precist och enkelt svar på en sådan fråga – ett språk är en ordnad trippel av ett lexikon eller ordförråd, en grammatik och en semantik eller uppsättning meningstilldelningsregler, förslagsvis <L, G, S>.

Förslaget är ur en synpunkt klart och enkelt och ur en annan tämligen oanvändbart, nämligen om vi vill förstå vad ett praktiskt fungerande naturligt språk är, ett språk i den mening i vilken vi i en normal talsituation kan anses kommunicera med varandra t.ex. på svenska.

I den tidigare angivna meningen kan man väl vara tämligen säker på, att vi var och en och i varje ögonblick besitter ett språk, men ingen av oss kan veta hur detta språk faktiskt och exakt är beskaffat – vi är aldrig

¹ Artikeln bygger på en föreläsning vid Filosofidagarna i Uppsala, sommaren 2005.

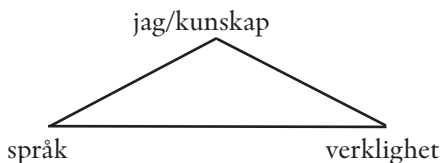
i varje ögonblick medvetna om precis vilka ord vi kan, hur vi kan sätta samman dem eller vad de exakt betyder. Och i nästa ögonblick (eller i varje fall inom en mycket kort tid) har vi förmodligen ett *annat* språk i denna mening.

Kort sammanfattat kunde man kanske säga, att det vi menar med ett naturligt språk är en likhetsklass (eller snarare ett oskarpt avgränsat kluster) av sådana ordnade trippler, där det är ganska oklart *dels* vilka element som får vara med, *dels* hur stora likheterna måste vara, en klass som därtill ändras över tiden.

Ett språk i denna mening är alltså något i sig ganska svårfångat, oklart och suddigt i konturerna, men också något välbekant och förtroget – liksom mycket annat som vi dagligdags umgås med.

Detta innebär naturligtvis att vi inte kan ge något som liknar bindande bevis i dessa sammanhang och att denna vaghet och oklarhet därför bör färga av sig på den styrka, med vilken vi omfattar resultaten av våra resonemang.

För att belysa problematiken kring begreppet ”(naturligt) språk” från en delvis annan synvinkel vill jag anknyta till en modell, som är mycket vanlig i den elementära undervisningen i filosofi och språkvetenskap, en triangel, där man i ett hörn har *språket*, i ett annat *verkligheten* och i det tredje *jaget* (den talande) eller *kunskapen*:



I praktiken brukar man säga ungefär att ”här har vi tre olika storheter: *jaget*, som använder sig av *språket* för att tala om *verkligheten*”.

Något riktigt ligger det väl i detta, ty den viktigaste funktionen för språket är nog att förmedla kunskap, information, om verkligheten. Men det är också tydligt att bilden väsentligen haltar.

Åtminstone för egen del skulle jag säga att jag, författaren, är en del av världen och i skrivande stund befinner mig i Göteborg, och att det språk jag här använder, svenska, också är en del av världen och därmed underkastat de villkor av osäkerhet och föränderlighet, som gäller för alla empiriska företeelser.²

²Den läsare, som i stora drag håller med om detta, kan ju här fundera på hur man från denna utgångspunkt lämpligen bör rita om den pedagogiska triangeln ovan. Mig synes det som om den mer än antyder metafysiska ståndpunkter i stil med den antikt/kristna eller cartesianska tanken på en själ utanför den vardagliga

När jag i fortsättningen talar om språk och metafysik tänker jag alltså på de konkreta metafysiska teorierna hos en Aristoteles eller Kant som avspeglar av språket i en motsvarande konkret betydelse, av den klassiska grekiskan, av den i språkvetenskaplig mening moderna tyskan eller – egentligen – av de indoeuropeiska språken i allmänhet med deras stora och grundläggande likheter. (Av skäl som snart skall framgå tror jag att detsamma gäller de mänskliga språken över huvud taget, men jag nöjer mig här med de antydda exemplen.)

Här vill jag understryka, att de naturliga språken ur vårt nuvarande perspektiv är att betrakta som produkter av en mångtusenårig utveckling, av en ständig nötning mot resten av verkligheten till att bli i de flesta fall utomordentliga verktyg för vårt umgänge med medelstora objekt på vår egen nivå (andra människor, större djur och växter och andra ting).

Vi måste dock hålla i minnet att detta inte skett genom någon systematisk eller vetenskaplig process, varför ett naturligt språk kan förväntas innehålla en hel del ofullkomligheter och även är så att säga ”suddigt i kanterna”.

En annan underförstådd tanke bakom mitt fortsatta resonemang är, att vår tillägnelse av språket sker samtidigt med och så att säga hand i hand med att vi formar vår uppfattning om världen, vår världsbild, och bygger upp vår grundläggande begreppsapparat.

Att här på något exakt sätt skilja mellan orsak och verkan torde inte vara möjligt och jag vill förvisso inte bli missuppfattad så att jag skulle mena, att vi inte kan tänka utan hjälp av språk i vanlig mening eller att vi skulle vara bundna av språket som av ett slags tvångströja, som gör det omöjligt att komma på några nya eller självständiga tankar.

Så är uppenbarligen inte fallet, men det är dock ett faktum, att vi svårigen kan formulera eller förmedla några mera avancerade tankar utan språk, och som vi snart skall se har stora tänkare i sina filosofiska undersökningar tagit sin utgångspunkt i konkreta frågor om vad som språkligt kan formuleras.

2. VAD ÄR METAFYSIK?

Metafysiken har länge utgjort en central del av filosofin som denna har uppfattats i västerlandet, och sedan medeltiden – ja, rent av sedan antiken – har metafysiken uppfattats som innehållande den viktigaste kunskap filosofin har att förmedla, en kunskap av särskild art och både djupare och säkrare än den, som de empiriska vetenskaperna har att ge.

världen resp. ett evigt och oföränderligt språk, besläktat med Platons idévärld eller den logiska positivismens idealspråk.

Metafysiken har gjort anspråk på att innehålla kunskaper och insikter om hur världen och tingen djupast sett är beskaffade, om de grundläggande väsensbetingade egenskaper, som är avgörande för de mera ytliga förhållanden, som vi kan komma åt via sinnen.

En sådan uppfattning är fortfarande levande både inom den thomistiska traditionen och annorstädes. Anspråk på att förmedla viktig metafysisk kunskap är en central del i lärobyggnaden exempelvis hos den kanske främste av de moderna thomistiska filosoferna, Jacques Maritain, och liknande anspråk reses också av många företrädare för modern tysk filosofi, exempelvis i anslutning till existentiellfilosofin, fast man där kanske oftare använder den alternativa termen ”ontologi” – och väl också menar något delvis annat.

Inom den analytisk-filosofiska traditionen torde sådana anspråk dock numera vara så gott som utdöda. Sina första avgörande törnar fick uppfattningen om metafysik som vetenskap väl genom den brittiska empirismen, främst genom David Hume, och en på många sätt än mera betydelsefull knäck fick läran genom Immanuel Kant – och detta trots att Kant själv ingalunda ställde sig helt avvisande till metafysiken.

Men vad är då metafysik och hur har tanken på en särskild metafysisk kunskap uppkommit? Här liksom ofta eljest inom filosofins och vetenskapernas historia får vi gå tillbaka till Aristoteles – fast kanske inte riktigt på det sätt som många antar.

Det är ju välbekant att ett av Aristoteles viktigaste verk kallas just *Metafysiken*, och det kan kanske därför komma som en överraskning, att ordet ”metafysik” aldrig någonsin – så vitt jag kunnat finna – förekommer i Aristoteles egen text och alltså inte heller som hans egen beteckning på det verk, som nyss nämndes.³

I själva verket är det, vad gäller Aristoteles *Metafysik*, inte alls fråga om ett enskilt, sammanhängande verk; det rör sig i stället om en sammanställning av ett flertal olika smärre arbeten, i några fall därtill uppenbarligen om olika versioner av en och samma skrift⁴ och i ett fall om ett i det hela instoppat lexikon.⁵ Det är därför enligt min mening förfelat att i denna sammanställning söka efter en sammanhängande och motsägelselfri framställning av någon ”Aristoteles Metafysik” med stort M.

Ordet ”metafysik” går i stället enligt en vanlig mening tillbaka på den beteckning, som Andronikos från Rhodos satte på en del av de aristoteliska skrifterna, då han under det första århundradet f.Kr. gav ut dem.⁶

³Den alternativa termen ”ontologi” förekommer inte heller hos Aristoteles, även om han mångenstädes diskuterar ”det som är” (το ον).

⁴Böckerna lilla och stora A; bok Λ resp. böckerna Z – H – Θ.

⁵Bok Δ.

⁶Det har ibland påståtts, att termen skulle gå tillbaka på en peripatetisk tra-

Efter de olika naturvetenskapliga skrifterna (på grekiska "ta physika") samlade Andronikos en rad olika smärre skrifter, som tillsammans kunde utgöra en lagom stor avdelning i samlingen, och som enligt hans mening hörde ihop till innehållet. Eftersom de aldrig varit tänkta som en enhet hade de naturligtvis inte någon gemensam titel, och han kallade dem därför helt enkelt "ta meta ta physika" – "de som kommer efter de naturvetenskapliga". Beteckningen ligger dessutom utanför den traditionella grekiska tredelningen av filosofin i logik, fysik och etik.

Slumpen (eller Andronikos skarpsyn) ville emellertid, att det gemensamma innehållet i dessa skrifter också mycket väl svarade mot en sådan beteckning; de kunde nämligen alla uppfattas som handlande om problem, som hade att göra med vad man kunde kalla tingens "djupare" natur, och det är därför detta som kommit att bli uttryckets viktigaste betydelse – metafysik har uppfattats som vetenskapen om tingens yttersta natur, deras grundläggande väsen eller hur man nu vill uttrycka det. För detta område använde Aristoteles själv i sina skrifter beteckningar som "den första filosofin" (prote philosophia), "vishet" (sophia) eller ibland "teologi" (theologia).

En nackdel med denna från början mera tillfälliga, utgivningstekniskt betingade åtskillnad var, att den frammanade tanken på en skarp åtskillnad mellan metafysiken och fysiken, mellan metafysiken och naturvetenskapen. Det kom att bli så att man menade, att medan naturvetenskapen arbetar med empiriska metoder och så att säga prövar sig fram, så arbetar metafysiken med helt andra metoder och når via dem fram till en absolut säker kunskap, en kunskap på högre nivå än den naturvetenskapliga.

En rot till detta fanns naturligtvis i den platonska filosofin, som ju också Aristoteles utgick ifrån. Platon hade ju gjort ytterst klart, att han betraktade idéerna som eviga och oföränderliga entiteter, som enligt hans beskrivning t.o.m. befann sig på "en plats bortom himlen". Kunskap om dem nådde man inte via empiriska iakttagelser utan på annan väg, genom ett slags filosofiskt skådande. Just på denna punkt hade Aristoteles en helt annan uppfattning, men å andra sidan använde han om tingens natur eller art gärna just de ord, "eidos" och "idea", som Platon hade använt om de översinnliga idéerna.

Tanken på en sådan särskild metod, ett slags väsensskådande, för att nå kunskap om de ideella objekten, har ju också en framträdande plats hos många moderna filosofer som Edmund Husserl och andra fenomenologer eller Jacques Maritain, den nythomistiske tänkare jag tidigare

dition från Aristoteles egen tid, men det äldsta belägget för detta är i själva verket från ungefär samma tid som Andronikos, från peripatetikern Nikolaus från Damaskus.

nämnde. Med en sådan metod antogs man kunna nå fram till en absolut säker – apodiktisk – kunskap, klart skild från den osäkra empiriska.

Bland annat detta har ju lett fram till en stark misstänksamhet mot metafysiken; inom Uppsala-filosofin och av Axel Hägerström uttryckt i det efter Cato myntade fältropet ”Praeterea censeo metaphysicam esse delendam”.

Inom den modernare analytiska filosofin har man i stället sett filosofins huvuduppgift som begreppsanalys. Men vad är ett begrepp? Närmare besett tycks mig de inom den tidiga analytiska filosofin så omtalade begreppen märkligt lika de väsen eller noemata, som Maritain och Husserl var så intresserade av, och jag menar att det vore betydligt mera fruktbart att närma sig exempelvis den fenomenologiska filosofin genom att åtminstone delvis se den som ett slags begreppsanalys än att bara, som nu ofta sker, avvisa eller ignorera den.

Enligt min mening kan metafysiken över huvud taget i stor utsträckning betraktas som ett slags begreppsanalys. Mera konkret vill jag försöka närma mig detta genom att anknyta till två av de största tänkarna inom den västerländska filosofin, ja, enligt min mening rentav de två största – Aristoteles och Kant.

3. ARISTOTELES OCH METAFYSIKEN

Låt oss först vända oss till Aristoteles. Vad vi nu kallar metafysik behandlas i åtskilliga, kanske de flesta av skrifterna i den aristoteliska kanon, främst dock i den sammanställning som jag nyss nämnde, den som kallas just *Metafysiken*. Sina grundläggande drag får den aristoteliska metafysiken enligt min mening dock redan i ett helt annat och mycket tidigare verk, det som nu kallas *Kategorierna* eller *Categoriae*, och här finner vi också det tydliga samband mellan metafysik och språk, som jag velat göra till ett huvudtema i denna föreläsning.

Bland Aristoteles verk finner vi, av tradition placerade alldeles i början, ett antal smärre skrifter av preliminär karaktär, ofta sammanfattade under beteckningen ”*Organon*”, redskapet. De utgör således tillsammans ett slags prolegomena, ett slags hjälpvvetenskaper, och där ingår bl.a. skrifterna *Om tolkningen* (*De interpretatione*) och *Kategorierna* liksom även de logiska skrifterna. Just *Om tolkningen* och *Kategorierna* är enligt min förmodan ett slags kompendier, som Aristoteles själv ursprungligen sammanställde för sin undervisning i Akademin,⁷ och det är i dem, särskilt i *Kategorierna*, som den aristoteliska metafysiken finner sitt ursprung. Den ingående detaljdiskussionen finner vi däremot framför allt i de skrifter,

⁷ Senare delen av *Categoriae* är dock sannolikt ett senare tillägg, dock gjort inom den aristoteliska (peripatetiska) traditionen.

som enligt ovan sammanfattades i *Metafysiken*, men också i *Fysiken*, *Om själen* (*De anima*) och så vidare.

Vilket är nu huvudproblemet i *Kategorierna*? Jo, det är att klarlägga de olika saker man kan säga om något. Just så säger Aristoteles, och det är också en genomgång av olika typer av påståendetsagor, som utgör grunden för diskussionen.

På det viktigast stället räknar Aristoteles upp tio olika sådana saker. Förutom ”vad ett ting är”, eller vad man i mera modernt (dvs. medeltida!) språkbruk kunde kalla substansens kategori, nämner han också vad man numera brukar kalla kvantitet, kvalitet, relation, plats, tid, ställning (belägenhet), ägande, aktivitet (vad man gör) och passivitet (vad man är utsatt för). (Själv använde Aristoteles grekiska vardagstermer som ”var?”, ”när?”, ”göra” och ”lida”, som måste tolkas via de exempel han ger ger – någon teknisk, filosofisk vokabulär fanns ju inte tillgänglig utom i den mån han själv skapade den!)

Det är här inte utan intresse att betrakta den grundterm, som Aristoteles valde för sin klassifikation, det grekiska ordet ”kategoria”, senare – under medeltiden – upptaget också i latinet som låneord och därifrån övertaget av de moderna språken. Detta ord användes i den dåtida grekiskan för att beteckna den anklagelse, som man i juridiska sammanhang anförde, dvs. det betecknade ett påstående om en person, om vilket man gjorde anspråk på att det var riktigt (och borde betraktas som sådant).

Sammanfattningsvis kan Aristoteles lära om kategorierna således betraktas som ett försök att klassificera de olika typer av påståenden, som man med rätta kan göra om ett ting. Därmed kan det väl anses uppenbart att teorin direkt avsågs spegla en del av strukturen i det grekiska språket (och därmed i de indoeuropeiska språken över huvud taget), även om Aristoteles intresse i diskussionen huvudsakligen var inriktat mot det man talar om, aspekter av den konkreta verkligheten.

Kategorierna är alltså inte själva några enkla egenskaper, utan snarare begrepp på en högre, teoretisk nivå, och att just antalet tio inte är avgörande för Aristoteles visas av att antalet utsagotyper växlar mellan olika ställen i skriften; själva undersökningen har alltså uppenbarligen en viss empiriskt-explorativ karaktär, fjärran från den dogmatism som senare omgav Aristoteles metafysik i den medeltida och tidig-moderna debatten.⁸

Enligt Aristoteles språkfilosofi har ett av orden i en utsaga normalt till uppgift att peka ut det som man vill säga något om, medan de andra orden avses utsäga något om det så utpekade. Subjektsuttrycket fungerar alltså enligt denna uppfattning som ett slags språklig pekgest.

⁸Det är dock uppenbart, att Aristoteles i andra skrifter, t.ex. *Fysiken*, förutsatt att det går att ge en uttömmande klassifikation av de olika kategorierna.

Alla de utsagor, som Aristoteles här intresserar sig för, är därmed av typen "S är P", alltså utsagor, där man med hjälp av en kopula, *är*, tillskriver en egenskap, ett predikat *P*, till ett subjekt *S*.

Denna så kallade subjekts-predikat-modell är visst inte Aristoteles egen uppfinning, utan möter hos både Parmenides och Platon, men har sedermera kommit att dominera uppfattningen om språkets natur bland både språkmän och filosofer fram till 1800-talets slut, ja i praktiken ofta ännu längre.

Uppenbarligen finns det dock också mängder av andra utsagor i de naturliga språken, även i grekiskan, och detta är Aristoteles naturligtvis klart medveten om, vilket visas av resonemang på olika ställen redan i *Om tolkningen*. I dåvarande läge – utan utvecklad semantisk eller logisk teori – var det dock naturligt att börja just med denna fundamentala typ av utsagor, och Aristoteles måste ju själv utveckla en formell logik för att kunna behandla dem, något som han också gjorde på ett så förtjänstfullt sätt, att den aristoteliska logiken stod sig i allt väsentligt oförändrad fram till mitten av 1800-talet.

Att Aristoteles inte också hann eller mäktade med att behandla teorin för flerstelliga predikat etc. bör inte hållas honom emot; däremot var det en olycka att hans syn på språk, logik och vetenskap kom att så totalt dominera, att senare tänkare i praktiken inte lyckades föra teorin vidare förrän efter mera än 2000 år.

Vad Aristoteles ville göra i skriften *Kategorierna* var alltså att klarlägga vilka olika typer av saker man kunde utsäga om subjektet med hjälp av predikatet i en sådan "S är P"-utsaga.

Att i detalj gå in på den aristoteliska metafysiken låter sig naturligtvis här inte göras. Jag vill bara kort uppehålla mig vid den första av Aristoteles kategorier. Aristoteles gör nämligen en fundamental skillnad mellan den första kategorin, som senare (och missvisande) kom att kallas "substanskategorin", och de övriga.

Inom denna kategori skiljer Aristoteles mellan det som är i första hand (*prote ousia*), nämligen de enskilda tingen, och det som är i andra hand (*deutera ousia*), vad vi kunde kalla "de naturliga arterna". För att alls uppfatta eller utpeka något måste man nämligen enligt Aristoteles uppfatta det som något visst, som på ett bestämt sätt beskaffat, som tillhörande en bestämd sort eller art (*eidōs*), och jag skall i det följande uppehålla mig något vid den första av dessa två poler – individen eller det enskilda tinget.

4. INDIVIDBEGREPPET

När Aristoteles själv i *Kategorierna* förklarar vad ett vara i första hand, ett proteousia eller primärt vara,⁹ är kan man urskilja fyra huvudpunkter i hans framställning: (1) Ett primärt vara är något som kan utpekas som "detta" (*tode ti*). (2) Det kan inte utsägas om något, men annat kan utsägas om det. (3) Det kan ändra egenskaper utan att förändra sin identitet. (4) Endast primära varan existerar i egentlig bemärkelse; andra entiteter existerar endast i den mån det finns primära varan hos vilka de förekommer.¹⁰

Om vi nu tittar närmare på dessa fyra punkter skall vi enligt min mening finna, att endast den fjärde klart faller inom vad vi nu skulle kalla för metafysik; den gör en klar distinktion vad gäller existens eller verklighet mellan vad man under medeltiden kallade primära substanser och allting annat. (Därav följer dock varken att det som är i andra hand, de naturliga arterna, saknar konkret existens eller att de är att jämföra med enkla egenskaper etc.)

Den andra punkten kan verka vara något suspekt. Den tycks i förstone vara av rent språkfilosofisk art, men har i själva verket en djupare metafysisk signifikans eftersom den bl.a. har att göra med relationen mellan det som finns i första och i andra hand, mellan den enskilda individen respektive den naturliga arten.

De två övriga punkterna gör emellertid mycket klart vad som ligger i det aristoteliska individbegreppet. En individ, ett primärt vara, är (1) något som kan utpekas som "detta" (*tode ti*), dvs. den är något som finns på en bestämd plats vid ett givet tillfälle, men den är också (3) något som kan ändra egenskaper utan att förändra sin identitet, dvs. något som har (eller åtminstone kan ha) en i tiden utsträckt existens.

För egen del menar jag att Aristoteles här på ett utomordentligt sätt lyckats fånga innebörden i det vardagliga begreppet "ting" eller "individ", och det torde vara uppenbart att detta begrepp spelar en avgörande roll i det mesta av den västerländska filosofin och metafysiken. Det är också ett begrepp, som passar utmärkt väl på den mellan-nivå av "medelstora ting", där vi naturligen befinner oss. Där är det väl från början bara moln och vattendrag (jfr Herakleitos) som kan tyckas avvika, och senare problem har tämligen lätt kunnat fösas undan som undantag.

⁹Ordet "ουσια" är en participform av "εἶναι", vara, och tillhörde dåtidens vardagsgrekiska som beteckning på de ägodelar man kunde inneha, och jag har därför stannat för att som översättning använda det likaledes vardagliga svenska ordet "vara" med en likartad konkret betydelse, dock med traditionell filosofisk pluralbildning.

¹⁰Ett mycket märkligt specialfall är enligt Aristoteles senare skrifter den rena formen, ofta identifierad med Gud. Den är evig och oföränderlig och därför oberoende av materia, men är den då alls något primärt vara?

Vad jag här vill försöka visa är att inte ens detta, det kanske mest grundläggande och självklara begreppet inom den västerländska metafysiken, är så självklart och allmänt tillämpligt som det kan förefalla. Det är nämligen enligt min och många andras mening alls inte säkert att det passar på mikro-nivån, bland så kallade elementarpartiklar och annat.

5. PROBLEM MED INDIVIDBEGREPPET

För att sammanfatta: en individ eller ett ting är alltså en självständigt existerande entitet, som är utsträckt i tiden och vid varje tillfälle finns på en bestämd plats i rummet, dvs. har en bestämd lokalisering.

Detta är, som sagt, något som passar mycket bra på de vardagsföremål, de ting och medmänniskor, som omger oss i vår vardagliga värld. Att de är i tiden utsträckta och kan växla egenskaper är förvisso något som vållat stora svårigheter för tänkare från Hume och Leibniz till Bertrand Russell och Gustav Bergmann trots att detta helt och hållet stämmer med vår vardagsuppfattning, men att varje individ har en (och endast en) bestämd lokalisering i rummet vid varje given tidpunkt så länge den existerar, det är något som har tagits för givet av så gott som alla tänkare.

Detta senare är dock något som inte är oproblemiskt då man går utanför det vardagliga, t.ex. då man talar om det aldraminsta. Jag tänker här inte bara på Heisenbergs s.k. obestämdhetsrelation, som ju säger ungefär att ju närmare man bestämmer en partikels läge, desto större blir obestämdheten vad gäller dess rörelsemängd och vice versa ($\Delta x \cdot \Delta p \geq h$). Det mest omedelbart övertygande exemplet på detta är nog fortfarande det så kallade två-spalts-experimentet, där man genom att sända en ström av elektroner mot två närbelägna spalter får fram ett konkret interferensmönster som tycks visa, att elektronerna i strömmen inte beter sig som särskilda individer. Här – i den fotografiska bilden – har man ju något makroskopiskt påtagligt, som tydligt visar att de så kallade partiklar, som det här handlar om, inte beter sig som partiklar i egentlig, makroskopisk mening. Att säga, som man ibland gör, att det beror på att elektronerna ibland uppträder som partiklar och ibland som vågor är inte bara felaktigt; även om det hade varit riktigt hade det ju bara understrukit att det inte rör sig om några partiklar i vanlig, på de makroskopiska tingen tillämplig mening.

Detta bekräftas ytterligare av experimenten kring J.S. Bells berömda olikhet. Visserligen pekar resultaten i något olika riktningar, men flertalet av dem anses visa, att då det skapas par av partiklar, som ger sig av i olika riktningar, har dessa från början inga bestämda värden på spinn, medan dessa är helt korrelerade så snart de mäts i samma riktning. En

del forskare har därav dragit slutsatsen att det existerar en momentan avståndsverkan, men mera naturligt vore väl att betrakta *paret* som den grundläggande enheten och de individer detta skenbart består av som osjälvständiga delar.

Att likartade problem föreligger även på en så att säga högre nivå, när det gäller enskilda atomer själva, visas av gasers sätt att förhålla sig i närheten av absoluta nollpunkten. Det märkliga makroskopiska beteendet hos t.ex. helium, dess suprafluiditet, visar att de enskilda atomerna, som är fermioner med halvt spinnkvanttal, då sluter sig samman till så kallade Cooper-par, som är bosoner med helt spinnkvanttal, så att det inte längre är den så kallade Fermi-Dirac-statistiken, som gäller, utan i stället Bose-Einstein-statistiken.

Ytterligare ett område, där man kan iaktta makroskopiska effekter av motsvarande mikroskopiska förhållande gäller den så kallade supraledningen. I själva verket är det hela dock än mera komplicerat. Lösningen av den vågfunktion, som definierar sannolikheten för läget av varje enskild partikel, ger inte bara så att säga en centralpunkt, omkring vilken sannolikheten för att man där skall återfinna partikeln i fråga stadigt minskar till 0. Den ger i stället en bild, där det utöver detta centrala område finns andra, där partikeln med en viss sannolikhet kan återfinnas i betydelsen interagera med andra partiklar.

Detta betyder bl.a. att man inte på något rimligt sätt kan individualisera mellan de elektroner, som sägs tillhöra en enskild atom (dvs. ingå i något av dennas elektronskal). De elektronskal man här talar om anger inte vilka enskilda elektroner en annan atom kan reagera eller samverka med, utan snarare med vilka sannolikheter sådana interaktioner kan ske och med vilka energimässiga resultat etc.

Notera dock att jag med detta på intet sätt vill påstå, att det klassiska, i den aristoteliska metafysiken uppfångande ting- eller individbegreppet är förfelat. Visserligen är kvantmekaniken en generell teori och gör därmed anspråk på att gälla också makroskopiska föremål som människor, hus och bussar. Men ju större och mera komplext ett föremål är, desto obetydligare blir dock dessa antydda avvikelser, och de rent matematiska problemen med en eventuell beräkning växer oss snart över huvudet. I praktiken kan vi därför säga, att medelstora och stora föremål även enligt kvantmekaniken har en tydlig rumslik lokalisation. Men därtill kommer ju att själva den kvantmekaniska teorin bygger på experiment och iakttagelser gjorda på denna vår vardagliga nivå av medelstora ting och även formuleras där.

Det synes mig dock som om alla dessa exempel åtminstone borde mana oss till en viss försiktighet vad gäller vår tilltro till att våra i vardagsspråket inbyggda, mest fundamentala begrepp är oproblematiska och allestädes

tillämpliga. Å andra sidan hoppas jag också, att dess utläggningar har visat, att även tillsynes nästan helt tomma metafysiska begrepp har ett visst empiriskt innehåll, och detta blir i än högre grad tydligt om vi vänder oss till den andra polen av Aristoteles distinktion mellan prote och deuterousia, till de naturliga arterna. Detta framgår alldeles särskilt om vi betraktar ett annat begreppspår, som Aristoteles använde för att klargöra den nyssnämnda distinktionen, nämligen det i den moderna filosofin så ofta förkättrade begreppsparet form/materia. Det begränsade utrymme jag har till mitt förfogande gör dock, att jag med H.C. Andersen här måste säga, att ”det är en annan historia”.

6. KANT OCH TRANSCENDENTALFILOSOFIN

Låt oss i stället vända oss till den andre store tänkare, som jag tidigare nämnde – Immanuel Kant.

Det kan förvisso tyckas orättvist att ta upp Kant i detta sammanhang. Under sin kritiska period (och det är naturligtvis den, som intresserar oss här) kämpade ju Kant *emot* metafysik i dess äldre mening, i den form den fått framför allt av G.W. Leibniz och Christian Wolff, då den utgav sig för att ge mer eller mindre detaljerad och säker kunskap om en av oss och vår kunskapsförmåga oberoende värld. Men Kants stora insats var enligt min mening just detta, att han en gång för alla visade, att sådan kunskap är ouppnåelig. All för oss ändliga varelser tillgänglig kunskap är formad och präglad av vår kunskapsförmåga, av den begreppsapparat med vilken vi försöker göra det erfarna begripligt och beskrivbart.

Vad jag vill försöka antyda i det följande är, att det Kant ville sätta i den gamla metafysiska kunskapens ställe, nämligen en absolut säker, apodiktisk kunskap om vårt förnufts eller vår kunskapsförmågas gränser, också den är fallibel.

7. KANTS METOD

I fallet Aristoteles sökte jag ju övertyga om, att hans version av metafysiken var en avspeglning av den i språket implicita begreppsstrukturen. Att så är fallet också hos Kant visas enligt min mening tydligt av den parallell som Kant själv i *Kritik der reinen Vernunft* gör mellan sin *kategoritavla* och sin *omdömetavla*. Den förra är helt enkelt en avbild av den senare.¹¹

Kants faktiska tillvägagångssätt var nämligen i mycket en modernare och mera detaljerad version av vad Aristoteles hade gjort. Först försökte han tänka efter vilka olika slags saker man faktiskt kan säga om något. På

¹¹Se appendix nedan.

så sätt skapade han en omdömeavla, och när det gällde denna var Kant starkt bunden av sin tids språkuppfattning, inte minst av tesen att ett omdöme i grunden är av typen "S är P". Sedan tänkte han sig att det till varje möjlig omdömesform måste finnas ett motsvarande grundbegrepp eller kategori.

Det är dock viktigt att notera, att vad Kant ville studera inte främst var de rent *språkliga* fenomenen, de olika utsagotyper, som just det tyska språket är mäktigt, utan omdömen i betydelsen *tanke*, alltså de tanke-typer, som människan kan forma. (Som jag i andra sammanhang betonat gäller motsvarande också om Brentano och den fenomenologiska filosofin.)

För Aristoteles var ju kategorierna något, som på ett ganska oproblematiskt sätt antogs gälla aspekter av den av individen oberoende yttervärlden. Kant flyttade nu så att säga in kategorierna i kunskaps-subjektet.

När Kant verkade pågick en skarp debatt om den mänskliga kunskapens natur mellan de kontinentaleuropeiska rationalisterna och de brittiska empiristerna, och Kant har själv berättat, att det var läsningen av Humes skeptiska skrifter som en gång väckte honom ur hans "dogmatiska slummer", hans accepterande av en rationalistisk filosofi av wolffianskt slag, och kom honom att inse framför allt dess kunskapsteoretiska brister. Han såg det därmed nu som sin uppgift att göra upp med *två* ensidiga och därmed felaktiga hållningar till kunskapsproblemet: med *dogmatismen* (Wolffs form av rationalism) och med *skepticismen* (Humes version av empirismen).

Kant insåg nämligen att medvetandet genom ett ständigt malande på tomgång, om än aldrig så länge, omöjligt kunde nå fram till någon verklig kunskap om en av det oberoende värld. Men inte heller ett osorterat samlande av intryck kunde leda till någon kunskap, endast till en allt mera kaotisk röra.

Kunskap uppstår först då sinnesintrycken samlas och bearbetas i enlighet men några ledande principer – eller med Kants egna ord: "Utan sinnesförmåga skulle vi inte ha några objekt och utan tanke skulle vi inte kunna föreställa oss dem. En tanke utan innehåll är tom, åskådning utan begrepp blind" (*KrV 100 f*). Därmed var den så kallade kritiska filosofin född, och Kant gav sig nu ut på jakt efter vår tankeförmågas principer för att genom ett intensivt och noggrant studium av dessa kunna fastställa den mänskliga kunskapens gränser.

8. ETT NYTT SLAGS KUNSKAP?

All vår kunskap föreligger enligt Kant i form av omdömen, och bland dessa skiljer Kant mellan analytiska och syntetiska, en distinktion med tydliga föregångare hos både Hume och Leibniz.¹²

Enligt Kants centrala förklaring är ett analytiskt omdöme sådant, att predikatet ingår i subjektets begrepp. Detta får väl rent språkhistoriskt anses vara den ursprungliga betydelsen hos uttrycket, och just i denna förklaring ser vi ett tydligt exempel på Kants beroende av den klassiska ”S är P”-modellen.

För att fastställa ett sådant omdömes riktighet behöver man således bara granska de ingående begreppen. Det är därmed oberoende av erfarenheten (dvs. a priori), men ger oss å andra sidan inte någon ny kunskap. I ett syntetiskt omdöme tillägger man däremot något nytt till subjektets begrepp genom predikatet. Man tillskriver med andra ord subjektet någon ny egenskap, och omdömets riktighet kan därför fastställas endast genom erfarenheten.

Den i vanlig mening empiriska kunskapen, dvs. kunskapen om sinnevärlden, är enligt Kant syntetisk och a posteriori och kan därför aldrig uppvisa en sådan säkerhet som den rationalistiska filosofin hade hävdad. Detta hade de empiristiska filosoferna insett, men de kunde å sin sida aldrig tillfredsställande förklara, hur man från de rena sinnesintrycken kunde komma till någon allmän erfarenhetskunskap, och det är ju till en sådan allmängiltig kunskap som all vetenskap strävar. Kant postulerade därför nu också en *tredje* kunskapsart, den syntetiska kunskapen a priori, vilken såsom a priori är oberoende av erfarenheten och därför säker, men såsom syntetisk ändå har sin applikation på sinnevärlden (erfarenheten).

Enkelt uttryckt förklarade Kant detta så, att det i vårt medvetande finns inbyggda vissa grundläggande principer, varförutan ingen ordnad erfarenhet och därför heller ingen kunskap kan komma till stånd.

Härvid pekar Kant först på två vad han kallar åskådningsformer. All sinnlig erfarenhet inordnas nämligen enligt Kant i tidens respektive rummets åskådningsform. Alla våra medvetandefenomen, även våra privata tankar och känslor, uppvisar enligt Kant en tidslig ordning, och skeendena i (den yttre) sinnevärlden därtill också en rumslig ordning.

Den matematiska kunskapen är nu enligt Kant i själva verket endast en återspeglning av strukturen hos dessa åskådningsformer. Aritmetikens lagar visar sålunda enligt Kant strukturen hos det *inre* sinnets åskådnings-

¹²Hos Leibniz föreligger den i form av distinktionen mellan nödvändiga och faktiska sanningar (varvid Leibniz med stöd i *principium rationis sufficientis* (den tillräckliga grundens lag) tenderar att hävda, att alla sanningar egentligen är nödvändiga, dvs. analytiska); hos Hume har den i stället formen av en distinktion mellan *irelations of ideas* och *imatters of facti* .

form, tiden, medan den euklideiska geometrin återger strukturen hos det *yttre* sinnets åskådningsform, rummet.

De genom åskådningsformerna ordnade förnimmelserna bildar grundvalen för vår erfarenhet och då vi på denna basis sedan organiserar erfarenheten, tillämpar vi de rena förståndsbegrepp eller kategorier, som jag tidigare nämnde.

Dessa kategorier är enligt Kant tolv stycken och fördelar sig liksom omdömesformerna på fyra grupper om tre omdömesformer respektive kategorier i varje,¹³ och Kant var själv ganska nöjd med att han på detta sätt så att säga redan rent numeriskt överträffade den aristoteliska kategoriläran.

Kort kan man säga, att Kants huvudpoäng är att vi i våra åskådningsformer och kategorier finner på förhand givna ramar för vår erfarenhet, vilka sätter gränser för och därmed ger en kunskap på förhand om allt som kan inordnas i dem. Vår förståelse av dem antas därför – och i Kants egen terminologi – ge oss just ett slags *syntetisk kunskap a priori*, dvs. kunskap som är både *syntetisk* (empiriskt innehållsrik) och *a priori* (oberoende av erfarenheten).

Ja, Kant menade, att den kunskap han ansåg sig finna uttryckt i åskådningsformerna och kategorierna i själva verket ägde giltighet för varje ändlig tänkande och vetande varelse över huvud taget.

9. HAR KANT RÄTT?

Vad gäller Kants lära om kategorierna bör vi skilja mellan en viktig, principiell aspekt och den konkreta utformningen. I det första avseendet måste vi enligt min mening ge Kant helt rätt – utan ordnande begrepps-system kan vi aldrig bygga upp någon systematisk kunskap. I det senare måste vi emellertid lika bestämt invända. Vad Kant *ville* var att ange de absoluta gränserna för vårt tänkande i form av ett antal eviga och allmängiltiga lagar. Vad han faktiskt *åstadkom* var enligt min uppfattning något av den tillfälliga historiska situationen betingat.

För att belysa detta vill jag först påminna om att det enligt Kants teori redan *före* de kategorier vi nu talat om finns de två åskådningsformerna *rum* och *tid*, som uppenbarligen svarar direkt mot två av Aristoteles kategorier. Det råder alltså inte något detaljsamband mellan Aristoteles och Kants teorier, men ur vår nuvarande aspekt är det väsentliga att det i Kants tänkande råder ett nära och uppenbart samband mellan åskådningsformer och kategorier – båda betraktas som källor till syntetisk kunskap a priori.

¹³Se appendix.

Kant var, som de flesta vet, djupt naturvetenskapligt bildad; hans magisteravhandling behandlade exempelvis ett naturvetenskapligt ämne, och han var en av upphovsmännen bakom den fortfarande aktuella "Kant-Laplaces hypotes" om solsystemets uppkomst. Efter det tidigare nämnda uppvaknandet ur sin "dogmatiska slummer" genom Humes skeptiska argument såg alltså Kant nu i *Kritik der reinen Vernunft* inte längre tid och rum som några av medvetandets oberoende metafysiska storheter, utan som de åskådningsformer, vari vi med nödvändighet inordnar all vår erfarenhet. Eftersom de enligt Kant så att säga hör till olika sinnen utgick han utan diskussion från att de är oberoende av varandra och hävdade därtill, som vi sett, att det yttre sinnets åskådningsform, rummet, till sin natur är tredimensionellt och euklideiskt! Den euklideiska geometrin skulle därmed med nödvändighet gälla för allt det för sinnena givna.

Något utvecklat alternativ till detta fanns ju inte på Kants tid, men sedan länge hade man betraktat det så kallade parallellaxiomet med viss skepsis. Det är därför av intresse att notera, att Kant *före* sin vändning hade antytt möjligheten av en icke-euklideisk ("krökt") geometri, medan han alltså i *Kritik der reinen Vernunft* ansåg sig kunna fastslå, att en sådan är åskådningsmässigt omöjlig!

Sedan Einstein kan vi väl dock säga oss veta, att vi faktiskt lever i en icke-euklideisk fyrdimensionell rumtid i den meningen, att detta är det sätt på vilket våra konkreta empiriska (experimentella) iakttagelser bäst låter sig ordnas, och i detta avseende föreligger ju numera ett mycket omfattande material. Tid och rum är med andra ord *inte* oberoende av varandra, vilket också har geometriska konsekvenser.

Den slutsats jag menar att man med viss försiktighet kan dra av detta exempel är följande: visserligen kan Kant genom sin nya transcendental-filosofiska analys tänkas ha fastställt gränserna för sitt (dåvarande) sätt att tänka och att konstituera världen, men han har knappast påvisat några absoluta gränser eller förutsättningar för tänkandet över huvud taget.

Jag finner det därför av intresse att här kort kommentera två aspekter av Kants uppfattning, dels vad som gör den *prima facie* övertygande, dels vad som är grunden för hans misstag.

Vad gäller den första punkten – att det tycks föreligga vissa aprioriska principer, som vi tillämpar på sinnevärlden – anser jag alltså, att Kant har rätt. Utan ett internt strukturerat begreppssystem kan vi inte bygga upp någon empirisk kunskap. Jag menar dock att Kants tolkning av detta som uttryck för förekomsten av en särskild art av syntetisk kunskap a priori är missriktad och hänger samman med hans syn på omdömenas natur.

Eftersom han var bunden av den klassiska "S är P"-modellen hade han svårt att se att andra omdömen än de aldri enklaste med enställiga predikat kunde vara analytiska. Visserligen antyds i andra upplagan av

Kritik der reinen Vernunft en ”logisk” tolkning av begreppet ”analytiskt omdöme” – att förneka ett sådant sägs vara självmotsägande. Men Kant går aldrig vidare från denna utgångspunkt utan betraktar formuleringen som ekvivalent med den tidigare.

Om vi emellertid tar den till utgångspunkt och kombinerar den med moderna logiska insikter förstår vi lätt, att alla de utsagor, som låter sig härledas ur en viss uppsättning grundsatser eller axiom, kan betraktas som analytiskt sanna i den meningen, att konjunktionen av en uppsättning axiom och negationen av ett ur dem härlett teorem *är* självmotsägande, och detta gäller exempelvis på ett mycket påtagligt sätt den euklideiska geometrin.¹⁴ Därmed faller ett viktigt inslag i Kants teori. Vad som självfallet däremot inte kan bestämmas genom någon formell analys är om en viss sådan motsägelsefri teori verkligen har någon tillämpning i sinnevärlden. *Det* är en empirisk fråga!

Därmed förstår vi att Kants föregivna syntetiska kunskap a priori förefaller oss otvivelaktig just i den mån den är a priori och härflyter ur den i ett begreppssystem inbyggda strukturen, dvs. analytisk, medan den är syntetisk endast i den mån den *faktiskt* är applicerbar på sinnevärlden – och såttillvida också felbar och a posteriori. Ett annat sätt att uttrycka detta kunde vara att ett och samma påstående ofta kan ses ur två olika aspekter eller ges två olika tolkningar, nämligen dels som följsats eller teorem inom en teori, dels som empirisk utsaga.

Mycket av det som hänt under den moderna naturvetenskapens utveckling kan i själva verket naturligen tolkas så, att vi vid olika tillfällen tvingats modifiera våra begreppssystem och helt eller delvis ersätta dem med andra, och detta till och med på en så grundläggande punkt som vår uppfattning om rum och tid. Det finns därför enligt min mening ingen anledning att tro, att inte också andra delar av dessa begreppssystem skulle kunna komma att modifieras.

Vi bör emellertid nu också fråga oss om vi kan identifiera någon tänkbar grund till detta Kants misstag. Enligt min mening har Kant i sitt resonemang pekat på många viktiga insikter, men han har, liksom Aristoteles, varit fast i vad jag betraktar som en allt för statisk grunduppfattning.

Aristoteles ansåg för sin del att världen som helhet är i sina grunddrag evig och oföränderlig. De naturliga arterna, de grundläggande egenskaperna har alltid funnits och kommer alltid att bestå. Den vetenskapliga kunskapen består därför enligt hans mening av eviga och oföränderliga sanningar på de naturliga arternas nivå, medan det som sker med de individuella tingen är tillfälligt och övergående.

Kant menade på liknande sätt att medan världen förändras så är de

¹⁴ Att det trots detta finns djupa filosofiska problem kring den matematiska kunskapen har bland annat Gödel visat.

former inom vilka den uppfattas – åskådningsformerna och kategorierna – eviga. Men om nu dessa i egenskap av delar av våra individuella och högst mänskliga begreppssystem liksom allt annat i världen är tillfälliga och föränderliga, måste detta naturligtvis leda till en annan syn på den kunskap vi har.

10. DE TRANSCENDENTALA ARGUMENTEN

Därmed har vi kommit in på frågan om de transcendentala argumenten och har på sätt och vis kommit tillbaka till den tidiga kategoriläran. Den medeltida termen ”transcendentalia” användes nämligen ursprungligen om det som överskrider (transcenderar) kategorierna, dvs. om det som kan tillämpas på sådant, som tillhör olika kategorier. De viktigaste exemplen på detta var begreppen ”en”, ”god” och ”sann” (*unum, bonum, verum*), men också ”varande”, ”ting” och ”något” (*ens, res, aliquid*) med flera räknades dit, så t.ex. hos Johannes Duns Scotus.

Så småningom försköts betydelsen och hos Kant kom termen ”transcendental” att beteckna en princip, som möjliggör eller är en betingelse för kunskap – såsom de åskådningsformer och kategorier, som vi tidigare talat om. Kant skilde alltså mellan de erfarbara tingen och de transcendentala villkoren för att vi skall kunna erfara dem, dvs. de villkor, som ligger bortom det erfarbara.

Även de argument, som antas påvisa existensen och innebörden av sådana villkor, kallade Kant transcendentala, och genom sådana argument ansåg han sig alltså ha kommit fram till insikter, som är både säkra – de är a priori – och allmängiltiga, dvs. giltiga för all möjlig erfarenhet.

Kants argumentation är i själva verket utgångspunkten för en stor del av den senare filosofiska utvecklingen, och i modern tid har en sådan transcendental argumentation varit särskilt framträdande hos vissa nykantianska tänkare liksom inom den fenomenologiska filosofin. Särskilt inom fenomenologin har man ju genom en serie av olika så kallade reduktioner sökt komma fram till vad som med nödvändighet innehålls i vårt sätt att vara och tänka. Ur det konkreta psykiska fenomenet har man velat reducera fram det rena fenomen, genom vars analys man kan nå fram till en säker och allmängiltig kunskap.

Min invändning mot exempelvis Husserl och en del av hans anspråk skulle nu kunna formuleras så, att de fenomen från vilka han utgår i denna reduktionsprocess trots allt är konkreta medvetandefenomen, konkreta tankar eller upplevelser hos professor Husserl i Göttingen eller Freiburg vid den ena eller andra tidpunkten. Ingen reduktion i världen kan rimligen göra, att det vi får kvar *efter* dess genomförande är något mera eller väsentligen annorlunda än vad som fanns givet i dessa kon-

kreta fenomen från början – i annat fall har vi ju inte reducerat utan lagt till eller förändrat!

De insikter av föregivet allmängiltigt slag, som man på dessa vägar kommer fram till, är därför insikter om vad som ligger i en viss filosofis begreppssystem vid ett visst tillfälle och giltiga för andra bara i den mån deras begreppssystem ser likadana ut som hans – och om de gör det är enligt min mening en empirisk fråga. Om jag dock har rätt i mitt inledande antagande, nämligen att våra begreppssystem i stor utsträckning utformas utifrån de naturliga språk vi tillägnat oss, så kommer naturligtvis likheterna att vara betydande och vi har därför ofta lätt att identifiera oss med de framförda åsikterna och att acceptera de långtgående anspråken. De naturliga språkens delvis diffusa natur liksom inflytandet av olika individuella yttre omständigheter gör emellertid, att likheterna sällan blir fullständiga, vilket å sin sida bör leda till en viss kvarstående undran och skepsis.

Om vi efter dessa resonemang vill göra en sammanfattning kan vi kanske säga, att de bör leda oss till den praktiska konklusionen, att vi visserligen på olika vägar *kan* och *bör* försöka klarlägga de förutsättningar, som så att säga finns inbyggda i våra sätt att tala och tänka, att varsebli och föreställa oss, men att det är riskabelt att framställa allt för stora anspråk för denna kunskaps räkning. Där vi som filosofer gärna vill säga att ”Det är otänkbart/omöjligt att ...” bör vi därför i stället mera hovsamt säga ”Jag kan för närvarande inte tänka mig att ...”.

APPENDIX

Kants omdömestavla i *Kritik der reinen Vernunft*

Omdömetts kvantitet (allmänna, särskilda, enskilda)

Kvalitet (bejakande, förnekande, oändliga)

Relation (kategoriska, hypotetiska, disjunktiva)

Modalitet (problematiska, assertoriska, apodiktiska)

Kants kategoritavla i *Kritik der reinen Vernunft*

Enligt kvantitet (enhet, mångfald, allhet)

Enligt kvalitet (realitet, negation, inskränkning)

Enligt relation (inherens och subsistens, orsak och verkan, växelverkan)

Enligt modalitet (möjlighet, existens, nödvändighet)

Vissa människor är veliga. Jag är en av dem. När jag ska välja mat från menyn vet jag sällan vad jag vill ha; när jag ska åka på semester vet jag inte vart jag vill åka; när jag ska välja partner vet jag bara ibland vem jag vill ha. En adekvat teori om rationellt handlande bör kunna säga något om velighet. Vad är velighet och hur ska den hanteras? Traditionellt har teorier om handlingsrationalitet inte haft några svar på dessa frågor. Vanligen brukar man i beslutsteoretiska sammanhang tvärtom utgå ifrån att agenten har ”fullständiga preferenser”, vilket innebär att personen som väljer måste kunna uttrycka preferenser mellan varje par av objekt, t.ex. maträtter, semesterresor, och partners. Ofta tänker man sig att antagandet om fullständighet inte bara gäller för preferenser över utfall, utan också för *lotterier* över utfall. Vad tycker jag är bäst? Ett lotteri där jag med femtio procents sannolikhet får gå på bio med Anna (som jag tror jag gillar mest) och femtio procents sannolikhet får gå på bio med Carin (som jag inte gillar alls), eller ett lotteri där jag med hundra procents sannolikhet får gå på bio med Beatrice (som jag inte vet om jag gillar)? Det är uppenbart att en teori om rationalitet som förutsätter att agenten kan uttrycka preferenser mellan sådana lotterier är mycket krävande, minst sagt. (För klassiska teorier som innehåller detta antagande, se t.ex. von Neumann och Morgenstern 1947 och Savage 1954.)

I denna artikel ska jag skissera en teori om velighet, hur den kan modelleras, och hur veliga beslutsfattare bör värdera handlingsalternativ. Uppsatsen är baserad på ett par engelskspråkiga artiklar i samma ämne.¹

1. OLIKA TEORIER OM VELIGHET

Antag att du är i färd med att välja mellan Coca-Cola och Fanta. Du har druckit bägge dryckerna många gånger tidigare och vet precis hur de smakar. Trots detta vet du inte, antar vi, vilken dryck du vill ha mest just nu. Du kan inte uttrycka någon bestämd preferens mellan de två alternativen.

¹ Jag vill särskilt tacka Nicolas Espinoza, som är medförfattare till en av de två artiklarna, för hans kommentarer.

Din velighet behöver inte bero på bristande information. Även om du fick veta allt som finns att veta om Coca-Cola och Fanta, ända ner till molekylnivå, skulle du ändå kunna förbli velig. Velighet kan således inte förstås som ett uttryck för bristande kunskap, åtminstone inte i termer av kunskap om yttervärldens beskaffenhet. Men kanske kan velighet förstås som ett uttryck för bristande kunskap om agentens egna värderingar? Detta är en tanke som förekommit bland ekonomer och andra samhällsvetare sedan femtiotalet. Duncan Luce (1959) argumenterade i en klassisk studie om probabilistiska val för att velighet kan förstås som ett slags bristande diskrimineringsförmåga: När en person är velig är det de facto så att hon har en ”sann” preferens, hon förmår bara inte upptäcka vilken den är! Det finns således alltid korrekta svar på vad en person gillar bäst, och hade hon haft större självkänedom hade hon kunnat ta reda på det rätta svaret.

Idén om bristande diskrimineringsförmåga återkommer flera gånger i litteraturen. Nyligen har den exempelvis försvarat av ekonomen Robert Sugden. Han utgår i sin teori från något han kallar smaktillstånd (”taste states”). Om du t.ex. föredrar Coca Cola framför Fanta, utan att veta om det, befinner du dig i ett visst smaktillstånd; är din sanna preferens den omvända befinner du dig i ett annat smaktillstånd, och så vidare.

Det är dock svårt att se att existensen av smaktillstånd, eller antagandet om bristande diskrimineringsförmåga, kan vara en bra förklaring av vad det innebär att vara velig. För det första verkar det en smula överoptimistiskt att postulera existensen av smaktillstånd. Vad finns det egentligen för oberoende skäl att tro att dessa smaktillstånd existerar? För det andra kan man, i linje med vad som just sagts, påpeka att det är föga lockande att anta existensen av entiteter som aldrig – ens i princip – kan observeras empiriskt. Om en persons velighet består över tid får vi aldrig reda på vilket det sanna smaktillståndet är, och ifall veligheten upphör en vacker dag, genom att personen säger sig bestämt föredra det ena alternativet framför det andra, kan denna plötsliga klarhet lika gärna beror på att personens preferenser förändrats.

Ett annat problem med att analysera velighet i termer av fördolda smaktillstånd är att en sådan analys svårligen kan göra reda för det faktum att velighet ofta varierar i grader. Personligen är jag velig i valet mellan Fanta och Coca Cola, och likaså i valet mellan Coca Cola och Pepsi. Jag är dock *mindre* velig i valet mellan Coca Cola och Pepsi (jag lutar åt Coca Cola), jämfört med valet mellan Fanta och Coca Cola. Min velighet tycks alltså kunna variera i grader. Om vi försöker modellera denna gradskillnad i termer av smaktillstånd stöter vi på problem, eftersom det då finns endast två möjligheter: Antingen föredrar jag den ena drycken framför den andra, fastän jag inte vet om det, eller så är det tvärtom. Världen är de facto binär, det finns bara två diskreta möjligheter.

Upplevelsen av gradskillnader i velighet kunde kanske vara ett argument för att velighet *inte* ska förstås i termer av reellt existerande smaktillstånd, utan i stället i termer av vad beslutsfattaren *tror* om sina smaktillstånd. Om jag är mer säker på min preferens för en dryck framför en annan kunde man exempelvis göra reda för detta genom att hävda att min subjektiva sannolikhet för att det smaktillståndet är det sanna tillståndet är högre än min subjektiva sannolikhet för det andra smaktillståndet. Problemet är att veligheten nu delas upp i två delar: Dels den ”objektiva” veligheten, som är lokaliserad i mina smaktillstånd, dels den ”subjektiva” veligheten som består i att jag tillskriver subjektiva sannolikheter till dessa smaktillstånd. Detta kanske inte är direkt orimligt, men det är onekligen ganska krångligt. I nästa avsnitt ska jag visa att man kan göra reda för tanken att velighet kan variera i grader på ett betydligt enklare sätt.

2. VELIGHET SOM OBESTÄMDA PREFERENSER

Grundtanken i den teori om velighet jag vill försvara kan sammanfattas i följande slogan: ”Att inte veta *vad man vill* är att inte veta vad man *kommer att välja*”. Mer precist är tanken att ifall en beslutsfattare är velig mellan två alternativ, t.ex. giftermål eller singelliv, är det varken så att hon föredrar det ena framför det andra, eller värderar bägge alternativen lika högt. Det finns helt enkelt inget korrekt svar på vad en velige beslutsfattaren värderar högst – det finns därför inga sanna ”smaktillstånd” att upptäcka. Däremot finns det ett sant svar på frågan vad beslutsfattaren kommer att välja. Ju mer velig beslutsfattaren är, desto mer osäkert är det vad hon kommer att välja. Vi kan mäta denna grad av osäkerhet genom att tillskiva sannolikheter till framtida val: Om sannolikheten är nära ett (eller noll) att beslutsfattaren väljer giftermål framför singelliv är hon inte alls velig, men är sannolikheten långt ifrån extremvärdena är hon mycket mer velig.

Det är fruktbart att skilja mellan subjektiv och objektiv velighet. Denna distinktion är nära förknippad med distinktionen mellan subjektiv och objektiv sannolikhet. Mer precist gäller det att om beslutsfattarens subjektiva velighet är låg, så är hennes subjektiva sannolikhet för vad hon kommer att välja nära noll eller ett. Motsvarande gäller för objektiv velighet och objektiva sannolikheter. Ur ett utifrånperspektiv, t.ex. för producenten av Coca Cola och Fanta, är det den objektiva sannolikheten för att konsumenten väljer på ett visst sätt som är mest relevant – den påverkar hur stora kvantiteter av en vara det är rationellt att tillverka och bjuda ut till försäljning. Ur beslutsfattarens perspektiv torde dock subjektiv velighet vara av större intresse. Det är inte det faktum att det faktiskt är osäkert vad beslutsfattaren kommer att välja som ställer till problem för henne.

Vad hon faktiskt väljer får hon ju reda på i sinom tid. Ur ett beslutsteoretiskt perspektiv är det i stället svårigheten att värdera handlingsalternativ utifrån agentens egna uppfattningar som ställer till problem. En vanlig uppfattning om rationalitet är att man handlar rationellt när ens egna uppfattningar om världens beskaffenhet och önskvärdheten hos olika utfall "stämmer överens" med ens beteende. Vanligen tänker man sig att en agent för att vara rationell måste maximera subjektiv förväntad nytta. Problemet med subjektiv velighet är att traditionella beslutsteorier inte har något att säga om vad det innebär att en velig agents uppfattningar "stämmer överens" med hennes val.

Låt oss återvända till exemplet med Fanta och Coca Cola. Antag att jag sitter på The Eagle i Cambridge. Bartendern står otåligt och väntar på att jag ska bestämma mig. För att fastställa min subjektiva velighet behöver vi fastställa min subjektiva sannolikhet för att jag kommer att välja det ena alternativet framför det andra. Enligt den mest inflytelserika teorin om subjektiv sannolikhet, som jag för enkelhets skull tar för givet här (trots att jag själv föredrar en annan teori), gäller det att mina subjektiva sannolikheter fastställs genom att observera mina preferenser mellan en viss typ av lotterier. Mer precis gäller det att om 10 kr är den högsta summa jag är beredd att betala för att delta i ett lotteri där jag vinner 30 kr om jag väljer Fanta och ingenting annars, så är min subjektiva sannolikhet att jag väljer Fanta $10/30$, givet att vissa villkor är uppfyllda.²

Vi kan nu göra reda för velighet i termer av obestämda preferenser. Låt formeln $x >_p y$ betyda att beslutsfattaren har en preferens för x framför y som är obestämd till grad p , där p är ett reellt tal mellan noll och ett. Vi tolkar grader av velighet som beslutsfattarens subjektiva sannolikhet för att x väljs framför y , dvs. $x >_p y$ om och endast om den subjektiva sannolikheten är p att x väljs framför y .

Låt oss nu fastställa vilka relationer som råder mellan obestämda preferenser (grader av velighet). Följande egenskaper motsvarar den traditionella preferensrelationens egenskaper reflexivitet, symmetri, och transitivitet:

Reflexivitet: $x >_{0.5} x$

Symmetri: Om $x >_p y$, så $y >_{1-p} x$

Transitivitet: Om $x >_p y$ och $y >_q z$, så $x >_r z$, där $r = pq / [pq + (1-p)(1-q)]$

Detta är inte rätt plats att i detalj motivera ovanstående egenskaper, men följande ord kan vara på sin plats. Att en beslutsfattarens subjektiva san-

²Det viktigaste av dessa är att jag inte är velig mellan *dessa* alternativ, dvs. att jag har bestämda preferenser mellan de lotterier som erbjuds!

nolikhet är 0,5 att hon väljer Fanta ifall Fanta är det enda tillgängliga alternativet, snarare än 1, är inte så konstigt som det låter. Man får tänka sig att hon väljer *den här* Fantan framför *den här* (dvs. samma objekt). Om vi väljer något annat värde för p än 0,5 får vi nämligen problem med symmetriegenskapen: För alla andra värden än 0,5 följer det att sannolikheten att x väljs framför sig själv antar två olika värden, t.ex. både 1 och 0, vilket är orimligt. Symmetriegenskapen är i sig mindre problematisk.

Den formel för transitivitet som föreslås ovan kan härledas ur ett av Luce (1959) föreslaget axiom, valaxiomet. Valaxiomet säger att den relativa sannolikheten för att beslutsfattaren väljer ett alternativ framför ett annat inte påverkas av närvaron av ytterligare alternativ. Exempel: Om det är dubbelt så sannolikt att jag väljer Fanta framför Coca Cola ifall bara dessa två drycker finns på menyn, så bör det också vara dubbelt så sannolikt att jag väljer Fanta framför Coca Cola ifall menyn utökas med fler drycker, t.ex. Pepsi, trots att de absoluta sannolikheterna troligen sjunker. Denna tanke kan preciseras på följande sätt: Sannolikheten att ett alternativ x väljs ur en mängd alternativ B är lika med sannolikheten för att något alternativ ur mängden A väljs, där A är en delmängd i B , gånger sannolikheten för att x väljs ur A .³

Luce formulerade valaxiomet som en empirisk hypotes, som han sedan testade experimentellt. Här ska vi i stället tolka valaxiomet som ett rationalitetskriterium: Veliga agenter *bör* låta sin velighet vara förenlig med valaxiomet.

Låt oss nu anta att vår velige beslutsfattare har obestämda preferenser som uppfyller de egenskaper som formulerats ovan. Ur dem följer mycket lite om hur olika handlingsalternativ bör värderas. Antag t.ex. att sannolikheten för att beslutsfattaren väljer Fanta är 0,99. Bör beslutsfattaren då beklaga sig om det senare visar sig att det osannolika inträffar att hon väljer Coca Cola? Det är inte säkert. Mer precis verkar det rimligt att hävda att olika värden kan tillskrivas de olika möjliga utfallen, även då beslutsfattaren har obestämda preferenser.

Så här kan man tänka. En person med obestämda preferenser är två (eller flera) personer samtidigt, som har olika smak. Att ha en obestämd preferens mellan Fanta och Coca Cola innebär således att ha (minst) två parallella nyttofunktioner för de bägge dryckerna, en där Fanta rankas högre än Coca Cola och en där Coca Cola rankas högre än Fanta. Dessa bägge nyttofunktioner kan fastställas experimentellt genom att be beslutsfattaren ranka lotterier utifrån de bägge parallella preferensordningarna. Ett rimligt sätt att värdera handlingsalternativ är nu att maximera den viktade nyttan av de bägge preferensordningarna, där vikten mellan

³ För ett bevis för hur transitivitetsegenskapen för obestämda preferenser kan härledas ur valaxiomet, se Luce 1959/2005.

de bägge nyttofunktionerna bestäms av graden av velighet. Exempel: Min subjektiva sannolikhet för att jag kommer att välja Fanta framför Coca Cola är 0,7. Enligt den ena av mina nyttofunktioner har Fanta nyttan 10, enligt den andra nyttan 5. Nyttorna för Coca Cola är 6 respektive 7. Den viktade nyttan för Fanta blir då $0,7 \times 10 + 0,3 \times 5 = 8,5$ och för Coca Cola $0,7 \times 6 + 0,3 \times 7 = 6,3$. I vilken utsträckning dessa värden kan användas för att guida beslut är oklart, det beror på vad man tror om sambandet mellan mentala processer och faktiska val, men den viktade nyttan kan i alla fall användas för att värdera handlingsalternativ. Om jag i exemplet ovan väljer Coca Cola har jag skäl att känna mig missnöjd med mitt val.

En poäng i den teori om velighet jag försvarar är att man inte behöver binda sig för någon speciell uppfattning om kopplingen mellan mentala tillstånd och faktiska val. Vissa tycks tro att en persons mentala tillstånd unikt bestämmer hennes val, ja kanske till och med orsakar valen. Självt är jag skeptiskt till detta. Jag kan mycket väl tänka mig att jag, rent hypotetiskt, befinner mig i precis samma mentala tillstånd vid två tillfällen men ändå väljer olika i de bägge tillstånden. En agents val kanske delvis är slumpmässiga. I vilket fall som helst är de faktiska valen det enda vi direkt kan observera, så därför bör en teori om velighet endast befatta sig med dessa. Om en person är mer eller mindre velig än en annan, eller om jag är mer velig idag än jag var igår, måste vi kunna avgöra på rent empiriska grunder, utifrån vad vi faktiskt kan observera, och det är just detta vi kan göra genom att använda oss av subjektiva sannolikheter.

Det är även fruktbart att tillåta en representation av obestämda preferenser i termer av intervall av sannolikheter. Formeln $x >_{p,q} y$ betyder att sannolikheten att x väljs framför y är lägst p och högst q . Att sannolikheten ligger i detta intervall betyder inte att det finns en "sann" sannolikhet som ligger någonstans i detta intervall, utan att alla sannolikheter i intervallet är lika rimliga (korrekta) givet den evidens vi har om beslutsfattarens beteende.

Intervallrepresentationen av obestämda preferenser tillåter oss att göra reda för de fyra traditionella preferensrelationerna på följande sätt. Låt x^+ vara en marginellt förbättrad version av x :

x föredras strikt framför y omm $x >_{1,1} y$
 y föredras strikt framför x omm $x >_{0,0} y$
 x och y är indifferent omm $x >_{0,5,0,5} y$ och $x^+ >_{1,1} y$
 x och y är (fullt) ojämförbara omm $x >_{0,1} y$

Notera att indifferent är ett specialfall av velighet. För att särskilja det fall då man med bestämdhet värderar två alternativ lika högt (dvs. är indifferent i vanlig mening) från det fall när man är velig i vanlig mening

men råkar väljer bägge alternativen med femtio procents sannolikhet, bör man betrakta hur känslig agenten är för små justeringar av utfallen. Om beslutsfattaren är indifferent mellan x och y i vanlig mening gäller det således att $x >_{0,5,0,5} y$ samt att $x^+ >_{1,1} y$.

Att två alternativ är ojämförbara innebär att varje sannolikhetsbedömning för vad beslutsfattaren kommer att välja är så god som någon annan. Givetvis kan man tänka sig fall av partiell ojämförbarhet där sannolikheten för att x snarare än y väljs ligger i ett avgränsat intervall.

3. SANNOLIKHETER FÖR EGNA VAL

Jag ska avslutningsvis diskutera en invändning mot den teori jag försvarar. Invändningen är baserad på argument som förts fram (oberoende av varandra) av Wolfgang Spohn (1979) och Isaac Levi (1986). Jag väljer här att redogöra för Spohns argument.

Grundtanken i Spohns resonemang är att det är orimligt att tillskriva subjektiva sannolikheter till vad man själv kommer att välja, eftersom man själv kan påverka utfallet av vaden som används för att mäta subjektiva sannolikheter. För att kunna formulera Spohns argument mer precist behöver vi bekanta oss närmare med den traditionella teori om subjektiva sannolikheter han utgår ifrån. Enligt denna teori bestäms en individs subjektiva sannolikhet av hennes benägenhet att acceptera vad. Mer precist tänker man sig att varje vad har exakt ett jämviktspris, nämligen det pris som är sådant att individen är villig både att vara den spelare som köper vadet och den bookmaker som erbjuder det. Här är ett exempel: Antag att vi ska mäta min subjektiva sannolikhet för att min åldersstigna bil klarar nästa kontrollbesiktning. Säg att jämviktspriset är 30 kronor för ett vad där jag vinner 90 kr om bilen går igenom och inget annars. Då är mitt personliga odds för detta vad $1/3$. Givet att jag är beredd att ingå tillräckligt många vad, och jag för varje vad är beredd att överlåta till bookmakern *hur mycket pengar* vi ska slå vad om, kan man visa att ifall mina personliga odds är sådana att ingen ”dutch book” kan konstrueras, dvs. om det inte är möjligt för bookmakern att välja vad med vadslagningssummor på ett sådant sätt att han vinner vad som än händer (oavsett om bilen klarar kontrollbesiktningen eller inte), kan de personliga oddsen representeras med en sannolikhetsfunktion.

Låt oss nu återgå till Spohns argument. Wlodek Rabinowicz har i en mycket klarsynt artikel sammanfattat argumentet på följande sätt. Låt $p(x) = s$ vara sannolikheten för att agenten väljer alternativ x framför $\neg x$, och låt $eu(x)$ vara den förväntade nyttan av att välja x , givet att vi inte räknar med den nytta som agenten skulle vinna om hennes vad på att hon kommer att välja x slår in. Låt $eu(\neg x)$ vara motsvarande förvän-

tade nytta av $\neg x$. Om $p(x) = s$ gäller att värdet på s är lika med kvoten mellan det beslutsfattaren är beredd att satsa (S) på att hon kommer att göra x och det hon vinner (V) om hon faktiskt gör det, dvs. $s = S/V$. Om beslutsfattaren vinner vadet (dvs. om hon faktiskt gör x) är nettovinsten av vadet $N = V - S$. Eftersom agenten är rationell avvisar hon alla vad där $S/V > x$. Samtidigt gäller det att agenten kommer att välja att göra x framför $\neg x$ om och endast om $eu(x) + N > eu(\neg x)$. Det är alltså inte bara det förväntade värdet av alternativen x och $\neg x$ som bestämmer beslutsfattarens val, även differensen (snarare än kvoten) mellan priset och vinsten hon satsar respektive kan vinna i vadslagningen om vad hon kommer att göra. Exempel: antag att jag är beredd att satsa 1 kr på att jag kommer att göra x , och i så fall vinner 3 kr. Då är min subjektiva sannolikhet för att jag kommer att göra x lika med $1/3$. Om $eu(\neg x)$ är en liten aning större (såg $2/3$) än $eu(x)$ kan det därför hända att $eu(x) + N < eu(\neg x)$; alltså gör jag $\neg x$. Ur teorin om subjektiva sannolikheter följer att det är kvoten mellan priset på ett vad och vinsten som definierar min subjektiva sannolikhet, så om denna är $1/3$ måste jag också vara beredd att satsa exempelvis 10 kr på att jag kommer att göra så för att då vinna 30 kr: $1/3 = 10/30$. När vi nu jämför $eu(x) + N$ med $eu(\neg x)$ finner vi att den förra termen är mycket större, dvs. $eu(x) + N > eu(\neg x)$, eftersom värdet på N nu är så mycket större. Alltså är det skillnaden mellan V och S som avgör hur jag väljer, inte kvoten, vilket visar att några stabila subjektiva sannolikheter inte kan observeras i denna typ av fall.

Spohns argument kan bemötas på flera sätt. För det första kan man acceptera argumentets hållbarhet, men försöka modifiera metoden som används för att mäta subjektiva sannolikheter så att problemet undviks. Ett sätt att göra detta har föreslagits av Wlodek Rabinowicz, se Rabinowicz (2002). Ett annat sätt att bemöta Spohns argument är att i stället ifrågasätta relevansen. Vad Spohn lyckats visa är att det mätinstrument vi använder för att mäta subjektiva sannolikheter påverkar mätresultatet. Det vi mäter när vi mäter subjektiva sannolikheter är beslutsfattarens vadslagningsbenägenhet och erbjuds vad om framtida handlingar, tenderar vadslagningsbenägenheten att påverkas. Om jag vet att jag kan vinna ett vad genom att välja att utföra en handling blir det plötsligt mer attraktivt att utföra den handlingen, alltså påverkas min vadslagningsbenägenhet.

Att de mätinstrument vetenskapsmän använder påverkar mätresultatet är ingenting ovanligt. Antag t.ex. att vi vill mäta temperaturen i en kaffekopp med en traditionell kvicksilvertermometer. Om vi tar termometern direkt från frysen och stoppar ner den i en varm kaffekopp kommer termometern kyla ner kaffet en aning, varför vi får ett felaktigt mätvärde. Denna effekt kommer att kvarstå så länge temperaturen hos mätinstrumentet och kaffekoppen inte är exakt densamma.

På samma sätt som man vid temperaturmätning kan minimera mätinstrumentets inverkan på mätresultatet genom att minimera temperaturdifferensen mellan instrument och mätobjekt kan man även minimera effekten av de vad som används för att mäta subjektiva sannolikheter för egna handlingar genom att slå vad om väldigt *små* summor. Till skillnad från fallet med temperaturmätning går det faktiskt att eliminera denna effekt helt när det gäller subjektiva sannolikheter. Mer precist gäller det att välja belopp att slå vad om som är så små att N , dvs. differens mellan den potentiella vinsten och priset för att delta i vadet, understiger differensen i förväntad nytta mellan de handlingar man slår vad om. Alltså: vaden ska väljas så att storleken på N inte ändrar tecken på olikheten $eu(x) + N > eu(-x)$. Detta är i princip alltid möjligt, ifall $eu(x)$ och $eu(-x)$ inte råkar vara exakt lika stora. Om $eu(x) = eu(-x)$ kommer vilket som helst N att fälla avgörandet till fördel för det alternativ man slagit vad om, vilket Wlodek Rabinowicz påpekat för mig. Men detta är inget avgörande problem, eftersom agenten då vet att de bägge alternativen har denna egenskap, dvs. vet att han bedömer den förväntade nyttan vara lika hög för bägge alternativen.

Till det som sagts ovan kan tilläggas att den teori om subjektiva sannolikheter som Spohns argument bygger på är långtifrån självklar. Enligt min mening finns det en bättre teori om subjektiv sannolikhet, som inte drabbas av Spohns argument, nämligen den som formulerats av Maurice DeGroot (1970). Om man väljer att förstå velighet utifrån hans teori kan man bekvämt lämna de mätningsteoretiska problemen bakom sig

LITTERATUR

- DeGroot M. 1970. *Optimal statistical decisions*. McGraw-Hill.
- Espinoza, N. & M. Peterson. 2006. *Human Choice Behaviour: A probabilistic analysis of incomparability*, manuskript.
- Levi, I. 1989. "Rationality, Prediction, and Autonomous Choice", *Canadian Journal of Philosophy* 19 (suppl.), 339–362. Omtryckt i Levi, I. *The Covenant of Reason*. Cambridge University Press, 1997.
- Luce, R. Duncan. 1959. *Individual Choice Behavior. A Theoretical Analysis*. Prentice-Hall.
- von Neumann, J. & O. Morgenstern. 1947. *Theory of Games and Economic Behavior*, 2:a upplagan. Princeton University Press.
- Peterson, M. 2006. "Indeterminate Preferences", *Philosophical Studies* 130 (2), 297–320.
- Rabinowicz, W. 2002. "Does Practical Deliberation Crowd Out Self-Prediction?"", *Erkenntnis* 57, 91–122.
- Ramsey, F. P. 1926. "Truth and Probability", i *Foundations: Essays in Philosophy, Logics, and Mathematics and Economics*, H. Mellor (red.). Routledge 1978.

- Savage, L. J. 1954. *The Foundations of Statistics*. Wiley and Sons.
- Spohn, W. 1977. "Where Luce and Krantz Do Really Generalize Savage's Decision Model", *Erkenntnis* 11, 113–134.
- Sugden, Robert. 2004. "Loss Aversion and Preference Imprecision", uppsats presenterad vid 11th International Conference on the Foundations and Applications of Utility, Risk and Decision Theory.

Kent Gustavsson

Om common sense och filosofi

Relationen mellan filosofi och common sense är långt ifrån alltid konfliktfri. Inte sällan ger en filosofisk teori en bild av världen som mer eller mindre radikalt avviker, eller tycks avvika, från common sense. Filosofen kanske hävdar att äpplet endast *ter sig* för oss som om det är rött. I själva verket saknar det färg och andra sekundära kvaliteter. Vad som finns hos dess yta är en viss molekylär mikrostruktur som gör att den reflekterar elektromagnetisk strålning av vissa våglängder, och denna mikrostruktur är något annat än den fenomenella rödhet som vi naivt tillskriver äpplet.

När filosofer hävdar att det inte finns några materiella föremål, eller att rörelse och förändring inte är en realitet så har vi att göra med kollisioner av ett mer allvarligt slag. Den idealistiska teorin att det egentligen inte finns några materiella föremål är också ett exempel. Teorin kan stanna vid ett frankt förkastande av sådana entiteters existens. McTaggart gjorde det; materiella föremål sitter i samma båt som ”gorgonerna och harpyjorna” – de är fiktioner, hjärnspöken. Ibland vill dock filosofer med idealistiska böjelser göra gällande att det inte råder någon verklig konflikt; det kan tyckas som om teorin hävdar något för common sense främmande, men det är bara som det verkar – egentligen talar teorin bara om vad det *innebär* att det finns träd och hus och katter. Berkeley tycks hamna i denna senare kategori. Vad han attackerar är inte common sense-föreställningen att det finns träd utan föreställningen att sådana har en av medvetanden principiellt oberoende existens. Enligt Berkeley så är det klart att det finns träd, det är bara viktigt att ha klart för sig vad detta innebär. (Annorlunda uttryckt: viktigt att ha klart för sig vad det faktum att det finns ett träd i trädgården består i.) Man kan säga att vad Berkeley hävdar – i den mån han säger sig stå på common sense sida – är (i) att propositioner av det slag som säger att det finns ett träd i trädgården är *sanna*, och (ii) att den korrekta *analysen* av vad sådana propositioner innebär är en analys i idealistiska termer.

Hur avgränsar man common sense? Vilka föreställningar hör till com-

mon sense, och vilka inte? I en vid mening kan man säga att de föreställningar ingår som omfattas av alla eller nästan alla människor i en kulturkrets vid en viss tid; taget i denna vida mening så varierar innehållet i common sense mellan olika kulturer och tider. (Exempelvis tror man i en viss kulturkrets, men inte i en annan, att jorden är platt och skapad av guden Molok.) Vad filosofer som Thomas Reid och G. E. Moore vill försvara är naturligtvis inte common sense i denna vida bemärkelse. De tänker sig i stället att det finns vissa mycket centrala inslag, inslag som filosofer orättfärdigt förkastar. Hit hör föreställningar som att det finns träd och berg och andra materiella föremål, att sådana föremål har färger, att det finns ett förflutet, att saker förändrar sig, att människor tänker och känner och handlar. Det vore kanske tillfredställande att med hjälp av något kriterium avgränsa common sense kärna. Jag tror dock att denna enkla uppräknning räcker för mina syften här.

Diskussionen kommer att ta följande förlopp. I avsnitt ett försöker jag klargöra vad det innebär att ge en analys av en viss proposition och skiljer mellan olika typer av analys. Filosofer är ibland otydliga i sitt förhållande till common sense. Är filosofen ute efter att förkasta en common sense-föreställning eller ge en analys av den? Detta är ämnet för avsnitt två. Inte sällan förmår en filosof lindra konflikten med common sense genom att peka på att det inom ramen för hennes system finns vissa sanningar som ersätter de falska common sense-propositionerna – teorin ger vad jag kallar *Ersätze*. Idén om sådana ersättningsatser introduceras i det tredje avsnittet. Därefter ägnas tre avsnitt åt olika common sense-filosofiska argument, och frågan om common sense kan betraktas som ett filosofiskt rättesnöre. I det därpå följande avsnittet försöker jag visa att *Ersätze* är oundgängliga för den filosof som förkastar common sense: kan hon inte formulera adekvata *Ersätze* så hamnar hon i en genuint absurd position. I avsnitt åtta, slutligen, anknyts tanken om *Ersätze* till Husserls begrepp *Lebenswelt*.

1. FILOSOFISK ANALYS

Filosofisk analys av det slag som vi här kommer att intressera oss för syftar till att tala om vad en utsaga egentligen säger, vad det faktum som utsagan uttrycker egentligen består i. Detta gäller för mycket filosofiskt teoretiserande, exempelvis kring kausalitet, kring personer och personlig identitet, kring medvetandet. Som antydde ovan kan Berkeleys teori förstås så. En ättling till Berkeleys fenomenalism är den att materiella föremål är logiska konstruktioner utifrån sinnesdata. Den säger då att utsagor om materiella föremål kan analyseras i termer av sinnesdata: utsagorna kan översättas till utsagor som innehåller termer för sinnes-

data men inte några termer för materiella föremål. Vad vi vinner med en sådan analys är insikt i fakta kring materiella föremål, nämligen insikten att fakta rörande sådana är komplexa fakta rörande sinnesdata. Medan vi först var benägna att betrakta fakta kring materiella föremål som helt skilda från fakta rörande sinnesdata förstår vi nu att de förra egentligen är mycket komplexa fakta rörande sinnesdata: vi har fått ett grepp om deras ”finstruktur.” (Analysen ger inte kunskap om nya fakta men väl ny kunskap om fakta – så har man ibland uttryckt saken.)

Common sense-utsagor av typen ”det finns ett bord i rummet” är enligt detta sätt att se sanna: materiella föremål är inga fiktioner. Vad den fenomenalistiska analysen har gjort är att upplysa oss om vad de i grund och botten är. *Mutatis mutandis* gäller samma sak för den logiska behaviorismen: teorin förnekar inte att människor tänker, känner och tror; vad den syftar till är att tala om vari detta består. Att en person tror att det nyss började regna ska förstås som att hon har vissa beteenden och/eller beteendedispositioner – inte som att det föreligger ett inre tillstånd som är principiellt oåtkomligt för den yttre betraktaren och som ligger bakom och ger upphov till diverse olika beteenden.

Teorin eller analysen bevarar sanningen hos en viss typ av common sense-utsagor och ger ett bättre grepp om de fakta som utsagorna uttrycker. Ofta kommer man fram till den korrekta analysen genom reflektion *a priori*. Det finns emellertid filosofiska positioner som skulle kunna beskrivas som att man bevarar sanningen hos en viss utsaga men gör det på ett som skiljer sig från det nyss beskrivna. Man menar att propositionen är sann, och ger därutöver ett slags analys eller redogörelse för vari denna sanning består, men redogörelsen grundas *inte* på en *a priori*-analys. Tänk på identitetsteorin i dess klassiska tappning (exempelvis Place 1956). Teorin säger att mentala tillstånd är identiska med neurofysiologiska processer – något man knappast kan komma fram till genom reflektion *a priori* kring de relevanta termernas mening. I stället är det *a posteriori*-resonemang och ontologiskt-ekonomiska överväganden som leder fram till identifikationen.

Vi har talat om analys som syftande till ett bättre grepp om verklighetens struktur. Innan vi går vidare bör det kanske påpekas att filosofer också sysslat med helt andra former av ”analys.” Man kan exempelvis tänka på de logiska positivisterna: de ägnade sig åt analys men av ett slag som de menade ska förstås som *rent språklig*, som ett klagörande av relationer mellan utsagor. (Fenomenalismen i deras tappning är inte en teori om vad som är involverat i sådana *fakta* som att det finns ett träd i trädgården utan som ett rent språkligt klagörande av själva utsagan ”det finns ett träd . . .”. Detta var åtminstone den officiella läran.) Man kan också tänka på den senare Wittgenstein och den av honom influ-

erade Oxfordskolan. De klargjorde hur ord faktiskt används, men inte för att få svar på "djupa" filosofiska frågor som "Vad är kunskap?", "Vad innebär det att två föremål har samma egenskap" – att det finns några sådana djupa problem är i själva verket en illusion. Syftet med denna "lingvistiska analys" är huvudsakligen negativt, nämligen att undanröja risken att filosofen får för sig att det finns ett problem att lösa och att hon bygger filosofiska luftslott (så som teorier om kunskap som innefattande ett speciellt mentalt tillstånd, om rödhet och vishet som transcendent platonska Former, osv.).

2. COMMON SENSE OCH FILOSOFISK ANALYS

En filosof kan vara otvetydig i sitt försvar för common sense. Konflikten är då skenbar: hennes teori ska förstås som en analys av common sense-propositioner. Det händer också att filosofer otvetydigt förkastar något mer eller mindre centralt inslag i common sense. Tänk exempelvis på Descartes teori om djur som ytterst komplexa automater eller på Demokritos och många andras tes att materiella föremål saknar färger. Eller tänk på idealister som Leibniz, som uttryckligen förnekar att det finns materiella föremål, eller på McTaggart som dessutom förnekar att tiden är verklig: sådana filosofer vill *ersätta* mer eller mindre centrala inslag i common sense, inslag som utgörs av osanna föreställningar, med något som bättre träffar verklighetens beskaffenhet. Tag Leibniz idealism. Det stycke verklighet som för oss framstår som en blyertspenna är egentligen en koloni av monader, enkla immateriella förnimmande väsen. Men fastän materiella föremål inte existerar så är de, säger Leibniz, *phenomena bene fundata*.

I nästa avsnitt ska vi återkomma till filosofiska teorier av detta slag. Innan dess finns det anledning att uppmärksamma de inte särskilt ovanliga diffusa mellanpositionerna. Vill hon förkasta någon viss common sense-föreställning eller bara ge en viss analys av den? Det händer att det är rätt oklart vilket. Russell verkar exempelvis glida mellan fenomenalism fattad på två konkurrerande sätt. Ibland verkar han vilja ge en analys av vad det innebär att det finns, säg, ett bord i rummet. Men lika ofta verkar han vilja ersätta en på olika sätt dubiös common sense-metafysik med en bättre metafysik. Han talar om materiella föremål som entiteter vars existens är osäker, som entiteter vilka vi endast känner på basis av högst osäkra slutledningar utifrån vad vi känner till om sinnesdata. Vad filosofen då kan och bör göra är, enligt Russell, att minimera sina metafysiska åtaganden och logiskt "konstruera" materiella föremål på basis av sinnesdata. Givet att vi får propositioner som på olika sätt "matchar" de propositioner som handlar om materiella föremål så kan vi med gott

samvete lämna de senare åsido (vilket dock inte betyder att vi förnekar att det finns materiella föremål; jfr 1917, 149). Att ge en analys i *denna* bemärkelse är givetvis något annat än att ge en analys som anger de konstitutiva dragen hos materiella föremål eller fakta rörande materiella föremål.¹

Kontrasten mot Moores position i "A Defence of Common Sense" är påfallande: Moore *vet* att det finns materiella föremål; hur propositioner om sådana ska analyseras är däremot en annan femma. Flera olika analyser tas upp, och en av de dryftade analyserna är just den fenomenalistiska (1925, 57-8). Fenomenalism fattad på detta mooreska sätt är givetvis något helt annat än Russells "ersättningsfenomenalism".

Nyss nämnda oklarhet ger understundom upphov till en skenbar oenighet. Filosofen tycks förneka att någon viss typ av entiteter existerar, medan hon egentligen endast vill ge en viss analys av dessa entiteter (eller propositioner, fakta rörande dem). Hon kanske uttrycker sig på ett onyanserat sätt och säger sådant som "det finns inga materiella föremål", "det finns inga medvetanden", "det finns inget jag" när hon egentligen borde säga att de och de *teorierna om* materiella föremål, om medvetanden, om jaget är felaktiga.² Mycken energi ödslas ibland på detta slags oenighet.

Att godta något fundamentalt i common sense behöver inte innebära ett fullständigt godtagande: ibland menar man att föreställningen ifråga i vissa avseenden behöver *revideras*. Här kan man tänka på Parfits teori om personlig identitet. Parfit förnekar inte att det finns personer eller att fundamentala fakta rörande sådanas identitet över tiden är en realitet. Han menar dock att *vissa* grundläggande saker som vi tror om personer är felaktiga. (Hit hör föreställningen att personlig identitet är *determinate*, att antingen är det så att jag är en viss framtida person eller inte. Se Parfit 1984, 213f.)

Också då en filosof vill revidera något inslag i common sense är det angeläget att hon inte uttrycker sig på ett sätt som ger intrycket att hon förkastar det helt och hållet. Exempelvis bör hon inte säga "smärtor existerar inte" när hon endast vill avvisa föreställningen att smärtförnimmelser är bokstavligen lokaliserade i den kroppsdel personen säger sig ha ont.

¹ Se exempelvis "The Relation of Sense-data to Physics" (kap. 8 i Russell 1917). – De två olika bemärkelsen i vilka materiella föremål och annat analyseras innebär också att talet om "X är en *logisk konstruktion* utifrån Y'n" är tvetydigt: man kan avse en konstitutiv analys av X och fakta kring X eller ett slags "ersättningsanalys" där propositioner om X ersätts av på olika sätt matchande propositioner om Y'n.

² Se exempelvis vad C. D. Broad har att säga om William James i (Broad 1924). James ställer i "Does Consciousness Exist?" just den frågan och besvarar den nekande. Vad han borde ha gjort, menar Broad, är att säga att de och de teorierna om "consciousness" är felaktiga.

3. ERSÄTZE

Vad common sense säger om världen och vad en metafysiker har att säga riskerar ofta att kollidera, och det med en rejäl skräll. Ett sätt att undanröja denna risk har vi redan bekantat oss med: man upplöser konflikten genom att förklara att den är skenbar; metafysikern accepterar att common sense-propositionen är sann, men söker tala om vari det faktum den uttrycker består. Ett helt annat sätt att mildra konflikten består i att godta den som verklig men hävda att detta är oväsentligt: fastän common sense-bilden i fundamentala avseenden är felaktig så spelar det ingen roll. Vad ligger i detta att det ”inte spelar någon roll”?

Låt oss från och med nu läsa Berkeley så att han verkligen förkastar sådana fundamentala common sense-föreställningar som att det finns träd och katter och eldgafflar – det är *falskt* att sådana finns. Det ändrar inte särskilt mycket ”i praktiken”. Det finns exempelvis ändå skäl att i en viss given situation *handla* på ett visst sätt. Att människor eller personer³ handlar är inget Berkeley förnekar: hans personer är själar, cartesianska substanser utrustade med fri vilja. Och fastän handlingar inte innefattar kroppsrörelser, inte manifesterar sig i att en kropp rör sig på vissa sätt så är de likafullt handlingar. I denna Berkeleys värld finns det i en viss bemärkelse skäl att låta bli att, som vi uttrycker det, ”vidröra den där glödande eldgaffeln”. Vad detta innebär är att fastän det inte finns någon glödande eldgaffel så finns det skäl att låta bli att initiera vissa upplevelsesekvenser. (Detta är en grov beskrivning av en tämligen komplex historia, men jag hoppas att den grundläggande tanken är någorlunda klar.)

Fastän det inte är sant att en handling manifesterad i en kroppsrörelse slutar med att jag vidrör ett glödande järn så finns det något annat som *är* sant: den falska propositionen har kan vi säga en *Ersatz*. Denna *Ersatz* handlar uteslutande om en handling och hur den är förbunden med en viss sekvens av upplevelser (eller förnimmelser). I Berkeleys universum är det inte *bokstavligen sant* att man bör akta sig för glödande järn och hantera flaskor med nitroglycerin varsamt; det finns däremot diverse sanna *Ersätze* och dessa ger oss skäl att handla på vissa sätt.

Berkeley (som vi nu läser honom) förnekar att det finns materiella föremål. Men det finns ju också de som inte förnekar utan blott *betvivlar* att det finns materiella föremål. Också deras position kan fås framstå

³ Ett påpekande rörande termen ’människa’. Det finns här anledning att hålla fast vid termens vardagliga innebörd. Den står i vanligt språkbruk för ett däggdjur av ett visst slag, ja *homo sapiens sapiens*. I Berkeleys värld finns inte några människor. Däremot finns det i hans värld *personer*. En person är som Locke understryker inte *per se* en varelse hörande till någon viss specifik biologisk art, utan ”en tänkande intelligent varelse som har förnuft och reflektion, och som kan betrakta sig själv som sig själv vid olika tider och platser” (*Essay*, kap. 27, §9).

som mindre absurd. Thomas Reid säger om Hume och andra skeptiker att hur ihärdigt de än söker misstänkliggöra sina sinnens vittnesbörd så finner de sig tvingade att sätta sin tillit till dem. Han skriver: ”Jag har aldrig hört talas om att någon skeptiker kört huvudet i en stolpe, eller trampat i en rännsten för att han inte trodde sina ögon” (Beanblossom & Lehrer, 1983 158). Det är bara alltför lätt att svara på detta. Skeptikern kan svara att han verkligen inte vet om det finns vare sig stolpar eller rännstenar, men att detta inte spelar någon roll: han vet att vissa upplevelsesekvenser följer karaktäristiska förlopp och slutar i på olika sätt obehagliga upplevelser (och av detta skäl har han skäl att handla på vissa bestämda sätt).

Om just Humes position tillåter ett sådant genmäle är tveksamt. Hume betvivlar inte bara att det finns materiella föremål. Han betvivlar också induktiva slutledningars giltighet, och kunskapen om regelbundenheter bland sekvenser av impressioner tycks ha en induktiv grund i lika hög grad som kunskapen om regelbundenheter bland rullande biljardbollar. (Vilket vidare innebär att det går att formulera en skepticism rörande ”ytttervärldens existens” som riktar sig mot fenomenalisten.)

4. MOORES FÖRSVAR FÖR COMMON SENSE

I ljuset av den resurs som väl valda *Ersätze* utgör ska vi nu se närmare på Moores berömda försvar för common sense. Moore argumenterar i ”A Defence of Common Sense” för att common sense-bilden av världen är riktig genom att deklarerar att han säkert *vet* att han har en kropp som funnits i ett antal år, som befunnit sig på olika avstånd från jordytan, att han känt och tänkt saker, haft drömmar, att det funnits andra mänskliga kroppar, att dessa människor känt och tänkt saker, etc. Moore säger sig veta dessa saker, och denna kunskap är, menar han, inte obetydlig eller ointressant. För av att han har kunskapen följer att det finns materiella föremål, att rummet är verkligt, att tiden är verklig, etc. (Om det är sant att någon vet att han har en kropp följer att det finns åtminstone ett materiellt föremål.)

Moore tänker sig också att common sense-bilden av världen visar sig vara riktig bara genom att denna bild existerar: av det faktum att det finns trosföreställningar *följer* att common sense i fundamentala avseenden har rätt, för det följer att det finns människor som tror saker. Detta innebär vidare att det finns materiella föremål, att rum och tid är verkliga, etc. Så när filosofen myndigt förklarar att ”dessa föreställningar hör till common sense men de utgör inte kunskap” förskriver hon sig i själva verket till just dessa föreställningars sanning; för hon säger att det finns en massa människor som tror saker och av detta följer att centrala inslag

i common sense-bilden är riktig, att det finns materiella föremål, etc.

För de av oss som någon gång vill utbrista "Ack, den som ändå finge tro att gräset är grönt!" kan Moores försvar kännas som en befrielse. Men dessvärre tror jag att det är tämligen enkelt att bemöta. Låt oss fundera över den senare argumentationen, den att om det är sant att det finns common sense-föreställningar så följer att dessa i vissa fundamentala avseenden är riktiga. En filosof som förkastar common sense kan svara: "Det är sant att det finns en mängd föreställningar om världen som utgör common sense-bilden av världen, men det är *falskt* att det finns *människor* som omfattar dessa. Att det finns common sense-föreställningar är *förenligt med* att det inte existerar några människor, materiella kroppar som rört sig, som vid någon viss tidpunkt fötts, etc. Min bild av världen är den att det finns en mängd felaktiga common sense-föreställningar omfattade av personer som blott är cartesianiska subjekt som tänker, känner och upplever på vissa karaktäristiska vis." (Minns hur vi använder termen "människa" här! Se not 3.)

Det finns ett annat inslag i Moores argumentation för common sense, ett som inte är så tydligt i just "Defence". Antag att en filosof argumenterar för någon proposition som strider mot common sense. Argumentet kan förefalla oantastligt, men på en eller annan punkt använder sig filosofen av någon premis som är "ojämförligt mindre säker [certain] än den proposition som den är avsedd att angripa" (1922, 228). Och bara det förhållandet att argumentet leder till en konklusion som strider mot en fundamental common sense-föreställning är tillräckligt för att diskvalificera det. Moore tycks mena att man inte behöver kunna ange exakt vad som gått fel i argumentet: argumentet leder till en konklusion som är oförenlig med något vi *vet*, vilket visar att det är något fel på argumentet (1922, 160).

Två exempel får illustrera tankegången. Här är ett av Zenons argument för att rörelse inte finns, den s.k. *dikotomin*.

(Z) Antag att någon rör sig ifrån punkt A till punkt B. För att förflytta sig denna sträcka måste man först tillryggalägga halva sträckan. Men för att komma halvvägs måste man först tillryggalägga halva denna sträcka. Men för att komma dit måste man först avverka halva den sträckan, och så vidare *ad infinitum*. För att förflytta sig från A till B måste man alltså avverka ett oändligt antal delsträckor på en ändlig tid, vilket är omöjligt. Alltså finns inte någon rörelse.

Ett mooreskt svar på detta argument skulle vara att någonstans i argumentet finns en eller annan premis som är betydligt mindre säker än den proposition som argumentet attackerar. Vi vet att vi förflyttar oss, att vi rör oss. Vi vet detta med en större säkerhet än vi kan sägas veta att denna premis är riktig.

Vidare har vi rätt att betrakta det förhållandet att (Z) leder till konklusionen att det inte finns rörelse som något som indikerar att argumentet på ett eller annat sätt är felaktigt. Antingen är en eller flera av premisserna falsk(a), eller så är själva slutledningen inte korrekt – konklusionen *följer inte* av premisserna. (I fortsättningen ignorerar jag det senare alternativet.) Förvisso kan man ge mer eller mindre sofistikerade motargument mot (Z). Exempelvis kan man såsom Aristoteles invända att Zenon inte skiljer mellan oändlighet med avseende på delbarhet och oändlighet med avseende på utsträckning, och att en tidsrymd precis som en sträcka är delbar i ett oändligt antal tidssegment (och att man därför så att säga ”har tid” att avverka alla delsträckor). Men att göra detta är, tycks Moore mena, inte ett krav: vi vet att rörelse finns, och därför vet vi att konklusionen i (Z) är falsk och att argumentet därför i ett eller annat avseende är defekt.

Betrakta också följande skepticistiska resonemang (förebilden är Hume).

- (S) Jag är berättigad i min tro att jag har en hand framför mig endast om jag kan strikt logiskt härleda propositionen från propositioner om vilka nuvarande impressioner och idéer jag har. Men propositionen att jag har en hand framför mig kan inte så härledas. Alltså vet jag inte om jag har en hand framför mig.

Argumentet hänger på en viss epistemisk princip s riktighet, nämligen denna:

- (H) Om och endast om jag kan strikt logiskt härleda p från propositioner om mina nuvarande impressioner och idéer så är min tro att p berättigad.

I Moores anda skulle man kunna invända att det är mer troligt att man vet att man har en hand framför sig än att man korrekt insett en viss epistemisk princip s giltighet. Om någon filosofisk teori eller princip leder till att man inte vet sådant som att man har en hand framför sig eller att där borta är ett träd så är det principen som ligger illa till.

5. METODISM OCH PARTIKULARISM

Chisholm skiljer i ”The Problem of the Criterion” mellan två typer av filosofiska frågor kring kunskap (1982, kap. 5). Den ena rör kunskapens omfång.

- A: Hur långt sträcker sig vår kunskap? Vad vet vi? Exempel på detta slags frågor är ”Vet jag att det finns en yttervärld?”, ”Vet jag att andra människor har upplevelser?”

Den andra typen av frågor rör grovt talat hur vi avgör om vi vet något, i kraft av vad kunskap föreligger.

B: Vilka är det eller de giltiga kunskapskriterierna? Vilka är den eller de giltiga epistemiska principerna? Är exempelvis (H) en giltig epistemisk princip?

Chisholm skiljer mellan två olika sätt att närma sig dessa frågor. Det ena är att börja med frågor hörande till B-typen. Filosofer som gör så kallar han *methodists*. De börjar alltså med att formulera kriterier för kunskap (epistemiska principer). Utifrån dessa besvarar de A-frågorna. Till metodisterna räknar Chisholm Locke och Hume. Hume har ett kriterium, (H); med utgångspunkt från detta talar han sedan om hur långt kunskapen sträcker sig: jag vet att jag just nu har vissa impressioner, men jag vet *inte* om det finns ett bord framför mig. (Svaret på A-frågan kan då ta formen av ett skepticistiskt argument mot att vi vet vissa saker, så som argumentet (S).)

Andra filosofer går annorlunda tillväga. De börjar med A och utifrån ett svar på dessa frågor går de vidare till att besvara B-frågorna. Chisholm kallar dessa filosofer för *particularists*. Till partikularisterna räknar han Reid och Moore. De tänker sig att de har ett svar på vilka enskilda stycken kunskap vi besitter och söker utifrån detta ange de giltiga epistemiska principerna.

Är inte partikularisten helt enkelt dogmatisk? Det kan tyckas så. Vad som emellertid talar för hans position är att det metodistiska alternativet verkar "förmätet": en princip som (H) är, som partikularisten Chisholm påpekar, "mycket allmän och långtgående", och hur kan man börja med en så allmän och abstrakt princip? Vidare, filosofer som börjar så "lämnar oss helt i mörkret beträffande vilka *skäl* han kan tänkas ha för att välja just detta kriterium [criterion] snarare än något annat" (1982, s. 66; Chisholms kursivering).

Kanske kunde man beskriva situationen så här. Common sense-filosofer som Moore ställer filosofiska argument och abstrakta principer figurerande i dessa emot våra common sense-föreställningar. De filosofiska argumenten och principerna rör sig till skillnad från de senare på ett mycket abstrakt plan. Filosofen vänder dessa argument mot något fundamentalt i common sense. Men är det då inte mer troligt att "enkla" föreställningar som att jag förflyttat mig därifrån till hit, att jag har ett bord framför mig och liknande är korrekta än att det abstrakta filosofiska argumentet är det? Vad som förefaller vara ett giltigt argument utgående ifrån självvidenta premisser kan mycket väl vara felaktigt – vår förnufts-förmåga kan när allt kommer omkring ta miste.

6. COMMON SENSE – ETT FILOSOFISKT RÄTTESNÖRE?

Jag tror att common sense-filosofen pekar på något viktigt i situationer där vi har en konflikt mellan common sense och filosofi, något väsentligt som är lätt att förbise. Situationen ser schematiskt ut så att filosofen presenterar ett argument vars konklusion, K, är oförenlig med något centralt i common sense.

P₁

P₂ _____

Alltså, K

Kanske är vi som filosofer benägna att godta P₁ och P₂ som sanna – de manar till vårt bifall ("they command our assent"). Men vi är också – märk väl! – starkt benägna att ge vårt bifall till *p*, som är oförenlig med K (låt '*p*' vara någon fundamental common sense-proposition). Kan vi då inte omvänt argumentera så: eftersom *p* är sann så är K falsk, och av att K är falsk följer att åtminstone någon av premisserna P₁ och P₂ är falsk. Så argumenterar common sense-filosofen.

Innebär inte detta bara att hon rätt och slätt favoriserar *p* och därför helt enkelt *förutsätter* att *p* är sann? Jag tror inte saken är riktigt så enkel. Vad common sense-filosofen gör är snarare att hon understryker att vi är benägna att ge vårt bifall till *p* i *åtminstone lika hög grad* som vi är benägna att godta P₁ och P₂; läget är då det att vi utifrån premisser som manar till vårt bifall tycker oss kunna bevisa en viss sak, men där vi också verkar kunna visa motsatsen utifrån något som verkar minst lika riktigt. Men då de filosofiska premisserna rör sig högt uppe i de filosofiska abstraktionernas syrefattiga stratosfär så verkar det rimligare, menar hon, att godta argumentet som visar att den filosofiska konklusionen är falsk och att därför någon av det filosofiska argumentets premisser är falsk.

Det här sättet att argumentera är fullt respektabelt och allt annat än naivt. Filosofer har dock rätt ofta en benägenhet att automatiskt favorisera det filosofiska argumentet och dess mot common sense stridande konklusion, för – tycks man tänka – vad är den attackerade common sense-föreställningen annat än simpelt common sense? Sådana överväganden är naturligtvis inte mycket mer än ett slags argument genom "guilt by association."

Common sense-filosofens sätt att argumentera visar, tror jag, åtminstone en viktig sak, nämligen att situationer där vi har en konflikt mellan common sense och filosofi inte sällan bör ses som situationer som ger upphov till *antinomier*, alltså till situationer där vi tycks kunna visa att en viss proposition är sann men också verkar kunna visa att dess negation är sann. Så vad göra? På mindre goda grunder godtar många filosofer nästan reflexmässigt det filosofiska argument. Common sense-filosofen

stannar inte heller vid att konstatera att en antinomi föreligger. Antinomin upplöses, och det till common sense fördel; hon menar att när man väger de filosofiska premisserna mot common sense-föreställningen så framstår den senare som i högre grad att lita på: en eller annan av de filosofiska premisserna är ”ojämförligt mindre säker” än common sense-föreställningen.

Den typ av argumentation vi skisserat visar att common sense-filosofin knappast låter sig avfärdas som en simpelt naiv position där företrädaren helt enkelt inte längre vill vara med och diskutera så snart en eller annan common sense-föreställning attackeras. Vad common sense-filosofen gör är att presentera ett beaktansvärt metafilosofiskt resonemang. Men vilken vikt ska vi då tillmäta det? Visar det att det inte finns några centrala common sense-föreställningar som är felaktiga? Det skulle innebära att common sense-filosofin tillhandahåller något av en filosofisk beslutsprocedur: är den föreslagna filosofiska teorin *T* hållbar? Det beror på. Kommer *T* i konflikt med någon central common sense-föreställning? Ja, i så fall kan den förkastas som felaktig.

Detta är inte så lite anspråksfullt. Hur långt ska vi ta denna beslutsprocedur? Har vi rätt att utan vidare avfärda ett filosofiskt argument mot att materiella föremål har färger? Och måste det vara verkligen vara något fel på ett argument mot materiella föremåls existens?⁴

Genom filosofins historia har filosofer då och då försökt uppställa regler för korrekt filosoferande; de har tänkt sig vara i besittning av en filosofisk metod eller beslutsprocedur. Man kan tänka på *Discours de la Méthode*, *Kritik der Reinen Vernunft* eller på *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Vad händer? Ja i stället för att ge filosofin *den sicheren Gang einer Wissenschaft* så blir den föreslagna metoden bara ytterligare en kontroversiell teori i raden. Filosofi verkar inte vara den typ av verksamhet som kan regleras på det sätt man ibland tänkt sig (läs: hoppats).⁵

I den mån common sense-filosofen tror sig ha hittat det filosofiska hälleberg som många drömt om kan vi sluta oss till att detta återigen visat sig vara en chimär. Innebär detta att common sense-filosofens metafilosofiska argumentation underkänns? Jag tror det vore att gå för långt. Vad det innebär är att argumentationen inte automatiskt kommer att falla ut till common sense fördel. Exakt vart sådana överväganden kommer att

⁴Här blir det naturligtvis av yttersta vikt för common sense-filosofen att på något sätt avgränsa common sense förment sakrosankta kärna. Saknas sådan avgränsning så blir beslutsproceduren värdelös.

⁵Jämför (Alston 1989). Alston nämner inte själv just common sense-filosofin som en position som gör anspråk på att ge en filosofisk metod eller beslutsprocedur. Men det förefaller mig tydligt att det är vad den gör.

leda är något som varierar från fall till fall. Och det verkar inte möjligt att ställa upp några regler härvidlag. Det verkar med andra ord inte möjligt slå fast en regel som säger att ”om p är si-och-sån så kan vi sluta oss till att K är falsk, men annars inte.”

7. ERSÄTZE OCH ABSURDITET

Vid en allvarlig konflikt mellan common sense och filosofi så kan filosofen lindra den genom att göra endera av två saker: antingen upplöser hon konflikten genom att visa att det riktiga sättet att förstå common sense-sanningen är ett sätt som harmonierar med hennes metafysik, eller så åberopar hon *Ersätze*. Antag att hon gör det senare. Detta innebär givetvis inte att hon menar att common sense-bilden av världen är riktig – den funktion som en *Ersatz* fyller är ju just den att *ersätta* en falsk proposition inom common sense med en viss sann proposition. Exakt hur dessa ersättningspropositioner ser ut varierar från metafysik till metafysik. De *Ersätze* som Leibniz idealism tillhandahåller skiljer sig en smula från de Berkeleys idealism levererar, och båda dessa skiljer sig rätt avsevärt från exempelvis Schopenhauers.⁶

Betydelsen av adekvata *Ersätze* framgår tydligast om vi betraktar några konkreta exempel. Antag att filosofen menar att det är falskt att det finns materiella föremål. Då måste hon betrakta oräkneliga common sense-utsagor som falska, exempelvis de man finner i historiska skildringar. Man hittar där utsagor som ”Colosseum och andra amfiteatrar var skådeplats för blodiga sammandrabbningar”, ”I gryningen 6 juni 1944 landade tre fallskärmsdivisioner bakom den tyska fronten i Normandie” och ”I Srebrenica massakrerades sommaren 1995 omkring 5000 människor”. Finns det inga materiella föremål så är dessa och otaliga andra utsagor falska. Innebär detta att den filosofiska positionen inte bara är falsk utan *absurd*? Det förefaller långt ifrån säkert. Låt oss anta att en berkeleyansk metafysik är riktig. De *Ersätze* som ersätter de felaktiga common sense-föreställningarna rör förhållanden som är och förblir fruktansvärda – det är inte sant att människor i Srebrenica lemlästades, men det är sant att upplevande varelser genomgick fasansfulla upplevelser, att personer med vett och vilja tillfogade upplevande varelser ont, etc. Det finns sanningar som på ett väsentligt sätt svarar mot de falska common sense-utsagorna. Fasansfulla ting sker också i detta Berkeleys universum.

Antag nu att filosofen företräder en metafysik som varken ger en analys av en sådan common sense-utsaga eller förmår tillhandahålla någon

⁶Både Leibniz och Berkeley håller verkligheten för att vara så beskaffad att den är tidsligt ordnad och innefattar subjekt som är numeriskt differenta, vilket Schopenhauer förkastar (se *Die Welt als Wille und Vorstellung*, §65).

Ersatz. Det innebär att utsagan är falsk och inte heller svarar mot några viktiga sanna förhållanden. Vad blir då kvar? Inte ens något som gör att utsagan platsar i en historisk skildring. Filosofen tvingas då betrakta utsagan som falsk, punkt slut. Och en sådan position framstår som ohjälpligt absurd.

För att illustrera tanken kan vi nu koppla våra historiska exempel till andra metafysiska positioner. Tag Zenons och Parmenides metafysik. Förmår deras verklighetsbild ge *Ersätze* som bevarar det väsentliga? Det är oviktigt får man väl säga om det finns fysiska rörelser, en kropp som rör sig från en viss punkt till en annan i exempelvis en tortyrkammare. Men förflyttning är bara *ett* slags förändring. Vad ska vi säga om de mentala förloppen? Har vi inte här att göra med förändring: någon upplever på ett sätt vid en viss tidpunkt, på ett annat vid en senare? Kanske räddar en kantiansk manöver teorin: tid och förändring existerar egentligen inte (har ingen, som Kant skulle säga, *transcendentalt real* existens); däremot finns varelser som genom att deras upplevelser är stöpta i tidens åskådningsform upplever det *som om* tidsligt ordnad förändring fortgår. Om denna manöver är godtagbar så verkar det som om vi kan få fram adekvata *Ersätze* till och med inom ramen för Eleaternas metafysik.⁷

Hur går det med den logiska behaviorismen? Vid en första anblick kan det kanske förefalla som om positionen får problem. Men behavioristen behöver inte ens prestera några *Ersätze*. Till exempel är det enligt henne verkligen *sant* att människor plågats i inkquisitionens tortyrkammare; saken är bara den att utsagorna ska *analyseras* som komplexa utsagor om beteende. (Man kan tycka att detta är en orimlig position, men orimligheten vidlåder själva analysen.)

Det har funnits andra former av behaviorism. Under första hälften av förra seklet var det inte ovanligt att man förfäktade en *metodologisk* behaviorism. Man menade att eftersom endast beteende är intersubjektivt observerbart så är det det enda som psykologin som vetenskap ska befatta sig med. Det finns eller kan finnas inre mentala fenomen (känslor, förnimmelser och liknande) men sådana endast för subjektet självt åtkomliga fenomen är inget som kan studeras vetenskapligt. Denna metodologiska position svängde hos vissa tänkare över i ett oförblommerat förnekande av mentala fenomenens existens: tankar, känslor, förnimmelser existerar inte. En sådan form av behaviorism kan till skillnad från den logiska inte få fram några *Ersätze*. Det är och förblir *falskt*

⁷Det stycke verklighet, de realiteter som svarar mot varelsernas uppfattande av en tidlig sekvens av upplevelser är diverse modifikationer hos deras medvetanden, vilka i sig är *icke-tidsliga*. Kant har just en sådan position. Han är medveten om att teorin kan uppfattas som svårsmält och söker försvara den på ss. B53-5/A36-8 i *Kritik der Reinen Vernunft*.

att människor plågades i tortyrkamrarna. Det finns här inte något sätt att lindra konflikten mellan teorin och ytterst grundläggande common sense-föreställningar. (Se också kritiken av s.k. eliminativ materialism i (Gustavsson 1997).)

Av teorier som förkastar common sense som en falsk bild av världen klarar sig idealistiska teorier rätt väl när det gäller att erbjuda adekvata *Ersätze*.⁸ Så gör exempelvis Leibniz teori. McTaggarts position stöter på problem när det gäller tiden, problem som kan lösas om den nyss nämnda kantianska manövern fungerar. Något liknande gäller också "vilda" metafysiska teorier som Eleaternas; också de klarar sig om den kantianska manövern fungerar.

Så vad kan vi konstatera? Filosofer som sympatiserar med common sense hävdar ofta att det är absurt att förneka centrala inslag som att förändring är något verkligt. Om detta är riktigt så är dessa inslag sakrosankta. Men är de verkligen det? Jag menar att argumentationen som förts i detta och det föregående avsnittet visar att den intuitiva upplevelsen av absurditet försvinner när man beaktar common sense-propositionens *Ersatz*. Sådana fungerar väl som filosofens räddning undan anklagelser om absurditet.⁹

8. HUSSERL OCH DIE LEBENSWELT

Som vi sett framstår filosofiska positioner som förkastar common sense men inte förmår ge några adekvata *Ersätze* som absurda. Tanken är grovt uttryckt att en filosofisk teori på ett eller annat sätt måste lämna utrymme för vår vardagsvärld. Här kan vi knyta an till Husserl och begreppet *Lebenswelt*, livsvärld. I *Krisis* argumenterar Husserl mot föreställningen att den vetenskapliga bilden av världen ger oss den sanna bilden, bilden av hurdan verkligheten egentligen är beskaffad. Han menar bl.a. att den vetenskapliga bilden *grundar sig* på *die Lebenswelt* som är epistemiskt primär i förhållande till den vetenskapliga bilden (1936, 134). Den senare är blott en abstraktion från den konkreta värld som möter oss, inklusive vetenskapsmannen i sitt laboratorium avläsande mätarutslag. Detta glömmar såväl den naturvetenskapligt sinnade filosofen som naturvetaren själv: *das Lebenswelt* är "naturvetenskapens bortglömda meningsfundament [Sinnesfundament]" (48).

Det finns mycket att säga om Husserls position, här måste jag nöja mig med några korta kommentarer. Husserl tycks mena att världen är sådan som vi i fundamentala avseenden uppfattar den; vare sig vetenskap eller

⁸ Solipsismen är ett tydligt undantag.

⁹ En brist i (Lemos 2004) är just att han inte behandlar detta slags möjliga reträtt för filosofer som förkastar common sense.

filosofi kan göra anspråk på att kullkasta denna bild av världen. Detta vore att ge common sense närapå helt rätt: verkligheten sammanfaller med *die Lebenswelt*. Det finns, menar jag, mer som talar för common sense än vad många filosofer tror eller vill kännas vid (i avsnitt sex försvarades det slags metafilosofiska argument som förts fram av common sense-filosofier). Men det verkar sannerligen långt ifrån uteslutet att mycket av vad vi tror om världen är falskt, exempelvis att materiella föremål är färgade. Och om resonemangen kring *Ersätze* är riktiga så verkar det möjligt att gå betydligt längre utan att därmed hamna i en absurd position. Kanske finns det inte några materiella föremål, kanske är till och med tid och förändring blott ett sken. Men kvar finns något som varje rimlig filosofisk position måste inrymma: *die Lebenswelt* – nu inte som verkligt existerande, utan som intentionalt innehåll i personers erfarenheter, upplevelser, föreställningar. Livsvärlden är en ofantligt komplex helhet som rymmer flera olika dimensioner, fysiska, sociala, politiska, estetiska, historiska, och – inte minst – etiska. Världen framstår för oss som innehållande människor och katter och ett stjärnbestrott himlavalv, som innehållande ett förflutet med en tumultarisk villervalla av politiska förvecklingar, börskrascher, soppköer, krig och koleraepidemier. Kanske svarar denna vår upplevelse inte mot något verkligt, för kanske existerar inte några människor, någon tid. Kvarstår gör dock *die Lebenswelt* som det intentionala innehållet i personers och andra subjekts mentala liv. En verklighetsbild som på detta vis förmår införliva *die Lebenswelt* kan godta historiska utsagor som i *väsentliga avseenden* sanna. En verklighetsbild som däremot inte klarar det tvingas avfärda utsagorna som genomfalska. Och vad är en sådan bild av världen om inte absurd? Här möter oss, vill jag påstå, en yttersta gräns för filosofins anspråk att kullkasta våra föreställningar kring världen.

LITTERATUR

- Alston, W. P. 1994. "A Doxastic Practice Approach to Epistemology", i Moser (1994). (Urspr. i Clay & Lehrer (utg.) *Knowledge and Skepticism*. Boulder, Colorado: Westview, 1989.)
- Beanblossom & Lehrer. 1983 (utg.) *Reid's Inquiry and Essays*, Indianapolis, Indiana: Hackett.
- Broad, C. D. 1924. "Critical and Speculative Philosophy" i *Contemporary British Philosophy* (First Series), J.H. Muirhead (utg.), London.
- Chisholm, R. M. 1982. *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gustavsson, K. 1997. "Finns medvetandet?". *Filosofisk tidskrift* 1/97, s. 41–52.
- Husserl, E. 1936. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, i *Husserliana* vol. VI. Den Haag.

Kant, I. 1781/7. *Kritik der Reinen Vernunft*.

Lemos, N. 2004. *Common Sense. A Contemporary Defence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lycan, W.G. 1990 (utg). *Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell.

Moore, G.E. 1922. *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul.

Moore, G.E. 1925. "A Defence of Common Sense" i Moore (1959); urspr. i *Contemporary British Philosophy* (Second Series), J.H. Muirhead (utg.), London.

Moore, G.E. 1959. *Philosophical Papers*. London: George Allen and Unwin Ltd.

Moser P.K. 1994 (utg). *Empirical Knowledge*. Andra utgåvan, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.

Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

Place, U.T. 1956. "Is Consciousness a Brain Process?" i Lycan (1990); ursprungligen i *The British Journal of Psychology*.

Russell, B. 1917. *Mysticism and Logic*. London: George Allen and Unwin.

Per Lindström

”Jag vet hur det är, men jag kan inte säga't”

Ett någorlunda uttryckskraftigt språk kan, som bekant, inte innehålla sin egen semantik. Man kan visa detta bland annat genom att anta att språket ifråga innehåller en term för begreppet *sann*, tillämpat på språkets sats, och konstruera, på välkänt sätt t.ex. med hjälp av självreferens, en sats som är både sann och falsk (lögnarparadoxen).

Ett annat sätt att härleda en paradox är att använda sig av begreppet *refererar till*, en relation mellan (språkliga) individuttryck (inklusive bestämda beskrivningar) och motsvarande objekt (om de existerar). Betrakta t.ex. följande (självrefererande) individuttryck:

(*) Månen, om (*) refererar till jorden, annars jorden.

(*) refererar, av logiska skäl, antingen till jorden eller till månen. Men samtidigt är det klart att (*) refererar till jorden om och endast om (*) refererar till månen.

Men också utan att använda självreferens eller något liknande knep kan vi konstatera följande. Låt oss säga att ett predikat, som *betyder* en viss egenskap, *betecknar* mängden av de objekt, som har denna egenskap. Så betecknar alltså t.ex. ”röd” mängden av röda objekt. Vi kan också säga att ett (tvåställigt) predikat, som *betyder* en viss relation, *betecknar* mängden av ordnade par (a, b) sådana att a bär denna relation till b . ”Större än” betecknar alltså mängden av par (a, b) sådana att a är större än b . Etc. Så långt inga problem.

Men man kan nu fråga sig vad ”betecknar” betecknar. Det bör vara en mängd B av ordnade par (P, M) där P är ett predikat och M är den mängd som P betecknar. Paret (”röd”, mängden av röda objekt) ingår alltså i B , liksom paret (”större än”, mängden av par (a, b) där a är större än b). I B bör också ingå ett par (”betecknar”, X) där X är den mängd av ordnade par som ”betecknar” betecknar. Men detta är mängden B . B har alltså den egendomliga egenskapen att den har ett element som är ett ordnat par (”betecknar”, B) vars andra komponent är mängden själv. En sådan mängd är, till skillnad från ”vanliga” mängder, inte *välgrundad*, den kan inte ”byggas upp” genom att man börjar med objekt som inte är mäng-

der och sedan bildar mängder av sådana objekt, mängder av mängder etc. Och frågan är väl om B är välbestämd eller alls existerar. Om inte, innebär detta att "betecknar" inte betecknar någon välbestämd mängd och alltså inte har någon välbestämd betydelse. Och att detsamma i så fall gäller om "betyder".

När det gäller vårt språks semantik tycks det alltså som om vi måste svara som Officern på Magisterns fråga "Hur mycket är två gånger två?" i *Ett drömspel*: "Jag vet hur det är, men jag kan inte säga't."

När det gäller *dialogformens filosofiska innebörd* (se Lorenzo Casini, ”Platon och dialogformens filosofiska innebörd”, *FT* nr 3 2006) är det skäl att också komma ihåg, att dialogformen inte som sådan är given utanför ett visst historiskt sammanhang. För att en filosofisk dialog överhuvudtaget skall kunna föras, krävs att vissa till synes utomfilosofiska grundvillkor är uppfyllda. Ifall jag bedömt saken rätt, kan dessa villkor sammanfattas på följande sätt: genuin dialog kan endast föras inom en gemenskap där ömsesidiga, reciproka värderingar är etablerade. Dialog kan endast föras mellan jämlikar, därför måste något slags demokrati vara instiftad och lagfäst innan respektfulla samtal i form av dialog kan äga rum. Ingenstans skedde detta med så exemplarisk tydlighet som i antikens Grekland, men bilden förstärks av att dialogen, efter att ha omöjliggjorts av de mellanliggande kejsardömenas monarkiska kunskaps- och härskandeprinciper, återuppstod under snarlika förhållanden som i det arkaiska Grekland när de italienska stadsrepublikerna etablerade sig mot slutet av medeltiden.

Dialogformen medger, liksom det demokratiska styressättet vad makten beträffar, ett självkorrigerande förhållande till sanningen. Härmed står den i ett motsatsförhållande till den pyramidala, monarkiska samhälls- respektive kunskapsordningen.

Hos grekerna kan vi se hur de element som dialogen kräver gradvis växte fram. Ännu Parmenides behövde gudarnas bemyndigande när han framlade det som han uppfattade som den sanna vägen till kunskap, men redan hos hans samtida Herakleitos internaliserades förnuftet som ett enskilt logos, ett enskilt förnuft, varvid, (tack vare senare utvecklingsfaser hos Anaxagoras och Sokrates) vid mötet med ett annat självständigt och respekterat logos, en dia-logos, en dialektik, kunde uppstå.

Lika tydligt ser vi inom den grekiska teatern hur dialogen gradvis växer fram ur den rituella dionysiska tragedin och blir allt mer självständig. Från att ursprungligen ha gestaltats av en unison kör får dramat först en självständig motspelare till kören, sedan två fria roller som spelar mot varandra med kören som fond. Utvecklingen kulminerade i Aristofanes

komedier, där alla skådespelare var fria och frispråkiga agenter som spelade med och mot varandra.

Platon, som i sin ungdom hade tänkt följa i Sofokles fotspår och bli dramatiker, var i tjugofemårsåldern vid mästarens död år 406 f.Kr. Platon, som var en ytterst subtil och känslig tänkare uppfattade och reflekterade givetvis över de allmänna politiska tendenserna i sin hemstad. Det dynamiska Aten sjöd i skuggan av det peloponnesiska kriget av politiska strider, kannstöperier, rykten och ränker. En av de ständigt uppblussande konflikterna inom stadsstyret var den mellan anhängarna av egalitära strömningar med demokrati, dialog och erkännande av ömsesidighetsprincipen att *den andra är som jag själv* på programmet, och aristokraterna, som bekämpade likhetsrörelsen. Sofokles drama *Kung Oidipus* handlar i själva verket om detta: Oidipus svårighet att erkänna att den andra är som han själv. Eller egentligen detta: *att det är jag som är främlingen*. Och samtidigt som Sofokles upphöjde den dramatiska dialogen till en aldrig tidigare skådad nivå och gav det individuella ödet i dramat en roll som inte setts tidigare, förblev han anhängare av den allmänna ödestron som rådde bland grekerna; tron på ett absolut öde mot vilken ingen enskild människa kunde bryta.

I ännu större utsträckning är Sofokles lyckades Platon införliva de båda tankeströmmarna – den egalitära, relativiserande och den absoluta – i sin världsbild. Men lika svårt som de hade att samsas i staten, lika lite lyckades Platon skapa en harmonisk enhet av dem i sitt tänkande. I själva verket finner vi i Platons filosofi, mera definitivt uttryckt än hos någon annan, en formel för hur tänkandet *värjer* sig mot att likställa det lika eftersom det är samhällsligt omöjligt. Han gör det genom att klyva tillvarons grundläggande aspekter i två väsensskilda delar såsom tanke och materia, själ och kropp, aktivitet och passivitet, grek och barbar, herre och slav, etc., och konsekvent betona det förra ledets härskande roll gentemot det senare.

Vi kan se kluvenheten till exempel i Platons definition av människan. Med användande av den *dialektiska* metoden, som alltså hade sitt ursprung i dialogen och vilken som kunskapsprincip otvetydigt är demokratisk till sin natur genom att den i sin genuina form godkänner den andra som likställd diskussionspartner, kom Platon på den oidipala frågan *Vem är jag?* fram till – på skämt eller inte – att människan är ”en tvåbent, fjäderlös varelse”. Ifall den definitionen skulle ha tillämpats, skulle den ha gett vid handen att alla individer med dessa kännetecken kunde inneslutas i kategorin ”människor”, också barbarer och slavar. Detta var omöjligt, och stred mot de elitistiska värderingar som Platon sympatiserade med. Han var därför tvungen att fly den positionen, och med idéläran som utgångspunkt ge en andra och grymmare definition av människan, där de

yttre, synliga egenskaperna ersattes med inre, politiskt betingade kännetecken. Den definitionen sluter sig till att en människa är lika med hennes själ. Eftersom kvinnor, barn, slavar eller presumtiva slavar enligt Platon saknade själ, kunde den synpunkten, åtminstone tillfälligt, säkerställa fördomen att endast de fria männen är riktiga människor. Platons idélära är med andra ord ingenting annat än ett värn mot den uppenbara sanningen att den atenska frihetens existens bygger på ett våldsdåd som har sin grund i att människan är oförmögen att känna igen en frände i den andra (jfr Oidipus möte med sin köttsliga far vid korsvägen). Lika otvetydigt som att *dialektiken* har tolerans för den andra och ömsesidigt erkännande som förutsättning, lika klart är det att *idéläran* är auktoritär till sin verkan.¹ Den var den som fick Nietzsche att beträffande Platons sanningsuppfattning utbrista: Jag, Platon, är sanningen. Också på den här punkten står Sofokles och Platon varandra ytterligt nära: Sofokles utvecklade det grekiska dramat genom att införa en mera markerad *dialog*, men försvarade Ödet som det Absoluta. Platon utvecklade filosofin genom att införa *dialektiken* (dvs. dialogen), men tydde sig likaså i sista hand till det Ena och Absoluta.

För den grekiska skepticisken däremot innebar de dubbla definitioner av allting som platonismen åstadkom en oöverstiglig motsättning. Man kan helt enkelt inte veta vad man ska tro, deklarerade skeptikerna. Människan är både en tvåbent, fjäderlös varelse *och* en själ, beroende på hur man ser på saken. Tillvarons förståelseelement *är* i huvudsak bestämbara både som idéer och som ting. Rörelse *kan* tolkas både som i huvudsak stillastående² och som förflyttning, beroende på ur vilken aspekt man betraktar den. Etcetera. Man kan inte med säkerhet veta. Det man emellertid kan är att välja den uppsättning etiska normer som gör att den ena eller den andra sanningen blir riktig.

¹ Detta är kanske en annan formulering av Lévinas uppfattning att innebörden i idealismen är att den aldrig möter det genuint andra.

² Som t.ex. Aristoteles gör när han ser rörelsens stillastående *mål* som den huvudsakliga aspekten på kategorin rörelse. Jfr Zenons rörelseparadoxer.

Epiktetos skriver på ett ställe: ”Du själv strävar varken efter att bli fält-herre eller senator eller konsul, utan att bli fri.”

En modern liberal uppfattning om vad frihet är kunde kanske grovt sett sammanfattas som principen om individens rätt – dels i tanken men viktigare i praktiken – att förfoga över sin kropp och sina tankar som hon finner lämpligast. En sådan negativ frihet är väl också vad de flesta förknippar med ordet i vardagslag – att inte tvingas avslöja vem man röstar på, att få säga vad man tycker och tänker, att slippa tortyr och att få leva tillsammans med vem man vill. Varianter finns naturligtvis kring hur detta ser ut i praktiken parallellt med en stor och ständigt pågående debatt om vad som bör inkluderas i ett samhälles ”bill of rights”. Mera problematisk är frågan hur individens frihet förhåller sig till andras rättigheter. Finns det rättigheter – kollektiva eller individuella – som kan trumfa över rätten att uttrycka sig fritt? Är en negativ rättighet starkare än en positiv? Har man rätt att uttrycka sig fritt i alla situationer, eller även om man far med osanning eller förolämpar eller kränker någon annan? Individens frihet står alltså i ett komplicerat förhållande till andras rätt att inte utsättas för en viss typ av behandling. Detta hör förstås ihop med vad som är politiskt korrekt eller *comme il faut* i ett samhälle. I Österrike är det ett brott att påstå att förintelsen aldrig ägt rum – i andra länder tvivlar tongivande grupper på att den någonsin gjort det.

Detta förhållande erbjuder en inkörsport till en kritik som ofta riktas mot den liberala frihetsuppfattningen. Tanken är att även i länder där individen är rättsligt fri är hon aldrig fri i praktiken eftersom hennes valmöjligheter, prioriteringar och åsikter i stor utsträckning styrs eller till och med dikteras av den sociala situation hon befinner sig i. Om det råder en allmän uppfattning att det är vackert att vara smal, kommer rättsligt fria individer med alla medel försöka sträva efter att bli smala. Om idealet i stället vore att vara fet, skulle vi se en kraftig ökning av snabbmatskedjor i landet. Vi är alltså alla slavar under idealen och de sociala normerna, och har i själva verket ingen frihet att välja huruvida vi tycker det är vackert

att vara fet eller smal. Det behövs alltså varken diktatur eller hemlig polis: gammalt hederligt grupptryck gör det mesta av jobbet.

Denna kritik är skarp och i högsta grad berättigad. Allt vad vi gör, gör vi naturligtvis i ett socialt sammanhang vilket vi kanske kan påverka men aldrig bortse ifrån. Detta ställer andra krav på individens frihetsutövning än de jag berört ovan. Frågan är plötsligt inte så mycket huruvida yttrandefriheten är viktigare än individens rätt att inte bli hotad, exempelvis. I stället handlar det om hur negativ frihet i sig skulle vara en garanti för att individen verkligen är fri: vi behöver inte ta till fysiska eller psykiska ingrepp och kränkningar av den negativa friheten för att i någon mån ändå kunna manipulera individen: man talar inte sällan om idéhegemoni.¹ Man menar att ett samhälle kan vara såpass präglad av en idé eller ideologi att andra idéer helt enkelt aldrig formuleras eller får fotfäste. Men det betyder inte att individens frihet är ouppnåelig.

Den antika stoiska filosofin förknippas väl knappast främst med begrepp som frihet. De flesta tänker sig snarare kanske en filosofi som går ut på att uthärda allt det onda vi tvingas till här i livet. Men däri ligger också ett resonemang som ytterst handlar om frihet.

Jag började denna essä med ett citat av Epiktetos. Det är kanske enda stället i den korta skrift av honom jag äger där ordet ”fri” alls nämns. Märkligt nog verkar det dock som om det är detta boken ytterst handlar om. Om man tittar närmre på stycket står där nämligen följande:

Se till att om någon i din åsyn överhopas med ärebetygelser eller upphöjes till makt eller på annat sätt hugnas med lyckans håvor, du inte låter din inbillning härom fara av med dig. Om det sanna goda består i sådant som beror av oss själva, så är ju detta inte rätta platsen vare sig för avund eller tävlan. Du själv strävar varken efter att bli fältherre eller senator eller konsul, utan att bli fri; – och till denna frihet ges blott en väg: förakt för allt som inte beror av oss själva.²

Här kan man börja ana att texten i sin helhet kanske vore intressant även för den som är intresserad av problemet med individens frihet i ett mer eller mindre tvingande socialt sammanhang.

Epiktetos huvudsakliga poäng med sin lära synes vara att tillvaron i princip kan delas upp i två delar: en del som du själv kan påverka, en annan del som du inte kan påverka:

En del av vår tillvaro står i vår makt, en annan del icke.

I vår makt stå våra åsikter och drifter, vår åtrå och vedervilja – med ett ord allt som beror på vår egen verksamhet; – utom vår makt står kroppen, förmögenhe-

¹Tanken formulerades ursprungligen av den italienske sociologen Gramsci, om jag inte minns fel.

²Epiktetos, *Handbok i livets konst*, Fabel 1989, s.23.

ten, anseendet, samhällsställningen, och med ett ord, allt som inte beror på vår egen verksamhet.³

Skulle det då alltså stå utanför vår makt att kunna bli konsul, senator eller fältherre? Nej, naturligtvis inte. Om en person bara lägger ner tillräckligt med energi och tid är det till och med kanske troligt att han kommer att lyckas bli något av allt det där. Då är det förstås så att människan inte både kan sträva efter frihet och efter att bli konsul. Eller? Kunde det inte lika gärna vara så, att strävan efter att bli konsul, fältherre eller senator i själva verket döljer en strävan efter att bli fri? Genom att bli rik, frigör sig individen från den ofrihet som fattigdomen tvingar henne till. Genom att stiga på den sociala stegen frigör hon sig från ett annan slags ofrihet. Men hon har därigenom inte frigört sig från sina kval, utan endast givit vika för dem, givit sig hän åt ofriheten och lever som en fånge i all sin lyx och bland alla sina titlar. Skulle förmögenheten eller titlarna plötsligt ryckas bort genom ekonomiska eller politiska fluktuationer, då står hon åter där, precis lika ofri som hon var tidigare. Varaktig lycka kan endast uppnås genom att fokusera på de problem som ligger inom vår egentliga makt. Men det första steget måste alltid vara att inse att endast mycket få saker beror av oss själva. Flertalet av det vi i vardagslag uppfattar som våra egna uppfattningar och lidelser hyser vi endast för att det anses att man bör göra det: ”Om du tycker om en lerkruka, så säg: ’Det jag tycker om är en lerkruka’; – går den då sönder, så förlorar du inte besinningen”⁴ Uppfattningen kring krukans värde och skönhet skiljer sig från person till person, men också från tid till tid och samhälle till samhälle – trots att det är samma kruka.

Detta ger oss en föraning om vad som kunde vara ett svar på den kritik som riktas mot den liberala uppfattningen av individens frihet och som jag kort försökte återge ovan. Epiktetos skulle säkerligen hålla med dessa kritiker, men av andra skäl: individens lagstadgade frihet är en lika stor floskel som liktorsstavarna hos konsuln. Men det betyder inte att den moderna människan behöver hålla med. Snarare kan man här leka med tanken, att individens frihet måste uppnås på flera sätt, att det är en kamp som förs (för så synes det mig vara – hur bräckliga är inte de lagar som garanterar den!) inte bara inom staten, bland folket och på tidningarnas ledarsidor, men kanske lika mycket eller till och med mer inom individen själv, på det sätt Epiktetos försöker beskriva för oss. Det sociala trycket finns och påverkar oss att bli mer ofria än vi är av nöden tvungna – när det sociala trycket och de sociala normerna i själva verket inte är mer än de uppfattningar vi har om en lerkrukans värde eller skönhet.

³ Ibid., s. 9.

⁴ Ibid., s. 12.

Stoicismens paradnummer är dess lektion i att utstå umbäranden. Som jag tidigare visat, vill Epiktetos dela in tillvaron i en del som vi kan påverka – och det är där vi bör eftersträva frihet – och en del som vi inte kan påverka. Den del vi inte kan påverka innefattar det sociala sammanhang vi befinner oss i. Den del vi kan påverka innefattar hur vi reagerar på vår sociala omgivning. Det är i våra reaktioner vi beslutar oss för att vara fria eller ofria:

Om du till exempel går att bada, tänk då på vad som brukar hända i en badanstalt: där stänker folk ner varann, knuffar, okvädar och bestjäl varann. Du kan tryggare gå till ditt värv ifall du säger till dig själv: ”jag vill bada i det jag bevarar min naturenliga sinnesjämvikt”; – och på samma sätt vid varje annat företag.

Ty sålunda skall du, ifall något förargligt händer dig vid ditt badande, genast ha till hands den tanken: ”jag ville inte blott och bart bada, utan jag ville bada i det jag bevarade min naturenliga sinnesjämvikt; men det gör jag ju inte om jag förargar mig över vad som händer”.⁵

Det onda som vi inte kan påverka måste vi lära oss att uthärda. Men genom den lektionen lär vi oss också att se saker för vad de verkligen är – må det vara någon som skvätter vatten på oss, en lerkruka eller en konsulstitel – och vi inser att de flesta av dessa saker i sig inte ens bekommer oss. ”Var således redo att åt varje föreställning som kommer i din väg, genast säga: ’du är en föreställning och alls inte vad du synes vara’. Undersök sedan saken [...], och står den inte i din makt, tänk då utan tvekan: ’Den angår inte mig’”⁶

Frihet enligt Epiktetos är inte något vi i främsta rummet har eller bör ha genom lagar och demokratiska förfaringsätt, eller alls inom ett socialt sammanhang. Detta kanske är eftersträvansvärt av rent praktiska skäl, men individens verkliga frigörelse måste äga rum i själen. Diktaturer kommer och går, traditioner och religioner försöker hela tiden slita oss i olika riktning, de sociala konventionerna stipulerar vad vi bör och inte bör göra. Men individen är endast ytterst fri eller ofri inombords:

Det är ett tecken på bristande insikt att anklaga andra för sina lidanden; den som börjar komma till insikt anklagar ingen annan än sig själv; och den insiktsfulle anklagar varken sig själv eller andra.⁷

Den stoiska filosofin erbjuder inget svar på hur den negativa friheten kan räddas undan sociala idéhegemonier. Det är inte heller dess uppgift, och sannerligen inte min. Men den kanske kan ge en liten insikt om att frihet är något som ytterst beror på oss själva, och att det inte är en nivå

⁵ Ibid., s. 12.

⁶ Ibid., s. 10.

⁷ Ibid., s. 13.

som vi kan uppnå och sedan luta oss tillbaka. Däri skiljer den sig från konsultiteln. Frihet är någonting som man hela tiden måste kämpa för – både mot dess yttre fiender och mot ens egna, inre. De problem den moderna liberala idén om frihet dras med i form av dålig förmåga att motstå sociala tryck beror naturligtvis ytterst på individen: dels som upprätthållare av tvingande sociala normer och dels genom att vi då och då ger vika för gruppsyck och kanske saknar förmåga att tänka utanför vissa banor. Men botemedlet torde också ligga hos individen, genom tilltro till varandra och genom att låta var och en göra sig en egen uppfattning. Om var och en försöker se krukan för vad den är, har vi också blivit lite friare.

Notiser

Den ekonomiska människan benämns ofta "homo economicus", men kanske lika ofta "homo oeconomicus". Det är lite förvirrande. Är det verkligen samma varelse i bägge fallen, eller är det två individer av vilka den ena är mer oekonomisk än den andre?

Dan Egonson, docent i praktisk filosofi i Lund, har utgivit boken *Om det politiskt korrekta*, Nya Doxa 2007.

Ett vanligt argument för intelligent design kan formuleras så här:

$p(\text{världens komplexitet} / \text{evolutionsteorin}) = \text{låg}$

Världen är komplex

Alltså: $p(\text{evolutionsteorin}) = \text{låg}$

Anhängare av evolutionsteorin skulle naturligtvis avfärda detta sätt att resonera. Men kanske är det ändå något skumt med argumentet. Ty det tycks ju ha samma struktur som följande argument, vars premisser uppenbarligen kan vara sanna utan att konklusionen är sann:

$p(\text{dubbelnolla/rouletten är OK}) = \text{låg}$

Dubbelnolla inträffade

Alltså: $p(\text{rouletten är OK}) = \text{låg}$

FÖRNUFTIGA TANKAR

I kapitlet "Förnuftiga tankar" i boken *Döden, livet och verkligheten* (Thales, 2004) skriver Lars Bergström följande: "Det finns goda skäl att betvivla att vi har någon nämnvärd kontroll över våra uppfattningar om verkligheten. Dessa uppfattningar orsakas troligen av elektrokemiska processer i hjärnan, och vi har ju knappast någon kontroll över dessa processer. De orsakas i sin tur av andra fysikaliska processer, som delvis har sitt ursprung i vår omgivning, dels i vår fysiologiska konstitution" (s. 73).

Man kan fråga sig om detta betraktelsesätt skall tillämpas på Bergströms egna tankar, t.ex. den just citerade, som ju i så fall skulle vara, i det närmaste, självdestruerande. Och det visar sig mycket riktigt att på nästa sida har Bergström i själva verket övergivit denna tes. Där skriver han nämligen: ”Men även om vi inte direkt kan välja vad vi skall tro, så kan vi ändå göra något som indirekt tenderar att öka våra tankars förnuftighet. Vi kan nämligen fråga oss om de uppfyller proportionalitetsprincipen”.

Denna princip säger att ”skälens styrka skall vara proportionell mot styrkan av den tro de motiverar”. Men om Bergströms bedömning av skälens styrka ”orsakas [...] av elektrokemiska processer i hjärnan” som han ”knappast någon kontroll över” är det inte klart vad denna bedömning har för värde. Man kan naturligtvis också fråga sig om det faktum att Bergström tillmäter proportionalitetsprincipen en viss betydelse också det måste ses som ett utslag av elektrokemiska processer. Etc.

I detta läge är det inte ovanligt att de som försvarar Bergströms tes, som han ju inte alls är ensam om, försöker mobilisera evolutionsteorin: De bedömningar vi gör måste på det stora hela vara korrekta, annars skulle mänskligheten inte ha överlevt. Men, för det första, är detta argument alldeles för ospecifikt och, för det andra, är bedömningen av evolutionsteorins trovärdighet och argumentets styrka, enligt Bergströms tes, också den resultatet av elektrokemiska processer.

Å andra sidan behöver kanske inte Bergström tillmäta vad jag här säger någon egentlig betydelse, nämligen om detta bara är effekten av elektrokemiska processer som jag inte har någon kontroll över. (Jfr min artikel ”Näst sista ordet”, *FT* 1/01.)

Per Lindström

REPLIK FRÅN EN ELEKTROKEMISK VIRRHJÄRNA

I ovanstående inlägg tycks Per Lindström anse att jag är en virrhjärna, som först påstår en sak och strax därefter påstår motsatsen (eller något ditåt). Han tycks också mena att tankar som orsakas av elektrokemiska processer, som man inte har någon kontroll över, inte behöver tillmätas ”någon egentlig betydelse”. Det tycker jag låter lite sorgligt – men det blir varken mer eller mindre sorgligt av att jag också tror att min reaktion orsakas av sådana processer.

I alla händelser tar jag inte Lindströms tankar på mindre allvar för att jag tror att de är orsakade av elektrokemiska processer utom hans kontroll. Lika lite som jag skulle tycka att en bra roman – låt oss säga *Madame Bovary* – skulle vara sämre om det visade sig att författaren hade skrivit den i sömnen, utan att ha en aning om vad han gjorde. I detta fall skulle jag däremot bli väldigt förvånad, men absolut inte besviken. Snarare im-

ponerad, men det är irrelevant i sammanhanget och det får inte tas till intäkt för att jag också skulle vara imponerad av Lindströms tankar.

Lindström tycker att jag har övergivit min uppfattning, när jag säger att vi kan fråga oss om våra tankar uppfyller proportionalitetsprincipen, vilket i sin tur kan leda till att de gör det. Men jag har ju aldrig förnekat att vi kan fråga oss saker och ting eller att sådana frågor kan leda till nya tankar. Detta är fullt förenligt med att frågorna är orsakade av processer i hjärnan, som man inte har kontroll över. Att man *kan* göra något implicerar inte att man samtidigt kan låta bli. Därför är det också förenligt med att man i en viss mening inte har "kontroll" över vad man gör. (Däremot kan man förstås säga att om man gör något, och därmed visar att man kan göra det, så har man en sorts "kontroll" över det, nämligen i den meningen att man i denna mening "kan" göra det. Det är trivialt.)

Lars Bergström

B. F. SKINNERS BEHAVIORISM

Skinner menade som bekant att man kan påverka människors beteende med hjälp av positiv och negativ förstärkning. Hans elever testade en gång hans teori på följande sätt. När Skinner föreläste brukade han gå fram och tillbaka på en sorts scen där hans talarstol var placerad. Studenterna kom överens om att se ledsna och missnöjda ut när han gick åt vänster, men att se glada och intresserade ut när han gick åt höger. När de tillämpat denna strategi en stund trillade Skinner ned från scenen (på höger sida). Vilket visade att han hade rätt. Eller?

FÅNGARNAS PROBLEM

Några läsare har kanske undrat om det har influtit några lösningar till det fängelseproblem, som presenterades på notisplats i *FT* nr 1, 2007. Det har det, även om det dröjde ett tag. Den förste som hörde av sig var (inte helt oväntat) Wlodek Rabinowicz, professor i praktisk filosofi i Lund, men han meddelade också att han hade hittat lösningen på nätet. Därefter Anders Enbom i Linköping, som har mejlat följande lösning:

Den fånge som först går in i "strömbrytarrummet" (dvs. nästföljande dag) får ensam ansvaret att säga till fängelsechefen när samtliga fångar varit i rummet.

Under dennes första besök i rummet ser han/hon till att den vänstra strömbrytaren är i FRÅN-läge (är den redan i detta läge ändras den högra strömbrytaren i stället).

Tanken är att den vänstra strömbrytaren används för kommunikation mellan fången ovan och övriga fångar, medan den högra strömbrytaren bara ändras om den vänstra strömbrytaren inte ska ändras.

För de övriga fångarna innebär denna kommunikation att så fort tillfälle ges ändra den vänstra strömbrytaren från FRÅN-läge till TILL-läge. Detta får endast göras en gång. I övriga fall ändras istället den högra strömbrytaren.

För den först utvalda fången gäller det att ändra den vänstra strömbrytaren till FRÅN-läge om den står i TILL-läge och räkna antalet gånger detta görs (står den redan i FRÅN-läge får han/hon ändra den högra strömbrytaren i stället). När denne fånge ändrat den vänstra strömbrytaren till FRÅN-läge lika många gånger som det totala antalet fångar uppgår till har samtliga fångar varit i rummet.

(Detta kan nog ta sin tid och är kanske inte heller den mest optimala lösningen, men borde väl (?) i alla fall fungera ...)

Detta är precis den lösning som redaktören för *FT* hade i tankarna, men det är möjligt att den inte är alldeles korrekt, givet den formulering av problemet som angavs i tidskriften. Det framgick kanske inte så klart att den första fången skulle föras in i rummet just ”nästföljande dag” (som Enbom formulerar det). Gustaf Arrhenius har påpekat att man kan behöva en strategi som fungerar även om man inte vet vilken dag experimentet startar. Här är hans lösning:

Vi vill bestämma en möjlig strategi för en grupp av fångar som slumpmässigt förs in i ett rum med två strömbrytare vilket finit antal gånger som helst och som blir frisläppta om någon av dem med säkerhet kan veta när alla har varit inne i rummet minst en gång (jag har inte läst beskrivningen i *FT*, tyvärr), annars blir de halshuggna. Vi antar att de komma överens om en strategi innan spelet börjar, sedan har de ingen möjlighet till kommunikation förutom genom att flytta strömbrytarna. De vet heller inget om vem som är först inne i rummet men de är dock ofelbara i sina handlingar (följer strategin till punkt och pricka). Vi antar att det finns 2 strömbrytare A och B som kan vara i läge 0 eller 1. Vi antar vidare att man vet hur många personer som är inblandade. Kalla det antalet $n+1$.

Vi utser en person till räknare R, de övriga kallar vi Ö-personer. R följer följande strategi: Slå om A till läge 1 om A är i läge 0, slå annars om B. Ö-personerna följer strategin: Slå om A till 0 om den är i läge 1 och om du endast gjort det en eller noll gånger, slå annars om B.

R börjar räkna antalet gånger han slår om A från 0 till 1. När han har räknat till $2n$ kan han vara säker på att alla har varit inne minst en gång.

Antag att strömbrytare A är i läge 1 från början. Det finns då n Ö-personer som kan slå om A till 0 $2n$ gånger. Då blir A omslagen till 0 först när någon Ö-person kommer in. Om R kommer in och A är på 0, då slår han om A till 1 och räknar sitt första omslag. Nu återstår $2n-1$ Ö-omslag. Om R åter kommer in och A återigen är på 0, då slår han om den till 1 och räknar sitt andra omslag osv tills han har räknat till $2n$. Då återstår $2n-2n = 0$ Ö-omslag, vilket betyder att varje Ö-person har varit inne en gång.

Om A är i läge \circ från början så finns det en risk att R räknar fel då han kommer att räkna det som om en \ddot{O} -person har varit inne även om ingen \ddot{O} -person har varit inne. Men det gör inget ty när han har räknat till $2n$ så måste åtminstone $2n-1$ \ddot{O} -omslag vara gjorda. Då återstår $2n-(2n-1) = 1$ \ddot{O} -omslag och då måste alla ha varit inne även om det kan vara så att en \ddot{O} -person endast har varit inne en gång.

Observera att om \ddot{O} -personerna följer strategin ”Slå om A till \circ om den är i läge 1 och om du aldrig gjort det förr, slå annars om B” och R räknar endast till n så kommer han att räkna fel ibland när A är i läget \circ från början.

Var har jag gjort fel?

Som svar på Arrhenius fråga kom följande svar från Rabinowicz: ”Hej Gustaf. Du har gjort precis rätt. Det du beskriver är standardlösningen. Se <http://www.cartalk.com/content/puzzler/transcripts/200307/answer.html> Hälsningar, Wlodek”

Den kände brittiske filosofen Roger Scruton har i *The Guardian* (februari 2007) gjort följande uttalande: ”Although I argue vehemently against modern pop music, on grounds of its musical incompetence, verbal impoverishment and general morbidity, narcissism and salaciousness; although I fiercely object to disco dancing as a sacrilege against the human form and a collective rejection of civilised courtship; although I defend reels, minuets, galliards, sarabands and (as limiting cases) waltzes and polkas as the only ways in which ordinary humanity should dare to put its sexual nature on festive display, and although I regard the 12-bar blues and the flattened subdominant seventh as the lowest forms of vulgarity in music, I find rock’n’roll in general, and Elvis in particular, irresistible, and would happily dance away the night to it. I cannot explain the thrill of delight with which I hear the first bars of Jailhouse Rock or the eagerness with which I at once search the vicinity for a partner: but there it is, appalling proof that, despite all my efforts, I am human”.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Kent Gustavsson har doktorerat i teoretisk filosofi i Göteborg, Dick A. R. Haglund är professor emeritus i religionsvetenskap i Göteborg, Per Lindström är professor emeritus i logik i Göteborg, Fredrik Lång är fil.dr och författare i Helsingfors, Martin Peterson är universitetslektor vid Luleå tekniska universitet och för närvarande gästforskare i Cambridge, och Jakob Sjövall läser statsvetenskap vid Stockholms universitet.

Instruktioner till skribenter

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.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- 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 kan gärna inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- 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 inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört