

Februari 2008 Årgång 29 Nr 1

Filosofisk tidskrift

- BO PETERSSON
3 Den tidiga Uppsalafilosofiska analysen
- HENRIK LAGERLUND
19 Ett nygammalt kropp-själ-problem
- LOTTA KNUTSSON
32 Evolutionsteorin, Gud och livets mening
- CHRISTIAN BENNET
40 Om vad logik inte skall vara
- THORSTEN JOHANSSON
46 En kritisk granskning av Sören Stenlunds filosofi
- RECENSION
57 Christian Strandh om *Hume Variations* av Jerry Fodor
- 60 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 2008

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2008

ISSN 0348-7482

Bo Petersson

Den tidiga Uppsalafilosofiska analysen

1. INLEDNING

När jag kom till Uppsala i början av 60-talet var tidsavståndet till det vi kallar Uppsalafilosofin inte så stort. Hägerströmeleverna Martin Fries och Harald Morin levde ännu och besökte ofta Filosofiska föreningens sammankomster. Där fanns också den bräcklige Andries Mac Leod, som på 20-talet deltog i Phaléns seminarier. Även om vi fått lära att Uppsalafilosofin och dess program innebar ett passerat stadium, så såg vi på den med stor respekt. Särskilt gällde det grundläggarna, de stora namnen: Hägerström och Phalén. Hägerströms pionjärsats vad gäller den emotiva teorin betonades med rätta i undervisningen. Uppsalafilosofin var också den utgångspunkt som våra egna lärare, Konrad Marc-Wogau och Ingemar Hedenius, hade fostrats utifrån. Även om de inte längre omfattade de grundläggande Uppsalafilosofiska teserna, så kom de ändå att förmedla en kontinuitet bakåt till Hägerström och Phalén.

Uppsalafilosofin framställdes också som en av de tidigaste formerna av analytisk filosofi, vilket ytterligare ökade dess prestige i våra ögon. Analytiska filosofer var det vi skulle skolas till, och en av de platser där den analytiska filosofin vaggade hade stått var alltså Uppsala. Vi hade därmed ett slags arv att förvalta. I den aktuella litteraturen nämndes Uppsala just som en av de tre födelseplatserna för analytisk filosofi. Den allmänt använda *The Encyclopedia of Philosophy* (1967) hävdade också:

Utan att göra våld på fakta, men kanske förenkla dem, kan man säga att den moderna analytiska filosofin, åtminstone i Europa, uppstod på tre platser utan direkt förbindelse med varandra: Cambridge, Uppsala och Wien. (Hartnack s. 295)

För en uppsalastudent i filosofi var det därför naturligt att vända sitt intresse mot denna skolbildning och mot de teser, som visserligen var övergivna, men som varit en av utgångspunkterna för åtminstone den svenska moderna filosofin. En av dessa teser eller teorier var värdenihilismen, som hävdar att värderingar och värderande satser inte kan vara sanna eller falska. Jag kom att ägna min avhandling *Axel Hägerströms värdeteorier* (1973) åt tolkningen av denna teori och Hägerströms argumenta-

tion för den. När jag nu återkommer till Uppsalaskolan är mitt intresse i stället deras tankar om den filosofiska analysen – vad man menade att den är eller skall vara, varför den ska göras, hur den ska göras – men också hur Uppsalafilosoferna sedan faktiskt utförde analyser och vilka begrepp de valde att analysera. I den här artikeln uppmärksammar jag deras tidiga idéer om analys. Jag håller mig till tiden 1906–1911 och den huvudsakliga källan blir därför Hågerströms arbeten från den här tiden.

Artikeln utgör en bearbetning av mitt föredrag vid Filosofidagarna i Umeå, 2007. Jag tackar min kollega Jan Willner för värdefulla synpunkter på texten. Min forskning om den Uppsalafilosofiska analysen stöds ekonomiskt av Vetenskapsrådet.

2. ANALYSENS PLATS I PROGRAMMET

Även om Uppsalafilosoferna i enskilda frågor intog olika uppfattningar, så finns det ändå tillräckligt mycket gemensamt dem emellan för att tala om ett slags Uppsalafilosofiskt program. Man brukar säga att Uppsalaskolan står för (1) en kritik av ”subjektivism” (idealism), därtill (2) ett förkastande av all ”metafysik”. Vad som är metafysik beskrivs på olika sätt. Utmärkande för metafysiska teorier är dock, enligt Uppsalafilosoferna, att de innehåller (ofta dolda) logiska motsägelser. En subjektivistisk ståndpunkt är då en form av metafysik. Positivt hävdade man (3) en materialistisk uppfattning av världen och (4) en värdenihilistisk, emotiv, ståndpunkt inom värdeteorin. Ibland brukar också deras (5) intresse för filosofihistoria (tydligast hos Phalén) hållas fram som något utmärkande. Som en metodansats anføres också deras betonande av (6) begreppsanalysen. I vissa av deras arbeten hävdas explicit att filosofi ska vara begreppsanalys. I en mer omfattande framställning måste de olika teserna förklaras och eventuellt också kompletteras med andra uppsaliensiska teser. Olika tolkningar och argumentationer skulle kunna knytas till olika filosofer inom skolan, osv. Men här är inte utrymme för något sådant.

En reflektion över teserna är dock på sin plats. De är alla relaterade just till (6), begreppsanalysen. Det är genom begreppsanalys som en subjektivistisk teori kan visas innebära att två skilda entiteter, tanken (varseblivningen) själv och tankens (varseblivningens) innehåll, identifieras med varandra. Det är genom begreppsanalys vi inser att de metafysiska teorierna innehåller självmotsägelser och därför måste förkastas. Den värdenihilistiska teorin är också ett resultat av en analys. Även intresset för filosofihistoria kan – om än på annat sätt – knytas till begreppsanalysen. De analyser som framförts av äldre tiders filosofer är ett utmärkt studiematerial för den som vill lära sig filosofi, menar man. Genom att

själva gå vidare i analysen av dessa begrepp får vi klart för oss vilka misstag som filosoferna har gjort och varför deras läror inte är hållbara. Filosofihistorien blir därför en exempelsamling som kan användas för att visa vikten av att bedriva Uppsalafilosofisk begreppsanalys och visa vad den kan tillföra.

Begreppsanalysens centrala ställning framhålls tydligt också av dem själva, t.ex. av Gunnar Oxenstierna i den lilla skriften *Vad är Uppsalafilosofien?* (1938). Också Ernst Cassirer påpekar begreppsanalysens nyckelroll när han i sin bok om Hägerström säger att

Hägerström har inte lämnat tvivel om vad som enligt hans övertygelse utgör början för all filosofi och vad som är dess systematiska slutmål. Början måste utgöras av en ren begreppsanalys, som inledningsvis klargör meningen hos de termer vi stöter på i sådana omdömen vi brukar beteckna som 'filosofiska'. Utan ett sådant klargörande förblir nämligen dessa omdömens innehåll helt obestämt: filosofin hotar att upplösas i en lek med blotta ord. (Cassirer, s. 21)

3. ÄR UPPSALAFILOSOFIN ANALYTISK FILOSOFI?

Man kan tycka att frågan är egendomlig. Varför ska den ställas? Är inte filosofi som använder sig av analys eller betonar analysens betydelse därmed också en slags analytisk filosofi? Men skulle vi mena det, skulle vi få acceptera att Platon, Aristoteles, Locke, Hume och andra äldre filosofer ska räknas dit. I den användning som beteckningen faktiskt fått begränsar vi oss dock till senare tiders – främst 1900-talets – filosofi.

Ett skäl att ställa frågan är att vissa filosofer och idéhistoriker idag tycks vilja förknippa termen med anglosaxisk filosofi. Enligt Svante Nordins *Från Hägerström till Hedenius* (1983) så kan vi inte tala om någon analytisk filosofi i Sverige förrän under mitten av förra seklet, när det anglosaxiska inflytandet blivit påtagligt och Uppsalafilosofin gått i graven. Ett liknande tänkesätt återfinns här och var i antologin *Mellan idealism och analytisk filosofi* (2006), som – vilket titeln antyder – behandlar filosofin under de första årtiondena av 1900-talet, dvs. Uppsalafilosofins tid.

Även om någon definition av "analytisk filosofi" inte presenteras i dessa arbeten, så är det tydligt att man tänker sig en definition utifrån en anglosaxisk historisk kontext (nätverk) och att någon är analytisk filosof om (och endast om) man tillhör denna kontext eller mottar intryck eller påverkan från filosofer som hör dit. Godtar vi denna tanke så faller givetvis Uppsalaskolan utanför. De har inte, såvitt vi vet, mottagit intryck av t.ex. tidiga arbeten av Moore eller Russell. Inte heller har de påverkat den anglosaxiska diskussionen.

För egen del finner jag ett sådant språkbruk olämpligt. Borde man inte här helt enkelt tala om en anglosaxisk tradition, en Cambridgefilosofi, en

Oxfordfilosofi, vilket vi väl också gör? Själva beteckningen ”analytisk” säger inte något om geografisk eller historisk förankring. I stället antyder den något om innehållet eller det karakteristiska för ståndpunkten, dvs. något om arten av den filosofi som åsyftas. Det förefaller också egendomligt att, när vi inför en text frågar oss om den är en analytisk-filosofisk text, inte själva framställningen skulle ge oss svaret, utan att svaret måste hämtas genom att undersöka bakomliggande inspirationskällor och historisk och geografisk tillkomst.

Det måste vara rimligt att hävda både att det finns (eller kan finnas) analytiska filosofer i andra miljöer och icke-analytiska filosofer där de analytiska dominerar. Vad som är avgörande är väl hur man bedriver sin filosofi? Moores och Russells kolleger i Cambridge under de första fyra årtiondena av 1900-talet var inte alla analytiska, om vi ska hålla oss till det språkbruk som är vanligt. Och hur gör vi med Wien-kretsens filosofer? Rör det sig om samma nätverk? Hur hanterar vi t.ex. Frege? Michael Dummett vill ju tala om en ”anglo-german”-tradition. Men hur gör vi avgränsningen, om vi inte ska ta hänsyn till just något gemensamt i innehållet? Jag har svårt att förstå det.

Vad menar en filosof som ifrågasätter om Wittgenstein är en analytisk filosof (von Wright, Ray Monk, Glock) eller om Quine är det (Hacker)? Vad som ifrågasätts är förstås inte om de tillhör en viss kontext eller inte, eller om de är eller inte är påverkade av t.ex. Russell. Frågan gäller rimligen i stället om deras ståndpunkter, även om de tidigare legat inom vad som kan kallas analytisk filosofi, senare har utvecklats och förändrats så mycket att det är olikheten som blir det avgörande.

Att låta ”analytisk filosofi” bli ett begrepp betecknande en geografisk-historisk tradition ger oss sålunda flera svårigheter och strider mot det språkbruk som är etablerat. Som termen faktiskt används gäller den dock vår tids filosofi. Det måste vi förstås beakta. Vad som sedan är avgörande måste vara någon likhet i innehåll, ambition, attityd eller metod mellan ståndpunkterna.

Under de senaste tjugofem åren har det utkommit en rad böcker i vilka en diskussion av begreppet ”analytisk filosofi” haft en framträdande plats. Jag tänker på arbeten av Hacker, Hylton, Beaney, Glock, Charlton, Dummett m.fl. Även om vårt språkbruk beträffande vad som är och vad som inte är analytisk filosofi är tämligen fast (jag utelämnar då frågan om termen kan tillämpas på Uppsalafilosofin), så visar det sig svårt att hitta en definition med ett beskrivande definiens, som motsvarar användningen av termen. Några definitionsförslag, t.ex. Michael Dummetts att analytisk filosofi är en slags språkfilosofi (Dummett, s. 2f och 128), utesluter naturligtvis Uppsalaskolan, men dessvärre också Moores och Russells arbeten under större delen av deras verksamma tid. Jag ska

inte här gå närmare in på den intressanta och också filosofiskt väsentliga diskussionen om vad vi kan mena med ”analytisk filosofi”. Jag gör det i stället i ett kommande arbete.

Här dröjer jag endast vid ett resonemang hos Scott Soames, som svarar för ett sent inlägg i denna diskussion. I sitt arbete *Philosophical Analysis in the Twentieth Century* (2005) säger Scott Soames:

Även om det inte finns några bestämda lärosatser [fixed doctrines] som löper genom den analytiska filosofins historia, så finns det vissa underliggande teman och tendenser [themes and tendencies] som är utmärkande för den. De mest betydelsefulla av dessa har att göra med på vilket sätt det filosofiska arbetet utförs [the way philosophy is done]. (s. xiii)

Han finner tre sådana ”teman och tendenser”: (1) Man förbinder sig underförstått till ideal som betonar klarhet, stringens och argumentation [the ideals of clarity, rigor, and argumentation] (s. xiii). (2) Man syftar till sanning och kunskap [truth and knowledge], och inte till moralisk eller själslig utveckling [moral and spiritual improvement] (s. xiv). (3) Man accepterar en mångfald av penetrerande och stringenta detaljundersökningar [a wealth of smaller, more thorough and more rigorous, investigations], som inte behöver vara förbundna med någon övergripande filosofisk teori eller något filosofiskt system (s. xv).

Om vi antar att detta är en god karakteristik, hur förhåller sig Uppsalafilosofin till kraven (1)–(3)? Den passar faktiskt förbluffande väl in. Dessa tre ståndpunkter och förhållningssätt kan beläggas på en mängd ställen och hos i stort alla Uppsalafilosoferna. Jag visar med några citat.

I en artikel som skrevs redan 1907 och som vi strax ska återkomma till, klagar Hägerström att man inom ”det moralpsykologiska och etiska gebietet i allmänhet” har en ”afgjord obenägenhet för att *fixera begreppen*” (min kurs.). Han fortsätter:

Man fruktar ’skolastiken’, därför att den leder till ett försummande af fakta. Om också denna fruktan under historiska förhållanden haft skäl för sig, så har den dock gått till betänkliga öfverdrifter. Den hotar att ointetgöra all verklig vetenskap på området. Krafvet på *tankereda* kan aldrig släppas i någon vetenskap, utan att det hela löper ut i rent svammel [Hägerströms egen kurs.]. (Hägerström 1908a, s. 98f)

Så mycket tydligare än så kan väl inte en bekännelse till punkten (1) ovan formuleras. (2) kan beläggas på åtskilliga ställen. Så kan t.ex. Hägerströms tes att filosofin inte kan vara en lära i moral, utan endast en lära om moral, vara ett sådant (se t.ex. 1939 s. 63ff). Jag väljer dock att vända mig till Gunnar Oxenstierna som i sin *Vad är Uppsalafilosofien?* presenterar grundtankarna i programmet. Att det enligt (2) är ”sanning

och kunskap” som eftersträvas och inte ”själslig utveckling” formulerar Oxenstierna på följande sätt:

Uppsala-filosofien vill sålunda icke vara något annat än ren vetenskap. Torr eller icke torr, det är en smaksak. [...] Det sägs att filosofien skall tillfredsställa människoandens djupaste krav. – Uppsala-filosofien vill inte ställa andra krav än vetenskapliga. Uppsala-filosofien har dock ingenting att invända emot, att andra krav finns och att de tillfredsställas, där tillfredsställelse står att få. [...] Man fordrar, att filosofien skall skänka oss en världsförklaring och en livsåskådning. – Uppsala-filosofien har icke skänkt någon världsförklaring eller livsåskådning. Den vill icke heller göra det. (s. 6)

Också för (3) hittar vi belägg i samma text hos Oxenstierna. Här gäller det alltså förhållandet till övergripande filosofiska system.

Det vanliga är, att filosoferna sammanfatta sina läror i ett system. – Uppsala-filosofien är intet system. Den kan aldrig utvecklas till ett system. Uppsala-filosofien menar icke, att filosofien intar någon ”högre” ställning än de s.k. specialvetenskaperna. Och heller icke någon lägre. Den har sitt område för sig. Det är allt. (s. 6f)

Accepterar vi Scott Soames villkor, så är det inget som hindrar att vi benämner Uppsalafilosofin ”analytisk”. I *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998) ser inte heller Thomas Baldwin några svårigheter i att använda termen när han under rubriken “analytical philosophy” talar om ”Hägerström och de andra medlemmarna av den tidiga svenska skolan inom analytisk filosofi [the early Swedish school of analytical philosophers]”. Det finns skäl att följa hans exempel, menar jag.

Att hävda att Uppsalaskolan är en form av analytisk filosofi lägger naturligtvis ingenting till dess värde. Vad vi värderar är att man omfattar t.ex. kravet på tankereda – och det gör man ju oavsett vilken benämning vi använder. Det är en klassificering helt enkelt, som tar fasta på likheter med andra skolor, i första hand samtida sådana. Möjligen kan man säga att själva beteckningen underlättar, när vi vill uppmärksamma det anmärkningsvärda i att dessa likheter tycks dyka upp någorlunda samtidigt och oberoende av varandra på olika ställen i världen.

Men Uppsalaskolan är förstås fortfarande en skolbildning som inte kom att påverka utvecklingen i någon större grad, i alla fall inte utanför Norden. Dess ståndpunkter har blivit internationellt kända – i den mån de blivit det – först i efterhand. Att använda beteckningen ”analytisk” om Uppsalaskolan för att framhålla likheterna, utsluter inte heller att det skulle kunna finnas stora skillnader mellan de olika varianterna av analytisk filosofi, vilket det gör. Var och en har sin mycket specifika historia och sina egna förutsättningar. ”Klimatet” i England var ett annat än i

Skandinavien. Historiskt fanns en stark empirisk tradition. Den rådande idealismen var en nyskapad (och tämligen kortvarig) produkt och Bradleys variant, som man kritiserade, var bekant främst i England. I Norden och på kontinenten hade transcendentalfilosofi och idealism haft en stark ställning länge. Vi hade vår egen Boströmianism att ta ställning till. Kring sekelskiftet var nykantianismen ett starkt alternativ. Och Uppsalafilosofin behåller en tydlig rationalistisk kärna. Allt detta är förstås sant, men ingenting av detta förnekas genom att vi kallar Uppsalaskolan ”analytisk”. I stället för att låta de skilda historiska betingelserna avgöra, tar vi fasta på väsentliga likheter i förhållningssätt och metod, vilket redan termen ”analytisk” antyder. Klassificering åstadkommer vi genom att betona gemensamma drag. Att sådana finns kan inte gärna förnekas, samtidigt som också skillnaderna finns.

4. FORMER AV ANALYS

Frågor om den filosofiska analysens innebörd och metod har varit föremål för diskussion under hela 1900-talet. I den sena ”tillbakablickande” litteratur, som diskuterar utvecklingen under förra århundradet, är en sådan diskussion central. Ett viktigt namn här är Michael Beaney, som ägnat flera arbeten åt analysbegreppet. Beaney menar att det är fel att uppfatta analysen endast som ett särskiljande av komponenter. Beaney antar att det finns flera former av analys, men vill tala om tre grundformer, ”three core *modes of analysis*”.

Jag kallar dessa den regressiva formen [*regressive mode*], som innebär ett identifierande av utgångspunkter [starting-points] (principer, premisser, orsaker, etc.) med vars hjälp någonting kan förklaras eller alstras [be ’explained’ or ’generated’], den dekompositionella formen [*decompositional mode*], som innebär ett identifierande av komponenterna – och även strukturen – hos något, samt den interpretativa formen [*interpretive mode*], som innebär en översättning av något inom en speciell ram [a particular framework]. (Beaney 2000, s. 97f)

Det går att finna exempel på alla tre formerna hos Uppsalaskolans filosofer. Vad gäller den tredje, interpretativa formen, så menar Beaney att det finns en speciell 1900-tals variant, nämligen den, där den översättningen sker till ett formaliserat språk. Uppsalafilosoferna gör dock inga översättningar av den typen. Men om vi uppfattar översättningen mer generellt med innebörden att med ord och omskrivningar försöka tydliggöra innehållet i något (ett begrepp, en tanke, ett påstående), så är detta en vanlig analysform inom Uppsalaskolan. I många fall övergår en sådan interpretativ beskrivning i en dekompositionell analys, dvs. där vi särskiljer olika komponenter.

En svårighet i den tidiga Uppsalaskolans skrifter är att man inte är helt tydlig med vad analysen gäller. Den tycks gälla olika saker. Även om Hägerström, som vi ska se nedan, kallar analysen just "begreppsanalys", så ges uppenbarligen "begrepp" en mycket vid innebörd. I *Das Prinzip der Wissenschaft* (1908) och i föreläsningarna (1908–09) som ligger till grund för *Botanisten och filosofen* (1910) finns formuleringar där ett begrepp beskrivs som en slags bestämning (till t.ex. ett objekt), men som är sådant att "det *inifrån sig självt* [min kurs.] bestämt skiljer sig från varje annat" (Hägerström 1957 s. 79).¹ Men 1909 talar han t.ex. om "vissa grundläggande begrepp sådana som kausalitetsregeln och de logiska principerna". I samma text hävdas att filosofin ska "undersöka just våra begreppsförutsättningar, de begrepp, hvarpå [...] all facketenskap vilar" (Hägerström 1980 s. 8f). Är det här begrepp i mer inskränkt mening det gäller eller är det grundläggande antaganden (jfr ovan "kausalitetsregeln") eller kanske föreställningar, som Hägerström talar om? Oftast är det fråga om att fastställa ett tankeinnehåll eller att klargöra en viss komponent i ett tankeinnehåll. Förutsättningen är här att tankeinnehållet inte är något individuellt, utan något opersonligt, något som generellt föreligger. Frågan är här: Vad är det vi (någon) tänker, när vi (någon) säger X? Men vad det är en analys gäller får därför behandlas från fall till fall.

Den regressiva analysen, där "starting-points" i form av principer, premisser eller orsaker används för förklaring, kan exemplifieras med Hägerströms (och andras) försök att ge en kausalförklaring till uppkomsten av vissa föreställningar. Den moraliska föreställningen är beskaffad på ett visst sätt på grund av att den uppkommit på visst sätt, menar man. Men man kan också uppfatta vissa Uppsalafilosofiska sätt att "rekonstruera" en filosofs lärobyggnad, som just en regressiv analys. I sin avhandling *Humes Erkenntnistheorie* (1906) anför Karl Hedvall följande resonemang:

Den riktiga *förståelsen* av en filosofs lära måste vara systematisk; i den mån det är möjligt, också då, när filosofen själv inte uppfyller kravet på ett systematiskt tänkande. Det är i så fall möjligt endast genom att man söker upp också det mer eller mindre medvetna tankeursprung ["Gedankengenesi"], som ligger bakom hans [filosofens] klart uttalade tankar och utgör deras grund [min övers.].²

¹Objekten till skillnad från begreppen blir något bestämt och skiljs ut från varandra genom sin placering i tid och rum och ej "inifrån" dem själva.

²I Hedvalls formulering: "Das rechte *Begreifen* der Lehre eines Philosophen muss systematisch sein; soweit dies möglich ist, auch da, wo der Philosoph selbst die Forderung systematischen Denkens nicht erfüllt. Es ist dies möglich nur durch ein Aufsuchen auch der mehr oder weniger bewussten Gedankengenesi, die hinter seinen eigenen klar ausgesprochenen Gedanken und ihnen zu Grunde liegt" (s. 12).

Hedvalls resonemang är intressant eftersom det visar hur Uppsalafilosoferna vill nalkas äldre filosofer och äldre filosofiska texter. Den analyserande filosofen har alltså till uppgift att gå utöver det som sägs i en text för att försöka utröna vad filosofen måste ha förutsatt eller vad han rimligen antagit, även om det inte uttalats. Enligt Hedvall (och senare Phalén) kan t.ex. motsägelser, som man finner hos en filosof, rent av förklaras genom att man visar upp förutsatta antaganden och påpekar felaktigheter i dessa. Anders Wedberg, som långt senare fick sin skolning just inom Uppsalafilosofin, använder också i sitt stora arbete *Filosofins historia* (I–III) en metod för rekonstruktion, som väl överensstämmer med Hedvalls resonemang.

5. TIDIG UPPSALAFILOSOFISK ANALYS

Vi kan inte ange någon tidpunkt för ett etablerande av Uppsalafilosofin. Dels måste man i så fall stipulera hur mycket av eller vilka delar av programmet som ska kunna beläggas, dels måste vi veta mer om rent historiska förhållanden. I sin utmärkta bok *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi 1860–1915* visar Carl-Göran Heidegren att det redan från omkring 1902 fanns en krets av yngre filosofer, som samlades kring Hägerström (s. 348). I denna grupp, som innehöll Hedvall och Meurling och senare också Adolf Phalén, kom de uppsalafilosofiska lärosatserna att utarbetas. Rimligen spelade den mer etablerade Hägerström här en ledande roll, men vi måste anta att teserna och ståndpunkterna utvecklades efterhand. Det är alltså inte något helt program, som t.ex. Wienkretsens manifest från 1929, som man enas om. Den första avhandlingen med väsentligt Uppsalafilosofiskt innehåll är, som redan nämnts, Karl Hedvalls avhandling om Humes kunskapsteori från 1906. Kanske kan vi inte hävda att det existerade ett mer samlat program förrän omkring 1910–1911, då Hägerström framlagt sin värdenihilistiska teori och Adolf Phalén påbörjat sitt författarskap.

Vilka var då de tidiga idéerna om den filosofiska analysen? I tidskriften *Psyche* recenserade Axel Hägerström år 1907 Kristian Birch-Reichenwald Aars bok *Gut und Böse. Zur Psychologie der Moralgefühle*. Recensionen är av betydelse för att den visar något av Hägerströms tidiga tankar om moraliska föreställningar, men också några av hans tidiga tankar om begreppsanalys. Han får anledning att komma in på frågan om analysen när han kommenterar Aars antagande att värdeomdömet är ett ”känslomdöme”. Vad menas med detta, frågar Hägerström. Det är oklart ”om han [Aars] menar ett omdöme om känslors förefintlighet hos den dömande eller andra eller om han menar omdöme bestämdt af känslor eller möjligen något tredje” (1907, s. 276). När vi diskuterar ett omdöme eller

överhuvud en psykisk akt (en tanke, föreställning, osv.) bör vi göra vissa distinktioner, menar Hägerström.

Hvarje omdöme har två olika sidor: en subjektiv och en objektiv. Det är å ena sidan en subjektiv akt. Å andra sidan har det ett visst innehåll. Något utsäges som förhållande sig på det eller det sättet. Så nu ock med de ifrågavarande "känslomdomömena". De kunna därför undersökas såväl ur subjektiv som objektiv synpunkt. Det sistnämnda behandlingssättet är af objektivt logisk natur, såtillvida som det gäller att försätta sig in i den föreliggande föreställningen och inifrån densamma genom uppmärksamhetens inriktning på dess objekt bestämma *hvad* som i detta är tänkt. Det gäller här en öfvergång från oklarhet till klarhet. Dock är det såtillvida en rent psykologisk undersökning, som man endast har till syfte att bestämna en gifven föreställnings karaktär, ej realiteten af dess objekt. Den subjektiva undersökningen åter är af mera direkt psykologiskt kynne. Man ställer sig här själf öfver föreställningen i och för bestämmande af de psykiska faktorer som ligga bakom och som konstituera dess tillvaro. Då de moraliska föreställningarna stå i nära förhållande till det sociala lifvet, har man särskildt att undersöka deras socialpsykologiska betingningar. (s. 276f)

Hägerström vill sålunda skilja mellan en (1) analys av *innehållet* i ett omdöme (en föreställning, psykisk akt), den "objektiva" undersökningen, där vi anger vad det är vi tänker eller menar och en (2) psykologisk analys, den "subjektiva" undersökningen, där vi bestämmer vilket *slag av psykisk akt* det är fråga om eller vilka psykiska akter som ingår i det omdöme vi vill analysera.³ För att kunna göra den psykologiska analysen (2) korrekt, måste man (3) undersöka hur den psykiska akten uppkommit, dess "socialpsykologiska betingningar".

Hägerström uppfattar i denna text begreppsanalys som detsamma som innehållsanalys (1). Han är dock noga med att hålla fram att båda formerna av analys, (1) och (2), ska gå hand i hand. (Också (3) behövs för att kunna fastställa (2).) Ja, för att få en "full inblick i det moraliska sättet att döma" är båda nödvändiga. De fullständiga och understödjer varandra, säger han. "Utan den objektivt logiska undersökningen [dvs. (1)] får man icke fullt grepp om just den föreställning, hvars psykiska faktorer skola bestämmas [dvs. (2)]." En uppfattning om vad slags akt eller komplex av akter det rör sig om kan också "leda på spåren, den som söker känna dess objekt [dvs. (1)]" (s. 277).

Även om de två analyserna understödjer varandra, så är Hägerström angelägen om att framhålla att de är två helt olika analyser. Metoderna

³I Aars resonemang om "känslomdomömet" ovan bör 'omdöme om känslors förefintlighet' uppfattas som ett svar på en analysfråga enligt (1), en innehållsanalys, medan ett 'omdöme bestämdt af känslor' måste vara ett svar på den psykologiska frågan i (2), skulle Hägerström säga.

är, som vi ska se, också helt skilda. Enligt Hägerström har Aars alltför starkt koncentrerat sig på den psykologiska analysen (2) och förleds därigenom till ett felaktigt svar på frågan om innehållsanalysen (1). Aars säger, att en föreställning om någons moraliska godhet eller ondska är en föreställning om att personens vilja hos bedömaren väcker lust eller olust. På grund av att Aars antar att både en föreställning om en vilja och en lust- eller olustupplevelse samtidigt föreligger, antar han att dessa också hör ihop i innehållet i föreställningen. Hägerström säger:

Man kan ifrågasätta, om icke denna förutsättning beror därpå, att han så starkt haft sin uppmärksamhet riktad på de subjektiva konstituenterna i den nämnda föreställningen [dvs. (2)], att han försummat att undersöka, *hvad* vi verkligen tänka [dvs. (1)], när vi tänka oss en vilja som moraliskt god eller ond. (s. 284f)

Den psykologiska analysen kan alltså hjälpa oss och ge oss ledtrådar när vi vill besvara frågan om vad vi föreställer oss eller vad vi tänker, men om man förenklar sambanden kan den lura oss till felaktiga svar på frågan om innehållet i föreställningen. Vi måste inse att det är två olika analyser det är fråga om.

Analysen (1) ska enligt det första citatet ovan innebära en övergång från oklarhet till klarhet. Vi ska på något sätt bli klara över vad vi egentligen tänker. En liknande formulering hittar vi i *Das Prinzip der Wissenschaft* (1908). Där säger Hägerström: ”Analysen såsom sådan är nämligen en övergång, men bara från oklarhet till klarhet.”⁴ Hägerström anvisar också hur vi ska gå tillväga. I det tidigare givna citatet sade han att det vid (1) ”gäller att försätta sig in i den föreliggande föreställningen och inifrån densamma genom uppmärksamhetens inriktning på dess objekt bestämma, *hvad* som i detta är tänkt”. Något avsnitt längre fram heter det att den ”moraliska föreställningens objektiva analys”, dvs. (1), är ”mera oberoende af socialpsykologiska undersökningar [dvs. (1) är mer oberoende av (3) än vad (2) är]. [...] Därför kan den blotta fördjupningen i sig själf leda på spåren, den som söker känna dess objekt”. Men han säger också: ”Å andra sidan är det också tydligt, att det erbjuder svårigheter att lefva sig in i ett föreställnings-sätt, hvars allmänna sociala betingningar man inte känner” (1907 s. 277). Innehållsanalysen, begreppsanalysen, innebär således att vi ska leva oss in i föreställningssättet, och när vi själva har föreställningen, kan vi med en slags kritisk blick göra klart för oss vad vi föreställer oss och formulera detta. Det är alltså fråga om ett slags ”intellektuell introspektion”.

Den psykologiska analysen (2) kräver dock en annan metodik. Hägerström tänker sig nog också här en möjlighet till introspektion, men

⁴”Die Analyse als solche ist nun zwar ein Übergang, aber nur von Unklarheit zu Klarheit” (1908b s. 15).

denna kan kompletteras med iakttagelser man kan göra av beteenden och olika reaktioner, som förbinds med den psykiska akten. Framför allt bestäms vilka psykiska akter, som ingår som komponenter i en viss föreställning, av hur föreställningen (eller denna typ av föreställningar) uppkommit och utvecklats. (2) måste stödjas på en empirisk genetisk analys (3). Också här klagar Hägerström på Aars tillvägagångssätt. Han säger:

Han [dvs. Aars] är väl mycket böjd att "aus der Tiefe des Bewusstseins" [dvs. "ur medvetandets djup"] konstruera fram förloppet. Då det här dock icke är fråga om en *begreppsanalys* [min kurs.] eller en strävan att vinna formell klarhet i redan förhandenvarande föreställningar [dvs. (1)] utan det gäller att bestämma det faktiska [dvs. (2)], så måste väl ock fakta läggas till grund. Men man saknar både en på iakttagelse fotad framställning af det moraliska medvetandets utveckling hos individer och ett hänsynstagande till samhällsmoralens historia, sådan som den framgår ur gifvet källmaterial [dvs. (3)]. Nu är det sant, att alla sammanfattande vyer öfver ett område af en så ofantlig vidd förutsätter en hypotetisk konstruktion, men det måste dock vara den *empiriska vetenskapens* [min kurs.] riktning att vinna induktiv bas för sina allmänna satser om fakta. (1908a, s. 90)

Vid den psykologiska analysen måste vi alltså åberopa empirisk vetenskap och stödja oss på "fakta", med vilket han rimligen menar observationer. Begreppsanalysen (1) kan dock utföras "aus der Tiefe des Bewusstseins" och ska resultera i en "formell klarhet". Även om begreppsanalysen involverar introspektion, som måste uppfattas som en slags empirisk undersökning, så är själva analysen något utöver detta, nämligen ett förnuftsmässigt reflekterande över (det empiriska) materialet, som utmynnar i själva slutsatsen. (1) karakteriseras också som en undersökning av "objektivt logisk natur".

Enligt Hägerström har Aars genom sin koncentration på "de subjektiva konstituenterna", dvs. analysen (2), misstolkat vad vi föreställer oss, dvs. analysen (1). Men när vi gör begrepps- eller innehållsanalyser kan vi, enligt Hägerström, förledas till misstag också på grund av (4) våra övertygelser om vad som existerar eller kan existera. Också andra teoretiska övertygelser kan här påverka. Vissa möjligheter till innehåll kan komma att uteslutas av detta skäl. Har man t.ex. en (filosofisk) uppfattning om vad värde inte kan vara, så utgår vi som analyserande från att vi i ett värdeomdöme inte heller föreställer oss något sådant (1907, s. 273f).

När Hägerström redogjorde för innehållsanalysen (1), betonade han att den är en undersökning som "endast har till syfte att bestämma en gifven föreställnings karaktär, ej realiteten af dess objekt". Innehållsanalysen innebär alltså inte någon prövning av innehållet. Den utmynnar i ett konstaterande att det och det föreställer vi oss. Men också (5) ställningstagandet eller prövningen är förstås en väsentlig undersökning, enligt

Hägerström. I *Till analysen af det empiriska själfmedvetandet* från 1910 kallar Hägerström en sådan prövning för en "filosofisk undersökning" [hans egen kurs.]. Här är det fråga om att "man pröfvar sakens egen ställning i verklighetens system" eller "pröfvar sådana åskådningars hållbarhet" (1910b, s. 3). Den filosofiska undersökningen, prövningen (5), är alltså något skilt från analyserna (1) och (2), och något som kan utföras först när dessa är gjorda. Som vi ser bl.a. av Hägerströms formuleringar om att pröva "sakens ställning i verklighetens system", så kommer övertygelser av slaget (4), dvs. ontologiska och teoretiska antaganden, att vara utgångspunkter för prövningen (5). För sådana föreställningar, som är omdömen i Hägerströms mening, innebär prövningen också ett konstaterande av sanning eller falskhet. För begrepp innebär "hållbarhet" åtminstone ett konstaterande av konsistens.

De två sätten att analysera, (1) innehållsanalysen och (2) den psykologiska analysen, ska enligt Hägerström stödja och belysa varandra. Hägerströms egna texter ger många exempel på hur han arbetar med dessa två, sida vid sida. (2) ska resultera i att vi får klart för oss vad slags psykisk akt eller vilka akter som föreligger. (2) kan stödjas av observationer av hur akten eller akter av detta slag uppkommit, dvs. (3), eller t.ex. av vilka rent kroppsliga reaktioner som åtföljer den. Men den kan också stödjas genom introspektion. I någon mening "känner" jag exempelvis att en känsla föreligger, ofta även genom rent fysiska yttringar.

När vi frågar oss vad en känsla är, hänvisar Hägerström till innehållet i akten. För känslans del kan hans svar mycket väl tänkas utgå från observationer av sådant vi kallar känslor och ett försök att generalisera och hitta en gemensam innehållskomponent. Hans svar är att känslans innehåll är subjektivt. Känslan definieras just som en akt med subjektivt innehåll, "en upplevelse af ett visst subjektivt tillstånd", t.ex. i "Kritiska punkter i värdepsykologien" (1910a, s. 20). Innebörden är att innehållet i känslan är sådant att det inte *kan* föreligga utanför själva upplevelsen, akten. Det kan inte existera självständigt, oberoende av akten. Ett omdöme, det slags föreställning som kan vara sann eller falsk, definierar han, också utifrån innehållet, som en föreställning om att något förhåller sig så eller så, att något är verkligt. I båda fallen är det alltså definitioner, där arten av akt och arten av innehåll knyts samman. Men därmed förklaras hur (1) och (2) kan knytas till varandra och komplettera varandra. Enligt Hägerström hör känslan empiriskt samman med vissa reaktioner. Om sådana reaktioner föreligger, har jag därför skäl att tro att en känsla också föreligger och därmed att innehållet måste vara av det subjektiva slaget. Men resonemanget kan också gå i motsatt riktning. (1) och (2) svarar mot en *intern* respektive en *extern* aspekt av samma psykiska akt. (Jfr hans uttrycksätt: "inifrån densamma" resp. "Man ställer sig själf öfver föreställningen".)

Hägerströms tidiga idé om analys och ”filosofisk undersökning” innefattar sålunda fem komponenter: (1) en innehållsanalys, (2) en psykologisk analys, (3) en analys av hur föreställningar (av visst slag) uppkommer, (4) en uppsättning teoretiska övertygelser (speciellt rörande ontologiska förhållanden), (5) en filosofisk prövning av ”sakens realitet”, ”hållbarhet”, sanning och konsistens.⁵ Syftet med ”analysdelen” är att erhålla ett svar på (1). Det är detta svar som sedan testas i (5). Analysen (1) kan alltså karakteriseras som *intern* i förhållande till föreställningen. Enligt Hägerström är (1) av ”objektivt logisk natur”. I Beaney’s terminologi är (1) i texten från 1907 rimligen en *interpretativ* analys. Senare (t.ex. 1910b, s. 1) talar Hägerström också om att analysen ska särskilja komponenter i innehållet, dvs. (1) uppfattas där som *dekompositionell*. (Ännu senare, när analysen även inkluderar språkliga entiteter, särskiljer vi satskomponenter, som kan motsvara komponenter i föreställningsinnehållet, som i sin tur kan motsvara komponenter i form av olika akter som föreligger i medvetandet.)

Den psykologiska analysen (2) ska klargöra vilken typ av akt det är fråga om. Om det är fråga om flera akter, som föreligger samtidigt och parallellt, som är förbundna med varandra eller som ingår i varandra, ska (2) innebära ett särskiljande av dessa komponenter. Vi har då en *dekompositionell* analys. (2) ska stödjas av ”fakta”, säger Hägerström. Förhållandet till akten är *externt*. En speciell typ av fakta erhålls genom socialpsykologisk kunskap om hur olika typer av akter, föreställningar, uppkommer. Dessa kan förklara uppkomsten av den aktuella föreställningen. I den mån detta steg (3), vars syfte alltså är att leda oss till (2) kan kallas en analys, är Beaney’s begrepp *regressiv* analys tillämpligt. (Beaney inkluderar explicit orsaker bland de utgångspunkter som söks.) (4) är en faktor, som kan förvilla, när vi gör innehållsanalysen (1). Som analyserande tenderar vi att anpassa innehållsanalysen efter våra filosofiska övertygelser. Vi måste vid (1) undvika att styras av (4), menar Hägerström. Däremot är (4) nödvändig, när vi i (5) ska utsätta innehållet i föreställningen för en prövning.

Analyserna (1) och (2) ska, som Hägerström säger, ”fullständiga och understödja hvarandra”. Låt oss i två (något förenklade) exempel se hur detta kan gå till. I ”Kritiska punkter i värdepsykologien” (1910) diskuterar han uppfattningen att värderingen (den psykiska akten) är en känsla. En sådan ståndpunkt kunde vara resultatet av en analys (2). Är denna ståndpunkt rimlig? När Hägerström vill pröva den, frågar han sig vad

⁵Redan hos Hedvall (1906 s. 52) finns en slags arbetsordning som motsvarar Hägerströms. Hedvall skiljer mellan tre uppgifter: en genetisk, som motsvarar (3), en analytisk, som motsvarar (1) och en objektiv, som motsvarar (5).

man kan veta om värderingens innehåll, dvs. analys (1). Han säger att det är vedertaget och nödvändigt att värderingen riktar sig mot något, mot ett objekt, och därmed måste detta objekt på något sätt vara närvarande i värderingen. Detta delsvår på (1) är Hägerström säker på. Något mer behöver han inte konstatera. ”Häraf följer, att om värderingen är en känsla, måste denna känsla ha det vid densamma föreställda objektet till sitt innehåll” (1910a, s. 20). Men genom att nu återropa definitionen av känsla, där innehållet ska vara helt subjektivt, ser vi att ingen plats kan lämnas åt något ”objektsmedvetande”. Den mycket spartanska analysen av innehållet (1) leder Hägerström att direkt förkasta detta förslag till (2). Den rätta analysen måste vara en annan. En känsla må ingå, men värderingen kan inte vara (endast) en känsla. Hans långa uppsats avslutas med slutsatsen att värderingen är *”en egendomlig förbindelse af en subjektiv position till objektet och en uppfattning af detsamma”* (s. 74, Hägerströms egen kurs.).

Strukturen av huvudargumentet i *”Om moraliska föreställningars sanning”* (1911) är den omvända, men också där verkar (1) och (2) tillsammans. (Texten återfinns t.ex. i Hägerström 1939, s. 53f.) Här är frågan vad vi föreställer oss i en moralisk föreställning, dvs. (1). Man kan anta att vi i denna tänker oss att något verkligen förhåller sig så eller så, t.ex. att något *är* gott, att något *är* plikt. Så tycks det vara. Men i stället för att genomföra en innehållsanalys (1) frågar sig Hägerström vad för slags psykiska akter som finns hos oss, när vi hävdar att något är gott eller plikt. Att en känsla föreligger, menar han, är uppenbart. Ta bort vår känslolinställning och hela tanken blir meningslös för oss, säger han. En känsla måste alltså på något sätt finnas med. Men när vi föreställer oss att något förhåller sig så eller så, så säger vår erfarenhet att vi kan ha en sådan föreställning alldeles oberoende av om någon känsla föreligger eller ej. Känslan kan alltså inte vid värderingen föreligga parallellt eller oberoende, utan måste tydligen på något sätt ingå i den akt som utgör värderingen. Men då kan värderingen inte vara ett omdöme, en föreställning att något förhåller sig så eller så. – Hägerströms resonemang kring (2) ger inte något svar på vad värderingens innehåll (1) är. Men det ska visa vad det *inte* är. Hur mycket vi än uppfattar oss ha sagt att något förhåller sig så eller så, så kan detta inte vara riktigt. Den moraliska föreställningen är därför varken sann eller falsk.

Hans avslutande ord i installationsföreläsningen (1911) om moralfilosofins uppgift kan mycket väl läsas som en uppmaning att göra just analyser av slagen (1) och (2):

Moralfilosofien såsom vetenskap är endast och allenast en vetenskap om de faktiska moraliska värderingarna i deras historiska växt, stödd på en psykologisk analys [dvs. (2)] och ledd av kritiskt filosofiskt inträngande i här verksamma idéer [dvs. (1)] (1939 s. 64f).

6. AVSLUTNING

Jag har här behandlat Uppsalaskolans tidiga idéer om analysen. Dessa kom senare att utvecklas vidare på olika sätt, bl.a. i förhållande till språkliga entiteter. Också andra än Hägerström bidrog med idéer om analysen och dess utformning. Adolf Phalén är den som starkast för fram tanken att begrepp och föreställningar (deras innehåll), såväl vardagliga som vetenskapliga, ofta innehåller motsägelser och därför vilseleder oss. Analysen ska avslöja dessa motsägelser. Men han tillägger ytterligare en uppgift: Filosofen ska också rena begreppen. Till detta återkommer jag i ett annat arbete.

LITTERATUR

- Baldwin, Th. 1998. "Analytical philosophy". I Craig, E (ed). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Beaney, M. 2000. "Conceptions of Analysis in Early Analytic Philosophy", *Acta Analytica*. Vol 15.
- Cassirer, E. 2005 [1939]. *Axel Hägerström*. Övers J. Jakobsson. Stockholm: Thales.
- Dummett, M. 1993. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hartnack, J. 1967. "Scandinavian Philosophy", i P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol 7. London: Collier Macmillan Publishers.
- Hedvall, K. 1906. *Humes Erkenntnistheorie*. Uppsala.
- Heidegren, C-G. 2004. *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi*. Göteborg: Daidalos.
- Hägerström, A. 1907, 1908a. "I moralpsykologiska frågor", *Psyche*.
- Hägerström, A. 1908b. *Das Prinzip der Wissenschaft*. Uppsala.
- Hägerström, A. 1910a. "Kritiska punkter i värdepsykologien". I *Festskrift tillägnad E.O. Burman*. Uppsala.
- Hägerström, A. 1910b. *Till analysen af det empiriska själfmedvetandet*. Uppsala.
- Hägerström, A. 1911. "Om moraliska föreställningars sanning", omtr. i H. Lagerlund (red), *Svensk filosofi från Rydelius till Hedenius*, s. 139–160. Stockholm: Thales 1999.
- Hägerström, A. 1939. *Socialfilosofiska uppsatser*. Stockholm: Bonniers.
- Hägerström, A. 1957. *Filosofi och vetenskap*. Stockholm: Ehlns.
- Hägerström, A. 1980 [1909]. "Filosofien som vetenskap" (Manuskriptet rekonstruerat av Thomas Mautner), *Filosofisk tidskrift*, nr 2.
- Oxenstierna, G. 1938. *Vad är Uppsalafilosofien?* Stockholm: Bonniers.
- Soames, S. 2005. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Vol 1. Princeton: Princeton University Press.

Henrik Lagerlund

Ett nygammalt kropp–själ-problem

1. ETT KROPP–SJÄL-PROBLEM

I den här artikeln vill jag lyfta fram en problemställning som jag anser inte har uppmärksammats tillräckligt. Jag kommer att karakterisera det som *ett* kropp–själ-problem åtminstone vad gäller medeltida och tidig-modern filosofi.¹ Problemet är hur man kombinerar finala och verkande orsaker. Hur kan man ge en enhetlig förklaring av å ena sidan den materiella världen som styrs av verkande orsaker och å andra sidan den mentala och gudomliga världen som styrs av finala orsaker? Det här problemet växer fram ur senmedeltida filosofi. Det dyker framför allt upp under 1300-talet då tänkare som William Ockham och Jean Buridan börjar flörta med en mekaniserad världsbild. De argumenterar för att allt som behövs för att förklara rörelse och förändring i naturen (vilket inkluderar djuren och den mänskliga kroppen) är verkande orsaker, och därför begränsar de finala orsaker till immateriella objekt som medvetanden, änglar och Gud. Från deras argumentation följer ett kropp–själ-problem, dvs. hur skall mänskligt handlande, fri vilja och moral (och Gud), som förklaras i termer av finala orsaker, inkorporeras i en värld som annars förklaras helt i termer av verkande orsaker. Det här problemet kan spåras från 1300-talet in i tidigmodern filosofi och utgör ett centralt problem för Descarte, Spinoza och Leibniz.

¹När filosofer diskuterar kropp–själ-problemets historia är det ofta oklart vad själva problemet egentligen är. Anledningen till det tror jag är att det helt enkelt inte finns ett kropp–själ-problem utan att det i stället finns flera. Ett av dessa är interaktionsproblemet, dvs. hur kan så skilda substanser som kropp och själ påverka varandra genom verkande orsaker. Ett annat problem är enhetsproblemet, dvs. hur substanser som kan existera separat kan bilda en essentiell enhet. Ett tredje problem är hur sinnesintryck eller idéer orsakade av sinnesintryck kan existera i medvetandet, vilket innebär att problemet är att förklara hur sådana idéer kan finnas i medvetandet oberoende av kroppen. Ett fjärde problem är det jag skall utstaka i denna artikel. Se Lagerlund (2007) för en diskussion av dessa problem. Se även Lagerlund (2004) för en diskussion av de två första problemen och se King (2007) för en diskussion av det tredje problemet.

Jag hävdade att problemet inte uppmärksammats tillräckligt och skall sanningen fram har jag knappt funnit någon diskussion av det överhuvudtaget. I en helt nyskriven artikel om Leibniz uppmärksammas problemet och Leibniz själv karakteriserar problemet som ett kroppsjäl-problem i *Monadologin*.² Det är rätt underligt att så lite skrivits om det eftersom det i mina ögon framstår som filosofins problem nummer ett efter den vetenskapliga revolutionen och mekaniseringen av naturen. I den här artikeln vill jag först kort lyfta fram diskussionen av final orsak hos Descartes, Spinozas och Leibniz texter. Där framträder framför allt två problem. Det första har att göra med på vilket sätt en final orsak överhuvudtaget kan vara en orsak, och det andra har att göra med huruvida det finns ett mål med, ett skäl för eller något gott i naturen placerat där av Gud i samband med skapelsen. Efter detta vänder jag mig till Ockhams och Buridans diskussion av final orsak och spårar samma uppsättning problem i deras skrifter. De är å ena sidan mycket negativt inställda till finala orsaker, men samtidigt är de också mycket noga med att behålla dem på något sätt. Givet denna ambivalenta inställning är de skyldiga oss en förklaring av hur de tänker sig att den finala orsaken skall inkorporeras i världen, men en sådan finner man inte i deras skrifter. De tvingas därför in i en position där världen är uppdelad i två sfärer eller riken, en nödvändigjord av verkande orsaker och en annan fri och styrd av finala orsaker. Det framstår således mycket klart att deras problem är exakt detsamma som de tidigmoderna filosofernas.

2. DESCARTES, SPINOZA OCH LEIBNIZ

I två brev till Prinsessan Elisabeth 1643 förklarar Descartes att hans filosofi är baserad på fyra enkla begrepp som man måste hålla isär och vilka det är ett kategorimisstag att blanda ihop.

Först och främst anser jag att det finns vissa primitiva begrepp i oss som är så att säga mönstren på basis av vilka vi formar alla våra andra begrepp. Det finns väldigt få sådana begrepp. Först är det de mest generella, sådana om vara, antal, varaktighet osv., som avser allt vi kan begreppsliggöra. Vi har sedan det som speciellt avser kroppar, vilket är begreppet om extension varav [begreppen] om form och rörelse följer. Vad gäller själen själv har vi [begreppet] tänkande som inkluderar intellektets perceptioner och viljans inklinationer. Sist har vi [begreppet] för kropp och själ tillsammans vilket är begreppet om deras enhet (union) varav själens kraft att röra kroppen och kroppens påverkan på själen följer, vilket orsakar perceptioner och passioner.

Jag anser härnäst att all mänsklig vetenskap består i att klart hålla isär dessa

²Bennett (2006).

begrepp och endast applicera vart och ett av dem på de saker de hör till. Om vi försöker lösa ett problem med hjälp av ett begrepp som inte hör till det, så kan vi inte annat än göra fel. På samma sätt gör vi fel om vi försöker förklara ett av dessa begrepp i termer av något annat, eftersom de är primitiva begrepp kan de endast förstås genom sig själva.³

Det finns alltså fyra grundläggande begrepp eller idéer, enligt Descartes. För det första (1) idéer som går att applicera på alla entiteter, sedan (2) det som gäller kroppar, vidare (3) det som gäller själar, och sist (4) det som avser enandet av kropp och själ. Lite senare i samma brev beskriver han att det stora problemet med aristotelisk och skolastisk fysik är att den inte håller isär dessa idéer. När skolastiska filosofer förklarar beteendet hos tunga kroppar genom att påstå att deras tyngd får dem att söka sig mot jordens centrum, så använder de idéer som faller under (3) eller (4) och applicerar dem på kroppar. De framställer vikt som en entitet utan utsträckning som på något sätt är sammankopplad med utsträckta ting. Denna entitet är en sorts kvasisubstans eller en liten själ. Det är detta som Descartes beskriver som en substantiell form.

Descartes sätt att beskriva skolastisk fysik är naturligtvis grovt förenklad, men det sätter fingret på problemet med final orsak. Genom att ge kroppar själslika egenskaper kan man tala om dem som sökande jordens centrum eller som om de har begär och strävar efter sin rätta plats. Om inget står i vägen så kommer de att söka den platsen precis som en själ söker det goda.⁴ Det här är ett kategorimisstag enligt Descartes och ett fundamentalt missförstånd av hur naturen fungerar. Det är helt tydligt givet hur han har indelat de primitiva begreppen eller idéerna i denna text att Descartes värld är i en fundamental bemärkelse dualistisk. Det är i beskrivningen av (4) som han har för avsikt att förklara hur tänkandet, vilket inkluderar viljans sökande efter det goda och sanningen (final orsak), och utsträckning (verkande orsak) är förenade. I sitt brev till Prinsessan Elisabeth skriver han att han hittills inte ägnat någon tid åt att diskutera detta. Det är genom sin brevväxling med Elisabeth som han börjar undersöka det problemet.

Jag skall inte ytterligare gå in på det här. I stället vill jag lyfta fram en passage från fjärde meditationen där Descartes erkänner att det kanske ändå finns ett mål med naturen, men eftersom vi aldrig kan ha kunskap om det målet så bör vi inte ägna tid åt att söka efter det inom fysiken.

³Se AT III, 665–666, för Descartes brev till Prinsessan Elisabeth, den 21 maj 1643 (min översättning från det franska originalet). Alla översättningar i denna artikel är mina egna.

⁴Se Aristoteles, *Fysiken*, II, 8, för Aristoteles försvar av final orsak i naturen.

När jag nu vet att min egen natur är svag och begränsad medan Guds natur är enorm, obegriplig och oändlig, så vet jag också att han är kapabel till ett oräkneligt antal saker vilkas orsak jag är okunnig om. Endast av den anledningen anser jag att det sedvanliga sökandet efter finala orsaker är helt meningslöst inom fysiken. Det är inte så lite övermod i att jag anser mig kunna undersöka Guds målsättning (AT VII, 55).

Eftersom vi inte kan ha kunskap om Guds intentioner, så bör vi helt enkelt sluta försöka nå kunskap om dem. Descartes lämnar Guds plats i naturen helt oförklarad eller snarare han knuffar bort Gud från naturen och ger honom på så sätt en mycket begränsad och transcendent roll. Det är inom etiken, som han inte utvecklade, han kommer tillbaka till Gud som det högsta goda och målet för den mänskliga viljan.⁵ Den här synen på Gud som den finala orsaken i naturen diskuteras av både Ockham och Buridan. Ockham uttrycker samma skepticism som Descartes vad gäller vår möjlighet att nå kunskap om Guds intentioner (se nedan).

En av 1600-talets skarpaste kritiker av final orsak var Spinoza – åtminstone om man skall tro den allmänt vedertagna uppfattningen om honom.⁶ I ett appendix till första boken av *Etiken* skriver han:

Det finns ingen anledning att vidare visa att naturen inte har något bestämt mål och att alla finala orsaker inte är någonting annat än blotta fantasiprodukter. ... Men jag skall ändå lägga till att denna doktrin om den finala orsaken vänder naturen upp och ned, eftersom den behandlar en effekt som om den är en orsak och vice versa. Återigen, den gör det som av naturen är före till efter, ... (*Ethica* I, appendix, *Spinoza opera* II, 80)

Han anser att idén om en final orsak vänder naturen upp och ned och sätter effekten före själva orsaken. Ett exempel som Spinoza använder sig av är en mans död genom en sten som faller från ett tak. Döden är den finala orsaken och stenen är den verkande orsaken. På detta sätt blir målet (döden), dvs. effekten, orsaken och stenen (orsaken) görs på så sätt till en effekt. Det är detta som han menar med att naturen vänds upp och ned. Spinozas exempel var välkänt under medeltiden och används av Thomas av Aquino, Ockham och Buridan.⁷ Problemet är alltså hur ett ändamål överhuvudtaget kan spela rollen som orsak.

Innan jag övergår till medeltiden skall jag kort nämna Leibniz. Trots den på ytan tydliga kritiken av finala orsaker i tidigmodern filosofi menar jag att de hela tiden finns närvarande för att förklara Gud, godhet,

⁵Se Rutherford (2003) och även Shapiro (2007).

⁶Se Bennett (1984), kapitel 9.

⁷Se Pasnau (2001).

medvetande etc. Betydelsen av finala orsaker blir mycket tydlig när vi tittar närmare på Leibniz skrifter. Ett viktigt motiv för honom att lyfta fram finala orsaker är att man endast då kan förklara varför naturlagarna är naturlagar.

Dessa naturlagar . . . kan inte enbart förklaras med hjälp av verkande orsaker eller materia. Jag har funnit att vi måste införa finala orsaker och att dessa orsaker inte är beroende av nödvändighetens princip . . . utan det kompatiblas princip, dvs. visdomens val.⁸

Grunden för naturlagarna måste alltså sökas i Guds val av dem och det är genom ändamålet med hans val som de har en tillräcklig grund. Guds intention, som Descartes avfärdade som betydelslös inom fysiken, måste alltså enligt Leibniz införas för att förklara varför dessa lagar är naturlagar.

Leibniz bygger på grund av detta in finala orsaker i hjärtat av sitt metafysiska system. Monadernas interna rörelse eller deras begär styrs av finala orsaker.

Handlingen hos den interna princip som är orsak till förändring eller övergången från en perception till en annan kallas begär (*appetition*). Det är sant att begäret inte alltid kan nå hela perceptionen mot vilken den strävar, men den når alltid delar av den och når nya perceptioner.⁹

Monaderna rör sig från en perception till en annan genom ett begär efter nya perceptioner. Begäret som förklarar monadens interna händelseförlopp kallas också dess vilja av Leibniz. Monadernas rörelse från en perception till en annan kan endast förklaras med hjälp av dess teleologiska struktur. Han förklarar att:

Begärens lagar [är] de finala orsakernas lagar om gott och ont.¹⁰

Trots monadernas inre teleologiska struktur ansluter sig Leibniz mycket tydligt till den vetenskapliga revolutionens så kallade mekanistiska program. I *Nouveaux Essais* skriver han:

Jag hänvisar allt det som händer i växters och djurs kroppar utom deras interna formation till mekanismer. . . . Jag anser inte att man skall hänvisa till själen när fenomen tillhörande växter och djur skall förklaras i detalj.¹¹

⁸Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, 11 (Die philosophische Schriften VI, 603).

⁹Leibniz, *Monadologie*, 15 (Die philosophische Schriften VI, 609).

¹⁰Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, 3 (Die philosophische Schriften VI, 599).

¹¹Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, 2.9.11 (Die philosophische Schriften V, 126).

Leibniz dualism är på många sätt mycket tydligare än den är hos någon av hans föregångare. Han uttrycker den på följande sätt i *Monadologin*:

Själar handlar utifrån lagarna för finala orsaker genom begär, mål och medel. Kroppar handlar enligt lagarna för verkande orsaker, eller för rörelse. Dessa två riken, dvs. de verkande och de finala orsakernas, är i ömsesidig harmoni.¹²

Den dualism som han uttrycker löses med hjälp av den berömda idén om en förutbestämd harmoni. Det som är intressant för mig och mina syften i denna artikel är att dualismen uttrycks explicit i termer av finala och verkande orsaker. Dualismen är sålunda mellan kropp och själ, nödvändighet och frihet, mekanik och något annat, eller mellan verkande och finala orsaker.¹³

3. OCKHAM OCH BURIDAN

Det finns en lång debatt om final orsak före Ockham och Buridan i medeltida filosofi där namn som Avicenna, Averroes och Thomas av Aquino bör lyftas fram men jag kommer inte att säga något om dem här. I stället kommer jag att gå direkt in på Ockhams syn på finala orsaker och sedan övergå till Buridans behandling av dem. I sin *Quodlibeta septem* är Ockham mycket tydlig i sin syn på finala orsaker.

För det första anser jag att final orsak är ingenting annat än att [något] älskas och begärs effektivt av en agent så att kärleken skapar effekten.¹⁴

Själva objektet för min kärlek är målet för mina handlingar. Dessa handlingar orsakas med verkande orsaker på grund av målet för handlingen. Den verkande orsaken är viljan, men den finala orsaken är objektet för min kärlek. Ockham avvisar bestämt all final orsak i naturen och inför en skarp distinktion mellan fria och naturliga agenter.

Någon som noga följer förnuftet skulle hävda att frågan ”Vilket skäl?” inte är tillämplig på naturliga agenter, eftersom han skulle säga att det inte är någon reell fråga att fråga efter skälet till eldens existens, utan i stället hävda att den endast är tillämplig på fria handlingar. . . . Jag hävdar att naturliga agenter går från vilande läge till handling (*in actum*) när ett hinder tas bort. Till exempel en eld är nu i närheten av ved och förut var den inte det. Men en fri agent börjar handla för att den riktar in sig på (*intendit*) ett mål.¹⁵

Det här är ett mycket intressant citat där Ockham explicit jämstäl-

¹²Leibniz, *Monadologie*, 79 (Die philosophische Schriften VI, 620).

¹³Se även Bennett (2006).

¹⁴Ockham, *Quodlibeta septem*, IV, q. 1 (OT IX, 293).

¹⁵Ibid. (OT IX, 299–300).

ler mål med skäl för handlingar. Det är meningslöst att fråga efter vad elden har för skäl när den brinner i veden. Det finns inget skäl. Den bara brinner eftersom det är vad elden gör, vilket betyder att man bara behöver verkande orsaker för att förklara vad elden gör när den brinner i veden. Veden och elden stod i rätt kausal relation för att det skulle börja brinna.

Målet hos en fri agent är det skäl på grund av vilket agenten gör det den gör. Jag har ett begär efter kaffe, vilket betyder att kaffet är skälet till min handling att gå till Tim Horton för att köpa kaffe. Den verkande orsaken till mitt gående är min vilja, men skälet för att gå till Tim Horton är mitt begär efter kaffet.

Vi kan redan här skymta den dualistiska strukturen i Ockhams sätt att tänka. Genom att kritisera finala orsaker i naturen och jämställa dem med skäl för handlingar så har han knuffat dem in i vårt medvetande eller vår intellektuella själ, eftersom endast människor, änglar och Gud kan handla på grundval av ett skäl och endast dessa så kallade fria agenter kan sätta mål för sina handlingar. Naturen och människan (åtminstone den rationella delen av människan) behandlas väldigt olika och frågan ställer sig genast hur vi kan förklara denna skillnad. Hur formar vi en enhetlig teori om världen som inkorporerar både naturen och människan (änglar och Gud)? Det är detta jag kallar ett kropp-själ-problem och det är lika uppenbart på 1300-talet som på 1600-talet.

Som jag redan har nämnt framstår två problem med finala orsaker tydligt på 1600-talet. Det första var explicit hos Descartes och Leibniz och hade att göra med huruvida det finns ett mål i naturen placerat där av Gud i samband med skapelsen. Ockham formulerar detta problem genom att fråga om varje verkande orsak också har en final orsak.

Jag hävdar att i enlighet med trons övertygelse har varje effekt en final orsak om man tar 'final orsak' på rätt sätt, men det är dock inte alltid så att en effekt har en final orsak distinkt från dess verkande orsak, eftersom samma sak ibland är både final och verkande orsak. Till exempel Gud som är en verkande orsak och ett mål med avseende på många effekter måste åtminstone med avseende på korrekt tänkande alltid vara en final orsak. . . . Jag hävdar att man inte kan bevisa varken från omdömen kända *per se* eller från erfarenhet att varje effekt har en final orsak som varken är distinkt eller inte från den verkande orsaken, eftersom det inte går att bevisa att varje effekt har en final orsak.¹⁶

Som framgår tydligt av detta citat så är Ockham skeptisk till huruvida vi kan veta om varje verkande orsak också har en final orsak. Detta är naturligtvis helt i linje med Ockhams skepticism till möjligheten att veta

¹⁶Ibid. (OT IX, 295).

någonting om Gud överhuvudtaget. Ockham framstår här som en föregångare till Descartes. Eftersom vi inte kan veta något om Guds intentioner så kan vi inte veta något om hans skäl till att skapa världen. Vi kan inte ens veta att han har ett skäl och därför kan vi inte heller veta att det finns ett mål i världen. Som vi kommer att se senare så förkastar Buridan helt och hållet detta sätt att tänka.

Det andra problemet med final orsak var det som vi ovan såg Spinoza lyfta fram, dvs. frågan om ett mål överhuvudtaget kan vara en orsak. Det finns också klart uttryckt hos Ockham.

Ibland är ett mål en orsak när det inte existerar, eftersom ett mål ibland begärs när det inte existerar. . . . Det är speciellt för en final orsak att den kan vara en orsak när den inte existerar. . . . Du kanske protesterar att det som inte existerar överhuvudtaget inte är en orsak. Jag svarar då att det är fel, men man måste lägga till att den inte existerar och är varken begärd eller älskad och då följer det att den inte är någon orsak.¹⁷

Det här är en mycket svårbegriplig passage men den avslöjar något mycket viktigt i Ockhams syn på final orsak så som den appliceras på människors handlingar. Han är uppenbarligen helt på det klara med den typ av kritik som vi har sett hos Spinoza, men han avfärdar helt framt kritiken. Ett mål som inte ens existerar kan ha en kausal påverkan på oss. Det är helt uppenbart att vi många gånger är motiverade att handla av saker eller situationer som ännu inte existerar eller som kanske aldrig kommer att existera.

Även om detta är helt klart med avseende på citatet ovan så är det andra saker som inte är fullt lika klara. Är objektet eller situationen som motiverar min handling intern eller extern, dvs. är det jag begär ett intentionalt objekt i mitt medvetande eller är det ett externt objekt utanför mitt medvetande. I det första fallet är det en idé eller ett mentalt objekt av något slag skapat av mig som påverkar mig kausalt. I det andra fallet är det ett externt objekt som påverkar mig. Trots att det andra alternativet har klara metafysiska problem som verkar främmande för Ockham har Robert Pasnau i en artikel hävdad att i andra texter är Ockham helt på det klara med att det är det andra fallet han föredrar.¹⁸ Enligt Spinoza är det ett upp och nedvänt sätt att beskriva situationen, men å andra sidan är det ju klart att objektet för min kärlek är mitt externt existerande barn och inte en idé om barnet. Vi människor verkar ha en tendens att sätta upp mål som reella mål för våra handlingar.

Detta resonemang för oss till slut till Buridan. Han är mycket känslig

¹⁷Ibid., (294).

¹⁸See Pasnau (2001), 314-5.

för det tänkande som Ockham ger uttryck för men i slutändan avfärdar han det. Låt oss börja med ett citat från Buridans kommentar av Aristoteles *Fysiken*.

Det verkar som om alla på grund av en naturlig impuls som om de vore determinerade av naturen accepterar att ett mål är orsaken till våra handlingar. Om du frågar en gammal gumma varför hon går till kyrkan eller till marknaden, så kommer hon att svara dig att hon gör det för att lyssna på mässonen eller för att köpa en själ. Om någon frågar er varför ni går på universitetet så svarar ni för att ni vill lära er någonting. Påståenden av det här slaget skall inte helt avfärdas...¹⁹

Buridan har helt rätt när han säger att vår tendens att förklara handling i termer av mål är nästan helt oemotståndlig. Det är något vi gör hela tiden. Trots att vi inte kan helt avfärda detta sätt att tänka så måste vi vara mycket försiktiga i vårt sätt att använda det, hävdar han. Mot bakgrund av vad Ockham har sagt och det problem vi redan nämnt om hur ett mål kan vara en orsak så omtolkar Buridan vårt begrepp om ett mål.

Därför måste man alltså ha klart för sig att precis som 'hälsa' kan förstås på många sätt och inte enbart på ett sätt ... så kan 'orsak' förstås på många sätt. Det gäller alla fyra olika typer av orsaker och det är speciellt sant om 'mål'. På ett sätt betyder 'mål' det genom vilket (*quo*) och på ett annat sätt betyder det för vilketets skull (*gratias cuius*), på det ena sättet är det utförandet och skapandet och på det andra det som utförs eller skapas, och som kommentatorn säger i bok II av *De caelo*, det ena kallas ett mål i den primära bemärkelsen och det andra kallas ett mål i en sekundär bemärkelse.²⁰

Målet för vilketets skull är ändamålet i dess primära bemärkelse eller för

¹⁹"Videtur mihi quod omnes instinctu naturali tamquam a natura determinati concedunt finem esse causam nostrarum operationum, ut sip etas a vetula propter quam causam vadit ad ecclesiam vel ad forum dicit tibi quod propter audire missam vel propter emere tunicam, et si queritur a te propter quam causam vadis ad scholas respondebis propter addiscere. Talia autem qua sic ab omnibus conceduntur non debent omnino negari quia ad oppositum probandum non posset aliquid probabilius et magis confessum adduci sicut dicit Aristoteles septio Ethicorum ideo non restat difficultas nisi videre quomodo illud quod nichil est fit causa eorum que sunt." (Jean Buridan, *Quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis*, II, q. 7, fol. xxxv^{ra-b}.)

²⁰"Propter hoc ergo notandum est quod sicut sanum dicitur multipliciter et non una intentione, aliter enim animal dicitur sanum aliter urina aliter cibus. Ita causa etiam in utroque quattuor generum cause dicitur multipliciter et nunc specialiter de fine. Finis enim dicitur alius quo alius gratia cuius, operationis vel generationis, alius rei operate vel genite et ut dicit commentator secundo Celi, alius dicitur finis prima intentione et alius secunda intentione." (Ibid., II, q. 7, fol. xxxv^{rb}.)

att uttrycka det annorlunda dessa är första intentioners mål eller för vilkets skull något utförs eller skapas. Mitt byggande av ett hus är målet i dess primära bemärkelse – jag bygger det för mig själv. Målet i sekundär bemärkelse är målet genom vilket något utförs eller skapas. Det är huset självt som är målet i denna bemärkelse – det som görs eller skapas. Det är genom utförandet eller skapandet av ett mål i den sekundära bemärkelsen som ett mål i den första bemärkelsen åstadkoms.²¹

Det är mål i den sekundära bemärkelsen som Buridan avvisar eftersom de skapas genom mål i den första bemärkelsen, vilket betyder att de är effekter och inte orsaker. Huset skapas för att jag bygger det för att bo i. Huset självt utövar ingen kausal påverkan på mig. Det är detta mål som Ockham talar om och som Spinoza inte tycker om. Buridan är överens med Spinoza eller snarare Spinoza är överens med Buridan.

Låt oss återgå till Buridans exempel ovan med den gamla damen och studenterna. När vi använder mål för att beskriva våra handlingar så måste vi enligt Buridan ombeskriva våra handlingar. När den gamla damen säger att hon går till kyrkan för att höra mässan så måste vi i stället beskriva hennes handlande i termer av hennes begär att höra mässan. Det samma gäller studenterna. De har ett begär efter lärdom och därför söker de sig till universitetet. Enligt Buridan är den finala orsaken vårt begär eller skäl för handlingen, dvs. orsaken är intern. Spinozas kritik av final orsak biter inte denna syn på final orsak.

Efter att han har klargjort begreppet final orsak så som det tillämpas på människors handlanden övergår Buridan i sin etik att begrunda tanken om en final orsak i naturen som är den moraliska ordningen eller det goda målet placerat där av Gud vid själva skapelsen.

En agent handlar fritt med avseende på den finala ordningens frihet om den handlar för sin egen skull (*suiipsius gratia principali intentione*) och som en slav om den handlar för någon annans skull. Gud är alltså ensam helt fri på detta sätt och i relation till Gud handlar vi alla som slavar, eftersom allt som existerar och handlar existerar och handlar för Guds skull, och därför bör vi vara Guds slavar. Varje externt ting Gud producerar och bevarar produceras och bevaras primärt för Guds egen skull eftersom allt existerande är finalt ordnat av Gud. Trots det sägs en agent handla fritt om den handlar för sin egen skull mer (*magis principaliter*) än för något annat mål som inte finalt innehåller det i enlighet med den naturliga kopplingen och ordningen av mål.²²

²¹See Pasnau (2001), 316, och Lagerlund (2002), 176.

²²”Libertate finalis ordinationis dicitur agens libere agere si agat suiipsius gratia principali intentione, et serviliter si gratia alterius. Unde sic solus deus agit simpliciter et omnino libere; omnia autem alia agentia in ordine ad ipsum deum agunt serviliter, quia omnia que sunt et agunt et sunt et agunt gratia ipsius dei;

Enligt Buridan finns det en naturlig ordning av mål i naturen placerade där av Gud i själva skapelsen. På så sätt kan man säga att regnet finns för träden och gräset finns för djuren som äter av det och djuren i sin tur finns för vår skull. Människor finns och gör vad de gör för Guds skull.

Trots att vi människor existerar för Guds skull så är vi trots allt fria om vi handlar för vår egen skull och för Guds skull. Dessa typer av handlingar är "varsamma handlingar, dygdiga handlingar" och de är "med avseende på den naturliga ordningen av mål". Å andra sidan beskrivs våra icke fria och slavhandlingar som "alla onda handlingar" och "i sådana handlingar så handlar intellektet och viljan inte för sin egen skull utan för de köttsliga passionernas skull i motsats till deras naturliga perfektioner"²³ Vi är slavar under våra passioner när vi agerar mot naturen och den finala ordningen.

Att handla i enlighet med den finala ordningen av mål för dess egen skull är att följa ens egen natur, och vi lever i överensstämmelse med vår natur om vi handlar i enlighet med de moraliska dygderna. Att handla på det sättet innebär att vi också förstår naturens struktur och finner vår egen plats i denna natur. Vi handlar i enlighet med den finala ordningen av mål när vi handlar efter vårt intellekt och vår förståelse av oss själva och den värld vi lever i. Det finns alltså en normativ aspekt av den här typen av frihet, dvs. det är som det bör vara när vi icke perfekta människor anpassar oss till det goda i naturen och gör oss mer lika Gud och till bättre människor. Men det är naturligtvis inte nödvändigtvis på detta sätt som det förhåller sig, eftersom de flesta människor inte handlar dygdigt och därför agerar de flesta av oss som slavar. På detta sätt avviker vi från naturen. Buridan lägger därför till en annan form av frihet till den ovan nämnda, nämligen en helt deskriptiv frihet som har med ansvar att göra som han kallar motsatsens frihet. Jag skall inte säga mer om det här eftersom jag skrivit om det tidigare.²⁴

Det är något av en paradox i Buridans tänkande att han på ett så klart sätt avfärdar förklaringar med hjälp av finala orsaker inom fysiken och handlingsfilosofin, men sedan gör helt om och grundar hela sin etik på ett begrepp om final orsak härlett från målet eller godheten som Gud

unde et nos debemus esse servi dei. Deus autem quicquid ad extra producit vel conservat ipse producit et conservat suiipsius gratia prima et principali intentione; omnia enim que sunt in ipsum deum finaliter ordinata sunt. Et tamen hoc non obstante agens particulare dicitur agere libere si agat suiipsius gratia magis principaliter quam gratia alicuius alterius finis particularis qui non contineat ipsum finaliter secundum naturalem finium connexionem et ordinem." (Jean Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristoteles ad Nicomachum*, X, q. 2, fol. ccv^{rb}.)

²³Ibid., fol. ccv^{va}.

²⁴Se Lagerlund (2002).

placerat i naturen vid skapelsen. Han låter som Leibniz när han i sin kommentar till *Etiken* skriver att ”ingenting är gott om det inte beror på finala orsaker” och för att betona att dygdiga handlingar är i överensstämmelse med målet i naturen skriver han att ”ingen dygd gör någonting benäget att sträva åt ett motsatt mål än det som naturen ordnat det, eftersom målet, speciellt det som naturen lagt ned, är det bästa skälet och eftersom naturen alltid gör det bästa av det möjliga”.²⁵

Självklart agerar ingenting i naturen för det godas skull annat är vi människor. Vargen som dödar lammet gör varken fel eller rätt – den gör bara vad den gör. Buridans etik är till stora delar stoisk (Seneca är den antika författare han hänvisar mest till). Vi människor är i en position genom vårt förnuft där vi kan förstå världen och vår plats i den. Det är ett liv i enlighet med denna position och målet i naturen som vi lever ett gott liv, men vi kan också avvika från den rätta vägen och leva ett liv i motsats till det goda.

4. SLUTSATS

I den här artikeln har jag försökt lyfta fram ett problem som jag menar framträder på 1300-talet med Ockham och Buridan. Inga medeltida tänkare före dem är så på det klara med att finala orsaker inte har något förklaringsvärde i fysiken, men samtidigt måste vi hänvisa till finala orsaker för att förklara handling (Ockham) och moral och godhet (Buridan). Det är vid den här tiden som världen delas upp i två sfärer eller riken för att använda Leibniz ordval – en mekanistisk beroende på verkande orsaker och en rationell och fri beroende på finala orsaker. Problemet med att förena dessa sfärer fortsätter och förtydligas i tidig modern filosofi bland annat genom den vetenskapliga revolutionen. Att ge en enhetlig förklaring till världen där både verkande och final orsak inkluderas blir den moderna filosofins problem. Det är detta kropp-själ-problem som vi bör titta närmare på.

LITTERATUR

Bennett, Jonathan. 2006. ”Leibniz’s Two Realms”, i D. Rutherford och J.A.

Cover (red.), *Leibniz: Nature and Freedom*, 135–155. Oxford: Oxford University Press.

Bennett, Jonathan. 1984. *A Study of Spinoza’s Ethics*. Indianapolis: Hackett.

Buridan, Jean. 1513. *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristoteles ad Nicomachum*. Paris.

²⁵Jean Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristoteles ad Nicomachum*, X, q. 2, fol. ccv^{vb}

- Buridan, Jean. 1509. *Questiones super octo Physicorum libros Aristotelis*. Paris.
- Descartes, René. 1995. *Oeuvres de Descartes*, red. C. Adam och P. Tannery. Paris: Vrin.
- King, Peter. 2007. "Why Isn't the Mind-Body Problem Medieval?", i H. Lagerlund (red.), *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, 187–206. Dordrecht: Springer.
- Lagerlund, Henrik. 2007. "Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul", i H. Lagerlund (red.), *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, 1–16. Dordrecht: Springer.
- Lagerlund, Henrik. 2004. "John Buridan and the Problem of Dualism in Early Fourteenth Century Philosophy", i *Journal of the History of Philosophy* 42:4, 369–387.
- Lagerlund, Henrik. 2002. "Buridan's Theory of Free Choice and Its Influence", i H. Lagerlund och M. Yrjönsuuri (red.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, 173–204. Dordrecht: Kluwer.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1978. *Die philosophischen Schriften I–VII*, red. C.I. Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Ockham, William. 1980. *Quodlibeta Septem*, red. J.C. Wey, i *Opera theologica IX*. St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University.
- Pasnau, Robert. 2001. "Intentionality and Final Causes", i D. Perler (red.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, 301–324. Leiden: Brill.
- Rutherford, Donald. 2003. "Descartes' Ethics", i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/descartes-ethics/>>.
- Shapiro, Lisa. 2007. *The Correspondence Between Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago: Chicago University Press.
- Spinoza, Baruch. 1925. *Spinoza Opera*, red. C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winthers Universitaetsbuchhandlung.

Lotta Knutsson

Evolutionsteorin, Gud och livets mening

1. BIOLOGIN OCH LIVETS MENING

Att biologiska förklaringar ofta är kontroversiella märks inte minst bland många genusteoretiker som helst inte vill kännas vid sådana. Ett annat exempel är de kristna människor som ifrågasätter evolutionsteorin därför att de tror att denna oundvikligen leder till ateism och livets meningslöshet. Eftersom dessa konsekvenser inte är önskvärda, måste de fakta som de bygger på vara felaktiga, tycks de resonera. Många troende vägrar alltså att acceptera biologiska fakta, samtidigt som många biologer kan vittna om hur de förlorat sin religiösa tro i takt med att deras kunskaper ökat. Men måste det vara så? Måste vetenskap och religion konkurrera om att leverera rätta svar på samma slags frågor? Leder verkligen evolutionsteorin oundvikligen till slutsatsen att Gud inte finns och att livet saknar högre mening? Jag vill i denna artikel visa att det inte alls behöver vara så: evolutionsteorin utgör ingalunda något hot vare sig mot Guds existens eller mot livets mening!

Förvisso är evolutionsteorin en utmaning för kristen tro. Lite förenklat kan man kanske säga att den dominerande uppfattningen om naturen innan *Om arternas uppkomst* publicerades 1859 och *Om människans härledning* 1871, var en välordnad värld, där allt har ett bestämt ändamål, ett syfte, sin bestämda plats i "tillvarons stora kedja", inte minst de olika arterna. Den enda förklaringen till ändamålsenligheten tycktes vara en gudomlig skapare. Sedan kommer Darwin och på ett revolutionerande sätt lyckas han förklara den ändamålsenlighet som åtminstone till synes finns i naturen, utan att anta en högre intelligens. Enligt Richard Dawkins blir det därmed för första gången möjligt att inta en genomtänkt ateistisk livshållning.

2. BIOLOGERNA OCH LIVETS MENING

När biologer resonerar om huruvida evolutionsteorin (ET) kan besvara frågan om livets mening, sker detta huvudsakligen enligt följande två linjer. Många menar att livet saknar mening enligt ET. Med "mening"

avser de ett högre, övergripande syfte eller ändamål, en tanke eller avsikt bakom skeendena. Andra pekar på det faktum att det hos varje organism finns ett "inre" syfte, nämligen en inneboende (omedveten) strävan till reproduktion, och att detta i så fall är livets mening. Det "liv" man här åsyftar är universum eller det biologiska livet inklusive människan. Självklart anser båda grupperna att det konkreta livet för den enskilda människan kan ha en mening i betydelsen värde: ett meningsfullt liv är här alltså detsamma som ett liv värt att leva.

Vad man egentligen menar, när man hävdar att livet enligt evolutions-teorin saknar högre mening, är dock lite oklart. Menar man att det inom ramen för ET inte existerar någon livets mening (att ET inte handlar om detta)? Eller är det så att ET inte ger "bevis" eller evidens för att livet har en mening, att ingenting enligt ET tyder på att livet har en mening? Eller vill man gå så långt som att hävda att ET "bevisar", ger evidens för, att livet saknar mening?

Frågan är dock om endast ET räcker för att dra dessa slutsatser om livets (brist på) mening? ET är en teori, den i särklass bäst underbyggda teorin, om livets uppkomst och utveckling på jorden. ET är dock inte en livsåskådning, utan måste kompletteras med icke vetenskapliga påståenden för att få livsåskådningsmässiga konsekvenser. (En som gör det är Edward O. Wilson, sociobiologins upphovsman, som menar att ET i kombination med en naturalistisk uppfattning leder till slutsatser som att det inte finns någon Gud, att allt är materia och att livet saknar högre mening.) ET handlar alltså lika lite om livets mening som Bibelns skapelseberättelse är en vetenskaplig teori!

3. EVOLUTIONSTEORIN OCH OLIKA BETYDELSER

AV LIVETS MENING

Vad menar vi då när vi talar om "livets mening"? Låt mig presentera fyra olika betydelser och resonera om huruvida ET gör livet meningslöst.

Ofta när vi talar om ett meningsfullt liv, menar vi detsamma som ett *värdefullt* liv. Vari värdet består kan vi förstås ha olika uppfattningar om. En menar att det är att vara lycklig, en annan att utträta något för mänskligheten. En religiös mening skulle här kunna vara att leva i gemenskap med Gud och den kristna församlingen. Det handlar alltså framför allt om hur man upplever livet, det värde eller den mening man själv tilldelar det. Det kan förstås också tänkas att livet har ett objektivt värde; kanske är det detta man menar när man använder begreppet människovärde eller, för den religiöse, livets helgd. Jag har svårt att tänka mig att ET skulle kunna bidra med något när det gäller livets mening i betydelsen värde, utom möjligen ge oss biologiska förklaringar till att livet upplevs som

värdefullt (eller inte). *Självklart kan livet i allra högsta grad ändå ha mening i betydelsen värde; ET är på intet sätt ett hot mot denna tanke.*

En annan vanlig tolkning av begreppet ”mening” är att det betyder *avsikt, syfte* eller *ändamål*. Här kan man tänka sig ett externt syfte, dvs. något som någon annan har satt upp, t.ex. Skaparen, men också ett internt, dvs. något jag själv sätter upp för mitt liv, t.ex. att en gång för alla besvara frågan om livets mening, en medveten strävan. Det finns också ett annat slags internt syfte fast av ett omedvetet slag, internt i den meningen att det finns *inom* organismen: en inneboende strävan att leva vidare och fortplanta sig.

Vad kan då ET bidra med när det gäller livets mening i betydelsen syfte? Något ändamål eller något avsiktligt är naturligtvis svårt att utläsa av ET. I själva verket tycks ET underminera den religiösa uppfattningen att det finns ett syfte eller en avsikt i universum. Å andra sidan kan man fråga sig om ET över huvud taget kan säga något om detta? Av det faktum att själva evolutionen saknar mening eller syfte, följer inte att livet gör det! När det gäller det jag kallat strävan ovan, dvs. det som den enskilda individen strävar mot, kan måhända ET ge förklaringar till varför vi strävar efter vissa mål och varför vissa av oss är mer målmedvetna än andra; men detta låter ändå som en långsökt förklaring till livets mening. Den som inte håller med utan ändå vill kräva ET på ett svar på frågan om livets mening skulle ju kunna säga att detta består i att föra våra gener vidare, men varför skulle just detta vara syftet med livet? *Inom ramen för ET ryms således ingen mening i betydelsen syfte, vilket inte innebär att ET är ett hot mot tanken på att livet har mening.*

Finns det då något samband mellan livets värde och dess syfte? Många resonerar ju som så att mitt liv har mening i betydelsen värde *eftersom* det har ett (högre) syfte. Men är det så självklart att man upplever ”från insidan” att ens liv är värdefullt därför att det ingår i en plan av något slag? I så fall lever ju försöksråttan i laboratoriet ett i allra högsta grad meningsfullt/värdefullt liv. Kanske är det i själva verket tvärtom: livet, såväl det biologiska livet i stort som mitt eget liv, är meningsfullt därför att det *inte* ingår i en högre plan eller liknande; livet har ett egenvärde! *Här skulle således ET kunna bidra till att göra livet mer meningsfullt.*

En tredje betydelse som begreppet ”mening” kan ha är *begriplighet*¹: det som har mening ska vara begripligt, det ska finnas ett sammanhang, utgöra en sammanhängande berättelse; det ska ”make sense”. Enligt ET är livet i hög grad begripligt; vi vet numera hur det uppstod, hur det utvecklats och alltjämt utvecklas. Å andra sidan kan man kanske hävda att livets begriplighet enligt ET, dvs. att livet uppstod av en slump och att

¹Jag använder här filosofen Björn Erikssons ordval (se litteraturtipsen).

det inte är på väg någonstans, knappast bidrar till livets mening. Många troende menar dock att det faktum att livet är begripligt pekar mot en högre Skapare, en Skapare som vill kommunicera något till oss. *Sammanfattningsvis kan man säga att ET nu lärt oss att "läsa Naturens bok" och att livet därmed tilldelats en mening, dvs. blivit begripligt.*

Många upplever livets och naturens storslagenhet som något meningsfullt, och *storslagenhet* är den fjärde och sista betydelsen av begreppet "mening" jag vill ta upp.² De berömda slutorden i *Om arternas uppkomst* handlar om just detta: "Det finns en storslagenhet i denna syn på hur livet [...] ursprungligen blåstes in i ett litet fåtal former, kanske i bara en enda; och hur det [...] ur en så enkel början utvecklats och utvecklas vidare mot otaliga former av den yttersta och underbaraste skönhet." Att denna känsla av storslagenhet och förundran kan gripa såväl ateisten som den troende vittnar följande två citat om, det första av Dawkins, det andra av den kristne biologen Stefan Edman: "Den darwinistiska teorin förklarar på ett koncist sätt, som ger teorin en kraftfull elegans, en viss poetisk skönhet och som till och med överträffar de mest fascinerande myterna om världens uppkomst" och "Att häpna och låta sig fascineras över en myra, ett grässtrå eller evolutionens mästerverk i våra ögon, leder tanken vidare till mer existentiella funderingar: Varifrån kommer denna skönhet och ordning? Hur är den möjlig? Hur började det hela – och har det trots allt en djupare mening?" *Dessa citat torde räcka för att konstatera att ET i alla fall inte utgör något hot mot att livet är meningsfullt i denna betydelse.*

4. SLUMPEN OCH LIVETS MENING

Många människor har hakat upp sig på begreppet "slumpmässighet" eftersom det är så de uppfattar evolutionen samt att evolutionsteorin i så fall skulle göra livet meningslöst. Detta är dock en missuppfattning av två skäl.

Till att börja med kan man konstatera att evolutionen inte är slumpmässig, åtminstone inte helt och hållet: "Naturligt urval är den icke slumpmässiga överlevnaden av slumpmässigt uppkomna små variationer, och varje livsform bygger därför förutsägbart på de egenskaper som närmast föregående livsformer hade", skriver Torbjörn Fagerström. Och Richard Dawkins beklagar sig (i *The Blind Watchmaker*) över "this eagerly believed myth that Darwinism is a theory of 'chance'".

Ett annat problem i sammanhanget är att "slump" och "slumpmässighet" kan betyda olika saker. Jag kommer här att ta upp några av dessa

²Denna tolkning av "livets mening" har jag hämtat från Björn Eriksson.

olika betydelser, och resonera om huruvida slumpen utgör något hot mot livets mening.

En vanlig betydelse är att slump innebära *utan avsikt, ändamål eller syfte*. Jag tror att det ofta är detta man menar när man säger att evolutionen är slumpmässig: det finns inget inbyggt syfte med det hela, ingen tanke bakom. Om man med ”mening” menar *syfte, ändamål och avsikt*, gör förstås slumpen att livet blir meningslöst; dock inte om man med ”mening” syftar på *värde, begriplighet* eller *storslagenhet*. Livet kan ju ändå vara såväl värdefullt som begripligt och storslaget!

En annan betydelse är *spontan, utan föregående orsak*. Universums uppkomst skulle kunna vara exempel på det (om man inte tror på Gud som första orsak). Evolutionen styrs dock i hög grad av orsak och verkan, så i denna mening är livet allt annat än slumpmässigt och följaktligen inte heller meningslöst för den som anser att slump och mening utesluter varandra.

Ett tredje sätt att använda begreppet ”slump” på är att det betyder *oförutsägbart eller osannolikt*. Jag tror att det är så det används inom kvantfysiken: elementarpartiklarnas rörelser är oförutsägbara, och man kan endast räkna med högre eller lägre grader av sannolikhet. Skulle slumpmässighet i denna bemärkelse minska sannolikheten för att det finns en Gud eller en högre mening? Knappast. För det första är evolutionen inte slumpmässig i denna betydelse. För det andra får livet kanske till och med ett högre värde om dess uppkomst är så osannolik, och många troende menar att just det osannolika i att vi finns pekar i riktning mot en övernaturlig Skapare. I betydelsen *syfte* blir inte heller livet meningslöst; Guds avsikt med skapelsen kan ju vara outgrundlig och hans/hennes vilja därmed oförutsägbar.

”Slump” används även på flera andra sätt. Jag ska nöja mig med att peka på ytterligare ett: *utan samband*. När man förklarar alla de till synes osannolika sammanträffanden som sker, t.ex. att man drömmer om en gammal barndomsvän och senare träffar denna person, med slumpen, är det väl detta man menar: det finns inget ”mystiskt” samband mellan dessa händelser. Att denna typ av slump skulle göra tillvaron meningslös, är det dock nog endast ”new age”-människor som tror.

Slutsats: *Endast om vi tolkar slump som ”utan syfte” och mening som ”syfte” blir svaret ett obetingat ja på frågan om ett accepterande av slumpen gör livet meningslöst!* Å andra sidan kan man förena tron på ett syfte i betydelsen *avsikt* med tron på frånvaron av ett syfte i betydelsen *funktion*. Man skulle t.ex. kunna tänka sig att Gud skapat universum och oss avsiktligt, utan att för den skull tilldela det eller oss en funktion. Dessutom utesluter inte det faktum att *enskilda biologiska förlopp* är slumpmässiga i betydelsen utan syfte, att *tillvaron som helhet* har ett övergripande syfte. Det kan förstås

också vara så att det som ter sig slumpmässigt för oss, ändå har ett högre syfte som vi inte kan förstå.

5. EVOLUTIONEN, GUD OCH LIVETS MENING

Hittills har jag argumenterat för att evolutionsteorin inte utgör något hinder för en tro på Gud eller en tillvarons högre mening. Förvisso finns det många som drar denna slutsats ur den vetenskapliga teorin. Men det finns också teologer som gör tvärtom, dvs. välkomnar ET som en (Guds) gåva som kan fördjupa gudstron och göra livet mer meningsfullt. En av dem är den katolske teologen John Haught. I bl.a. böckerna *God After Darwin* och *Deeper Than Darwin* utvecklar han sina tankar om att ET kan föra oss till en djupare förståelse av livet och av universum.

Haught liknar universum vid en bok som man kan läsa på olika sätt och tränga in i på allt djupare nivåer. Precis som vi kan läsa ett skönlitterärt verk genom att endast lyckas identifiera lösryckta ord, genom att förstå det yttre händelseförloppet eller genom att identifiera djupare liggande budskap och symboler, kan även livet och universum studeras på ett ytligt, ”bokstavligt” sätt eller genom att vi försöker upptäcka och avläsa det som universum djupast sett försöker förmedla till oss. De som stannar vid den ytliga läsarten är dels vetenskapliga scientister, av vilka framför allt Dawkins och filosofen Dennett nämns, dels religiösa kreationister och ID-anhängare. Båda grupperna gör, enligt Haught, samma misstag, dvs. de missar de djupare nivåerna, i sin tro att vetenskapen respektive religionen numera har alla svar.

Det ET uppenbarar för oss är att universum är en berättelse som ännu inte är färdigskriven, en berättelse full av hopp, en berättelse som gör olika tolkningar möjliga – eftersom vi ännu inte vet ”hur det går” eller vad allt betyder. Ännu kan vi bara ana fragment av en underliggande och djupare mening. Universum skrivs av en Gud som gillar bra historier och som verkar genom den pågående evolutionen. Världen skapas fortfarande, kosmos är en oavslutad process, ett ofullbordat drama.

6. OVISSHETEN OCH LIVETS MENING

En förklaring till många troendes motvilja mot och rädsla för biologiska förklaringar kan vara att de tror att ett ”gudlöst” samhälle är ett samhälle i fördärv, där våld, anarki och respektlöshet breder ut sig. En förklaring till många biologers skepsis gentemot religion kan vara att denna kommit att förknippas med ytlig bokstavstro, konventionell likriktning och pseudovetenskapliga design-teorier, eller kanske i vissa fall med en alltför naiv barnatro eller allmänt flum.

Båda dessa grupper har fel såtillvida att de tror att vissa fakta oundvikligen leder till vissa värdemässiga konsekvenser. De har också fel då de tror att religionen respektive vetenskapen kan ge fullständiga svar på livets alla frågor. Den religiösa kan inte förlita sig enbart på övernaturliga väsen och heliga skrifter. Den vetenskapliga forskaren måste bygga på åtminstone *ett* utomvetenskapligt påstående för att forma en heltäckande livsåskådning. *Endast* ET räcker alltså inte för att avskaffa Gud eller göra livet meningslöst. Det borde vara trösterikt för den religiösa, och mana till ödmjukhet hos forskaren.

Huruvida Gud finns eller inte kan vi aldrig veta, inte heller huruvida livet verkligen har någon högre mening. Dock är evolutionsteorin inte något hot mot dessa tankar, eftersom den inte har något att säga om saken!

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2004. *Döden, livet och verkligheten*. Stockholm: Thales.
- Bråkenhielm, Carl Reinhold och Fagerström, Torbjörn. 2005. *Gud & Darwin – känner de varandra?* Stockholm: Verbum.
- Darwin, Charles. 2005. *Om arternas uppkomst*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Dawkins, Richard. 1996. *Livets flod. En modern darwinists syn på utvecklingen*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Dawkins, Richard. 1998. *Unweaving the Rainbow. Science, Delusion and the Appetite for Wonder*. New York: Houghton Mifflin.
- Dawkins, Richard. 2006. *The Blind Watchmaker*. London: Penguin Books.
- Dennett, Daniel. 1995. *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*. London: Penguin Books.
- Edman, Stefan. 2006. *Förundran, tankar om vår stund på jorden*. Stockholm: Verbum.
- Fagerström, Torbjörn. 1995. *Den skapande evolutionen. Om vad evolutionsteorin innebär – och inte innebär*. Lund: Scandinavian University Press.
- Gould, Stephen Jay. 1981. *Alltsedan Darwin. Tankar kring evolutionen*. Stockholm: Alba.
- Gärdenfors, Peter. 2006. *Den meningssökande människan*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Haight, John F. 2003. *Deeper Than Darwin. The Prospect for Religion in the Age of Evolution*. Cambridge, Mass: Westview Press.
- Holmberg, Martin. 1994. *Narrative, Transcendence & Meaning. An Essay on the Question about the Meaning of Life*. *Studia Philosophiae Religiones* 16, Uppsala.
- Jonsson, Kjell. 1997. *Harmoni eller konflikt? Förhållandet vetenskap–religion*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Monod, Jacques. 1972. *Slump och nödvändighet. Om den moderna biologins naturfilosofi*. Stockholm: Aldus/Bonniers.
- Pinker, Steven. 2006. *Ett oskrivet blad och andra myter om människans natur*. Stockholm: Natur och Kultur.

Stenmark, Mikael. 2004. *How to Relate Science and Religion. A Multidimensional Model*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Uddenberg, Nils. 1993. *Ett djur bland andra? Biologin och människans uppfattning av sin plats i naturen*. Nora: Nya Doxa.

Uddenberg, Nils. 1998. *Arvsdygden. Biologisk utveckling och mänsklig gemenskap*. Stockholm: Natur och Kultur.

Wilson, Edward O. 1978. *On Human Nature*. Cambridge, Mass och London: Harvard University Press.

Jag har även använt mig av enkätsvaren i ett pågående forskningsprojekt vid Teologiska institutionen vid Uppsala universitet: *Biologi och livsåskådning*. Projektet leds av Carl Reinhold Bråkenhielm och Mikael Stenmark.

Jag har haft stor hjälp av kapitlet *Livets mening*, som ingår i ett bokmanus under arbete av Björn Eriksson vid Filosofiska institutionen vid Stockholms universitet.

I diskussioner kring logikens roll inom universitetsvärlden, eller akademien som det heter numera, har jag ofta stött på inlägg med följande ordalydelse:

Logiken skall inte bara vara en hjälpvetenskap till matematiken.

Sådana inlägg är intressanta av flera skäl och jag vill gärna kommentera några av de uttryck som används här. För enkelhetens skull låter vi P vara en tänkt person som uttalar ovanstående mening.

”inte bara”: Med dessa ord uttrycker P två saker; dels att logiken *är* en hjälpvetenskap till matematiken, dels att detta är en för snäv avgränsning av ämnet. Möjligen framgår det också att P anser att logikens roll som hjälpvetenskap till matematiken inte är särskilt väsentlig.

”skall”: Detta ord kan förstås i det här sammanhanget tolkas på ett flertal olika sätt. En tolkning är att uttalandet är av moralisk art. Det är moraliskt förkastligt att logiken bara är en hjälpvetenskap till matematiken. Det kanske orsakar onödigt lidande av något slag att det är så, eller strider mot någon moralisk norm. En annan tolkning är att uttalandet är juridiskt; lika lite som att man inte skall felparkera så skall logikern inte bara ägna sig åt en matematikens hjälpvetenskap. Det strider helt enkelt mot en eller annan förordning, kanske högskoleförordningen eller något liknande. En tredje, och kanske mer rimlig, tolkning är att uttalandet är av politisk art. P anser i så fall antingen att logikens varande bara en hjälpvetenskap åt matematiken inte går ihop med befintliga politiska riktlinjer eller rimmar dåligt med nuvarande politiska, kanske ekonomiska, styrmedel eller att logiken enligt Ps politiska ideologi borde ha en annan roll än att bara vara en hjälpvetenskap åt matematiken. P kanske anser att de resurser som ges logiken i nuvarande form är slöseri med skattemedel och kunde användas bättre.

”hjälpvetenskap”: Detta är ett något svårtolkat begrepp. I diskussioner kring matematikämnet sägs ibland, särskilt i samband med pedagogiska och didaktiska frågeställningar, att matematiken är en hjälpvetenskap till de empiriska vetenskaperna. I dagens svenska skola framställs ämnet

ofta på det sättet. Exempelvis ges matematikkurser ofta olika utformning i ekonomklasser jämfört med naturvetarklasser, även om kurserna egentligen, dvs. matematiskt, har samma innehåll. Man tänker sig då att matematiken ger den empiriska vetenskapen verktyg för att göra beräkningar eller för att testa hypoteser eller för att beskriva strukturer eller kanske klasser av strukturer. Möjligen kan man här säga att matematiken som hjälpvetenskap fyller två funktioner; dels att tillhandahålla metoder för att lösa problem, dels att tillhandahålla ett enhetligt och exakt språk i vilket naturfenomenen kan beskrivas.

Även andra vetenskapsområden kan i viss mån fungera som hjälpvetenskaper. Exempelvis är statistik i en rimlig mening hjälpvetenskap till områden som ekonomi eller biologi, ekonomi är en hjälpvetenskap till sociologi och statsvetenskap, medicin är en hjälpvetenskap till psykologi, psykologi är en hjälpvetenskap till sociologi etcetera. I själva verket är kanske de flesta vetenskaper hjälpvetenskaper till varandra.

Nu är det knappast begreppet hjälpvetenskap i denna vida mening som P avser. I annat fall vore uttalandet ointressant, även om blotta möjligheten att vara en hjälpvetenskap kräver ett substantiellt ämnesspecifikt innehåll. Så vad kan P egentligen mena med att logiken är en hjälpvetenskap?

"till matematiken": Från mitten av 1800-talet och fram till idag har logiken spelat en väsentlig roll både inom matematiken och som en matematikens vetenskapsfilosofi. Jag skall bara nämna tre exempel av flera på logikens inommatematiska funktion, ett äldre och två nyare, alla hämtade inom "ren" matematik snarare än från något gränsområde mellan matematik, lingvistik och datalogi. För den som inte är bevandrad i den logiska begreppsvärlden, är de begrepp av mer eller mindre teknisk natur som jag använder nedan lätta att finna förklaringar till via internet.

1. Cantors analys av oändlighetsbegreppet i kombination med Dedekinds, Freges, Cantors, Weierstrass och andras arbeten ledde redan i början av 1870-talet till två konkreta matematiska resultat. Vid en tidpunkt då det bara fanns ett fåtal kända exempel på transcendent tal i decimalform, varav Eulers konstant var det enda matematiskt intressanta, visade Cantor, utan att ge ett enda exempel, att praktiskt taget alla reella tal är transcendent. I samma veva visade han också, mot dåtidens övertygelse, att antalet punkter i ett rum inte är kopplat till rummets dimension. Exempelvis är den reella tallinjen liktalig med talplanet som är liktaligt med det tredimensionella rummet.

2. Freges formalisering av bevisbegreppet och introduktion av fullständiga härledningssystem har, tillsammans med resultat av Turing, Church, Gentzen och andra, lett till nya rent inommatematiska resultat i modern tid. Den 10 oktober 1996 bevisades Robbins gissning med vä-

sentligt stöd av ett interaktivt bevisverktyg och exempel på ny matematik som knappast hade uppnåtts utan hjälp av datoriserade härledningssystem blir allt fler. Bland annat används interaktiva bevis med framgång inom teorin för kvasigrupper och i geometrin.

3. 1963 bevisade Cohen att bl.a. kontinuumhypotesen och urvalsaxiomet inte kan bevisas i Zermelo-Fraenkels mängdteori. Den teknik som Cohen använde, och är upphovsman till, kallas på svengelska för ”forcing” och har utvecklats till ett verktyg som idag ligger till grund för ett avancerat studium av algebraiska strukturer.

Det är också lätt att ge exempel där logiken har gett, och fortfarande ger, insikter *om* matematik, snarare än *i* matematik, dvs. resultat av metamatematisk karaktär. Jag skall helt kort nämna tre sådana.

1. Freges och senare Hilberts, Gödels, Tarskis och andras analys av såväl syntax som semantik för formella språk gör det möjligt att behandla precisa frågeställningar kring t.ex. fullständighet, avgörbarhet, konsistens eller beviskomplexitet med rigorösa metoder. Konkreta exempel av äldre datum är Hilbert-Tarskis axiomatisering av geometrin, Löwenheim-Skolemresultat, Gödels ofullständighetssatser, Gentzens konsistensbevis för aritmetiken, Tarskis bevis för avgörbarhet hos teorierna för reellt respektive algebraiskt slutna kroppar och Turings bevis för att haltproblemet, eller stopproblemet, är oavgörbart. Denna lista kan förstås göras betydligt längre. Bland nyare resultat kan jag nämna Novikovs och Boones bevis för att ordproblemet för grupper är olösligt, Matiyasevichs lösning 1970 av Hilberts tionde problem, Morleys sats, också från 1970, och framväxten av stabilitetsteorin under senare år.

2. ”Reverse Mathematics” är ett område av logiken om tagit ordentlig fart under de senaste åren. Idén är att studera vilka axiom som är nödvändiga, snarare än tillräckliga, för att erhålla olika matematiska resultat. Studier inom området har helt nyligen lett till att man har kunnat visa att rent matematiska satser, exempelvis inom analys och topologi, är ekvivalenta med logiska principer, rörande t.ex. komprehension eller induktion, över svaga andra ordningens logiker. De första resultaten av den här karaktären kom egentligen redan under tidigt 1900-tal då man visade olika ekvivalenter till urvalsaxiomet, om man nu vill räkna urvalsaxiomet, eller någon av dess ekvivalenter, som en logisk princip.

3. Under de allra senaste åren har en allt större grupp logiker ägnat sig åt att försöka hitta i någon mening plausibla mängdteoretiska axiom för att avgöra, framför allt, kontinuumhypotesen. Det handlar då ofta om axiom som postulerar existensen av s.k. stora kardinaltal. Inom det här området finns en pågående filosofiskt intressant debatt i vilken såväl filosofer som matematiker deltar. Gödel ansåg under en period att kontinuet hade kardinalitet \aleph_2 , något som det idag finns flera seriösa argument för.

Om det nu är resultat av den här typen som P avser, anser P alltså att logiken borde syssla även med andra frågor än sådana liknande dessa. Vilka frågeområden är det då som P kan tänkas avse och som skulle få vågskålen att väga över för P till fördel för ett berättigande av ämnet? Jag kan tänka mig ett antal svar:

Logiken bör vara mer filosofisk: Förr var det vanligt att skilja *filosofisk* logik från *matematisk* eller *formell* logik. Vad informell logik skulle kunna vara, vet jag inte, men man skulle ju kunna tänka sig att exempelvis modallogik eller andra intensionala logiker skulle kunna räknas som filosofisk men icke-matematisk logik, dvs. till en del av logiken som inte utgjorde en hjälpvetenskap till matematiken. Problemet är bara att denna uppdelning knappast längre är möjlig att göra.

För det första har modallogiken idag påtagliga metamatematiska implikationer. Exempelvis kan Gödels ofullständighetsresultat och en intressant analys av partiell konservativitet, interpreterbarhet och andra begrepp som är relaterade till relativa konsistensbevis, med framgång analyseras i modallogiska termer. Nyckelresultatet här är Solovays aritmetiska fullständighetssats från 1976.

För det andra är de metoder som används idag för att analysera intensionala logiker ofta hämtade från matematiken. Exempelvis används p-morfismer, filtrationer och teorier för olika ordningar till och med i den mest elementära modellteorin för modala logiker.

Modallogiken har också funnit icke-triviala användningsområden inom datalogi, exempelvis när det gäller hård- och mjukvaruverifiering.

Bläddrar man i *Handbook of Philosophical Logic* upptäcker man snart att praktiskt taget varje annat förslag på filosofisk men icke-matematisk logik drabbas på samma sätt. Tidslogik, flervärd logik, svaga logiker av olika slag, språkfilosofiskt orienterade analyser av naturliga språk, kvantlogik och, naturligtvis inte minst, intuitionistisk logik, alla har de på ett eller annat sätt matematisk relevans och utnyttjar mer eller mindre avancerade matematiska metoder.

Dessutom är det tveklöst så att den del av logiken som skulle kunna benämnas matematisk, i allra högsta grad har filosofisk relevans; bevis-teori, modellteori, mängdteori, metalogik och rekursionsteori har alla sin grund i filosofiskt relevanta frågeställningar kring härledbarhet, sanning, begreppsbildning, teoribildning och problemlösning. Exempel inom dessa områden inom och kring matematikämnet har vi redan sett och det är inte svårt att bredda exempelsamlingen i filosofisk riktning.

Kort sagt förefaller det svårt att vare sig innehållsmässigt eller på metodologisk grund göra en vettig distinktion mellan filosofisk och icke-filosofisk logik.

Logiken bör vara mer språkorienterad: Ibland presenterar man logiken som

teorin för formella språk. Tanken kan då vara att logiken, genom att teoretisera kring syntax och semantik för formella språk, i första hand har språkfilosofisk relevans. Men inte heller här kan man slippa ifrån epitetet att vara en hjälpvetenskap till matematiken. Grammatiker och härledningssystem analyseras väsentligen i samma termer och resultat, exempelvis inom komplexitetsteori, omfattar såväl matematiska och andra teorier som grammatiker. Studiet av kvantifikatoruttryck i naturliga språk överlappar med studiet av extensioner till första ordningens logik och abstrakt modellteori och har metamatematiska implikationer och inget av dessa områden kan tveklöst inte göra stödområden för matematiken.

Logiken bör handla mer om vad som är korrekt tänkande: I logiken analyserar man begrepp som *korrekt slutledning*, *giltigt resonemang* osv. oavsett i vilket sammanhang slutledningen eller resonemanget förekommer. Att denna analys blir fruktbar kräver förstås att man har relevanta och effektiva analysverktyg, något som man hittade just under andra halvan av 1800-talet i och med att man, dvs. Frege, Hilbert och andra, insåg hur man kunde utnyttja matematiska metoder i analysen. En av Freges banbrytande insatser var att, förhoppningsvis en gång för alla, befria logiken, och matematiken också för den delen, från psykologism. Hur vi faktiskt resonerar i olika situationer och vilka intuitioner vi grundar våra resonamang i är inte en fråga för logiken och kanske inte heller för filosofin, utan är snarare en psykologisk eller sociologisk eller, för den delen, en kognitionsteoretisk eller medicinsk fråga, beroende på exakt vad man menar.

Att dessa ämnesområden gränsar till varandra är förstås en annan sak. Om man vill ligger logiken i så fall klart inom gränsområdet mellan filosofi, matematik, lingvistik och datalogi, med tillämpningar inom de flesta, kanske alla, vetenskapsområden och är då inte specifikt en hjälpvetenskap till just matematiken.

Sammanfattningsvis skulle jag vilja svara P att logiken idag inte i någon rimlig mening ”bara är en hjälpvetenskap till matematiken”. Lite beroende av vad man lägger in i de olika begreppen är det antingen så att logiken faktiskt utgör en hjälpvetenskap till matematiken och i så fall är detta inte så ”bara”, utan logiken utgör då som denna hjälpvetenskap ett mycket omfattande och påtagligt fruktbart vetenskapligt område, eller så är logiken inte alls en sådan hjälpvetenskap utan snarare en vetenskap som behandlar ett antal intressanta och filosofiskt relevanta frågor, ofta med matematiska metoder och ofta med relevans för matematik eller andra vetenskaper. Det senare är i så fall en beskrivning som logiken delar med ämnen som lingvistik eller kognitionsvetenskap eller datavetenskap. Logikens moderna historia vittnar om att ämnet har haft, och fortfarande har, hög relevans för matematikämnet, såväl inomve-

tenskapligt som vetenskapsfilosofiskt, liksom för vetenskapsfilosofin för formaliserbara vetenskaper i allmänhet.

Att logiken borde vara något annat än detta, kan man naturligtvis anse och jag har full förståelse för den som har, om inte i första hand moraliska, så i alla fall politiska invändningar mot att vi satsar skattemedel på logik. Men den diskussionen måste i så fall föras med ett betydligt bredare perspektiv och kanske rentav omfatta hela akademien.

Thorsten Johansson

En kritisk granskning av Sören Stenlunds filosofi

1. BEVISTEORI OCH FILOSOFI

Sören Stenlund började sin filosofiska bana som logiker och doktorerade på en avhandling om bevisteori 1972. 1980 publicerade han boken *Det osägbara*. Där undersökte han inte bara som tidigare idéer inom logik utan diskuterade filosofi i sin helhet. Stenlund gick i boken till hårt angrepp mot analytisk filosofi, men menade också att Ludwig Wittgenstein inte var en analytisk filosof, samt framställde sig själv som en icke-analytisk filosof. Det har han fortsatt att hävda efter *Det osägbara*, men trots det så är det få som vet vad hans filosofiska idéer går ut på. Vi skall därför granska några punkter i hans filosofi och fråga oss vilka idéer han har, samt granska frågan om han lämnat den analytiska filosofin eller se om han inte fortfarande är en analytisk filosof. Vi skall inte göra en fullständig genomgång av Stenlunds filosofi, men ta fasta på några centrala frågor som ger en övergripande bild av Stenlunds uppfattning om och inställning till filosofi.¹

Det som ledde över Stenlund från de rena logikstudierna till de mer traditionella filosofiska frågorna var ett problem som tog avstamp i bevisteorin. Det gällde frågan om vad det är som gör att ett bevis bevisar. Antag att man i en formaliserad teori har bevisat satsen P med beviset A. Vad är det då som gör att A är ett bevis? Vi kan besvara det genom att ställa upp en metateori, där B är ett bevis för att A är ett bevis. Men då återkommer ändå frågan. Vad är det som gör att B är ett bevis för att A är ett bevis? Det kan besvaras med en meta-metateori. Vi kan där ställa upp ett bevis C som bevisar att B bevisar att A är ett bevis (för P). Det hela leder då till en infinit hierarki. Detta menade Stenlund var problematiskt eftersom det inte finns något sätt att "ta sig in" i hierarkin. Lösningen tyckte han sig finna med hjälp av Russells förord till Wittgensteins *Tractatus*. Russell diskuterar där hur uttryck får mening och menade att Wittgensteins idéer ledde till en infinit hierarki som inte klarar av att ge

¹Denna uppsats var avsedd som bidrag till en festskrift till Sören Stenlund, men den refuserades av festskriftskommittén.

den första förklaringen av hur meningsbildande går till. Stenlund såg en parallell i det till sin fråga om bevis, men menade till skillnad från Russell att Wittgenstein hade besvarat frågan genom distinktionen säga/visa. Anledningen till att vi kan veta att bevis bevisar och att uttryck kan ha mening, är då att det är något som visas av uttrycket. Det innebär att det inte är en teoretisk förklaring eller definition som ligger till grund för att bevis bevisar eller att uttryck är meningsfulla.

Man kan här fråga varför Stenlund hänvisar till *Tractatus* för att komma fram till denna lösning. Stenlund hävdar, utan källhänvisning, att hierarkin skulle ha varit ett centralt problem hos både Frege och Wittgenstein (Stenlund 1990:58–9 och Stenlund 2000:li). Men varken hos Frege eller i *Tractatus* är detta ett dominerande problem och än mindre någon sorts utgångspunkt för deras filosofiska utredningar. Stenlunds diskussion om denna hierarki tycks komma helt från Russells analytiska läsning av *Tractatus*. Denna hierarki är dock helt central för Stenlunds vidare filosofiska idéer. Ur detta går han vidare till den senare Wittgenstein och tar där fasta på Wittgensteins kritik av teoretiska förklaringar. Om en teoretisk förklaring inte kan ge grunden för bevis och mening så blir alternativet för honom att förståelsen kommer från den konkreta praxis som förekommer vid hanterandet av de formella uttrycken. Detta är väsentligt för hela Stenlunds filosofiska grundhållning och den menade han sig finna i den senare Wittgensteins anti-teoretiska idéer. Det är ur detta som han senare kritiserar andra idéer inom filosofi som baserar sina lösningar på en teori.

Stenlunds utgångspunkt i kritiken av filosofiska teorier har dock en speciell infallsvinkel. Problemet med hierarkier beträffande bevis och mening gäller hur det *går till* att förstå ett bevis, att förstå ett uttrycks mening (vilket också uttrycks av ett bevis). Frågan här är om inte Stenlund gör sig skyldig till en glidning. Vi kan jämföra med Platons välkända svar på frågan om vad kunskap är. Enligt honom är kunskap ett påstående som är sant, som någon tror på och som vederbörande har goda skäl att tro på. Detta svar skall skiljas från frågan om hur man skaffar sig kunskap. Det kan gå till på olika sätt. Man kan läsa i en bok att Eiffeltornet är 300 m högt, lära sig det i skolan, i en broschyr, genom att se på ett TV-program etc. Dessa olika sätt att tillägna sig kunskap är den genetiska frågan, den som empiriskt säger hur det går till att få denna kunskap, vad ursprunget till den är. Men vi har dessutom en filosofisk, begreppslig sida av detta kunskapsbildande. Den som besvarar frågan om vad som krävs för att man skall kunna bilda sig kunskap på sådana olika sätt.

Frågan här är då vad det är för problem som Stenlund avser att lösa. Han frågar inte efter vad ett bevis är, utan hur vi förstår det. Men är det en begreppslig fråga om vad som gör att vi kan veta att ett bevis bevisar,

eller är det den empiriska frågan om hur vi brukar göra när vi förstår ett bevis? Det är inte helt klart att Stenlund förstår problemet med att veta vad det är som gör att ett bevis bevisar som en begreplig fråga. Det kan likaväl vara en empirisk eftersom det förefaller som att problemet med att vi inte kan ”ta oss in” i en oändlig hierarki, hos Stenlund tycks baseras på den empiriska aspekten av det hela.

2. ANDRAS SJÄLSLIV

Vi kan se närmare på några andra frågor där Stenlunds intresse för problemet bygger på ett intresse för den genetiska frågan om hur ett filosofiskt problem skall förstås. Filosofiska problem skall enligt Stenlund vara skenproblem. Det är en idé som skall vara hämtad från den senare Wittgenstein. Men frågan är om Stenlund med det menar detsamma som Wittgenstein.

Stenlund börjar en filosofisk undersökning med att ställa upp ett problem så att ett vardagligt oproblematiskt förhållningssätt ställs mot en teoretisk beskrivning av det. Det leder till att man skall kunna visa på det felaktiga i problemet på samma sätt som att det inte går att teoretiskt förklara bevisbegreppet eller hur uttryck får mening. Men kan man göra om problemet till ett teoretiskt problem så kan man också avproblematisera frågan. Strategin bygger alltså på att problemet beskrivs som ett teoretiskt problem. Det skall göra frågan rent begreppslig, befriad från empiriska, men också existentiella eller etiska frågor, eftersom filosofiska problem enligt analytisk filosofi är rent begreppsliga frågor. De innehåller, menar man (logiska positivisterna) och Stenlund, ingen existentiell eller etisk komponent. Skulle en existentiell fråga på något sätt bli aktuell beträffande problemet, så ligger det utanför den filosofiska ramen. Problemet beskrivet teoretiskt blir då, enligt Stenlund, en ren *beskrivning* av frågan, eftersom beskrivningen skall framställa frågan rent *begreppsligt*. Det skall också vara det, enligt Stenlund, som Wittgenstein menar när han säger att de filosofiska problemen skall beskrivas och inte förklaras (vilket i stället borde innebära att Wittgenstein då *är* en analytisk filosof). Men den teoretiska formuleringen eller renodlingen av frågan är då sådan att det är något man inte kan *tro* gälla. Man kan t.ex. inte på allvar tro att andra människor inte har ett medvetande (Stenlund 1999:11). När man renodlar det filosofiska problemet om kunskap om andras själsliv till en ren beskrivning, så visar den då, enligt Stenlund, att frågan bara är ett skenproblem eftersom man inte kan tro på den. Problemet blir då bara en intellektualiserad fråga. Därför finns det egentligen inga filosofiska problem, de är bara skenproblem. Filosofiska problem behöver därför inte heller lösas, de är bara missförstånd. Det enda som en filosof då har

att göra är att visa hur man kom fram till detta skenproblem, att kartlägga vägen fram till idén, att visa hur det *gått till* att någon kunnat tro att detta var ett problem. Problemet självt behöver dock inte undersökas. Anledningen till att någon kunnat tro att en fråga var ett problem blir därför också en psykologisk fråga. Man har trott att en fråga var ett problem därför att man *fascinerats* av en intressant eller speciell teoretisk beskrivning av frågan och inte märkt att idén som den innebär bygger på ett missförstånd (Stenlund 1999:12 och 15). När man så visat på det begreppsliga missförståndet så upplöses frågan, därför att det inte finns något annat, eller något mer, i frågan än en begreppslik sida. Och detta begreppsliga utgörs av en ouppklarad oreda som försvinner i den filosofiska analysen. Strategin är alltså att först ställa en icke-teoretisk beskrivning mot den teoretiska. Därefter säga att man inte kan tro på den teoretiska beskrivningen och med det förklara frågan vara ett missförstånd.

Stenlunds filosofiska strategi kommer då från problemet med bevisbegreppet. En teoretisk beskrivning av bevisbegreppet kan inte ge en genetisk förståelse av det. Detsamma gäller andra filosofiska problem. Dem kan man inte komma att tro på utifrån en *teoretisk* beskrivning av dem. Problemet kan inte starta utifrån en teoretisk grund, och därför måste vägen fram till problemet, den genetiska gången, vara en annan än över en teori. Och därför slutar förklaringen av vad som gör något till ett filosofiskt problem, enligt Stenlund, i en psykologisk spekulering om fascination.

Enligt Stenlund så blir alltså något ett problem därför att det uppfattas på ett teoretiskt i stället för på ett icke-teoretiskt sätt. Och om vi bara inser det och släpper fascinationen för den teoretiska framställningen så försvinner, upplöses problemet. Det skulle innebära att i vanliga fall så finns det inte någon annan grund för filosofiska frågor än en psykologisk reaktion. Det skall också enligt Stenlund innebära att då är frågorna bara tomt intellektualiserade skenproblem. De enda problem som i stället, enligt Stenlund, är genuina filosofiska problem är de som man blir gripen av, *utan* att detta beror på att man fascinerats av en teoretisk beskrivning av problemet. Men att på detta sätt bli fångad av ett problem bygger även det på en psykologisk reaktion på frågan och inte att det finns något utöver det psykologiska som gör problemet till ett äkta filosofiskt problem.

3. FILOSOFISKA PROBLEM

Ovanstående sätt att se på filosofi skall enligt Stenlund vara det Wittgenstein menar med att filosofiska problem är skenproblem. Men det kan knappast vara riktigt. Stenlund börjar sina utredningar med utgångspunkten att problemet är ett skenproblem och skall visa enligt sin mall

varför det är det. Wittgenstein däremot har ingen bestämd uppfattning i förväg om vad det är som är fel i ett problem. Han börjar inte undersökningen med att mena sig veta vad som är felet och därefter visa upp det. I boken *Language and Philosophical Problems* menar Stenlund t.ex. att maskiner inte kan tänka (Stenlund 1990: Kap. 1) och den utredning han ägnar åt frågan i boken bygger på att han redan vet det *innan* undersökningen börjar. Och sedan skall han bara visa på varför detta skenproblem uppstår, det vill säga, visa genetiskt, inte begreppsligt, hur problemet uppstår. Wittgenstein gör tvärtom, han börjar med att vända och vrida på problemet på alla möjliga sätt för att hitta en ingång i det, och därefter arbeta sig igenom problemet för att komma till *klarhet* med det. Han har därför ingen förutbestämd uppfattning om vad det är som är felet med frågan och han ställer inte upp en psykologisk eller genetisk teori som förklaring till varför frågan skulle vara ett filosofiskt problem. Wittgenstein utgår i stället från att problemet är ett *begreppsligt* problem. Att han beskriver det som ett skenproblem beror på att han menar att ett klarläggande av frågan visar att vi hamnat i felaktiga föreställningar på grund av en begreppsförvirring, och inte förstått hur saken ligger till utan denna begreppsförvirring. Men att det också är något man kan komma till rätta med genom filosofiska undersökningar. De filosofiska problemen är därför inga psykologiska reaktioner (en begreppsförvirring är ingen personlig förvirring) och de baserar sig inte på att vi inte kan starta en förståelse utifrån en teoretisk beskrivning. En begreppslig oklarhet kan ju se ut hur som helst och den behöver inte, som Stenlund ställer upp det enligt den logiska positivismen, vara regimenterad till välbildade, men så att säga, felaktiga teoretiska förklaringar. De *genuina* problemen är dessutom för Wittgenstein etiska problem och dessa kan inte redas ut genom begreppsanalyser, utan är något som innefattar ett etiskt ställningstagande som inte har något facit.

Stenlund håller sig därmed till, kan man säga, den analytiska filosofins sätt att se på filosofiska problem. Ett filosofiskt problem skall där vara en teoretiskt välbildad beskrivning av en begreppslig fråga. Felet med det är bara, enligt Stenlund, att det bildar skenproblem. Men det finns för honom inget annat sätt att ställa upp problemen på. De skall rymmas inom den ramen, men underkänns sedan som inte varandes genuina problem.

Ett annat förhållningssätt till filosofi än Stenlunds kan annars vara att se på t.ex. frågan om andras själsliv som en bredare fråga än bara en rent begreppslig sådan. Vi har till vardags erfarenhet av att umgås och kommunicera med andra människor på ett oproblematiskt sätt. Ibland händer det dock att vi missförstår varandra och upptäcker att vi inte alls förstår den andre. Ur sådana erfarenheter kan frågor om solipsism och

möjligheten att ha kontakt med varandra växa. När man börjar undersöka dessa frågor och problem visar de sig mycket svåra att besvara. Vi kan då hamna i Augustinus situation när han frågade sig vad tiden är. Om ingen frågar mig så vet jag, men om någon frågar mig vad tid är, så vet jag det inte. Vi kommer då i en situation där vi tycks veta men ändå inte veta vad något av det mest bekanta och välkända är. Detsamma gäller frågan om andras medvetande. Om vi inte kan svara på hur jag vet att andra människor har ett medvetande men ändå till vardags vet det och lever oproblemiskt med det, så uppstår frågan om vad jag överhuvudtaget vet om det mest välkända i mitt liv. Sådana frågor innefattar såväl kunskapsteoretiska som etiska och existentiella frågor. Och det är problemställningar som sträcker sig utöver välbildade teoretiska förklaringar av ett problem. Frågeställningen är inte ens avhängig av att man gör en teoretisk framställning av problemet, eftersom det kan uppstå ur och ta sig i uttryck på helt andra sätt än i teoretisk form.

4. REGELFÖLJANDE

Vi kan också se på frågan om regelföljande för att se att även här så håller sig Stenlund inom den analytiska filosofins ramar för att förstå frågan. Han utgår även här från genetiska resonemang för att förklara frågeställningen. I uppsatsen ”Om det osägbara i Wittgensteins filosofi” förklarar Stenlund regelföljande som en praxis (Stenlund 2000:LXXI). Stenlund ställer här upp diskussionen om regelföljande inom ramen för ett praktiskt kunnande och en teoretisk definition. Regler skall då förstås som något som vi inte följer genom att *tillämpa* en teoretisk formulering av regeln. Regler skall i stället vara något som vi följer genom ett praktiskt kunnande. Anledningen till det är att även regler är något som vi, enligt Stenlund, inte förstår genom teoretiska definitioner utan enbart genom ett vardagligt hanterande av dem. Det är alltså den genetiska frågan som också här ligger bakom denna uppfattning. Men här ser vi dessutom att Stenlund håller sig helt inom den analytiska ramen. Han inte bara går med på uppdelningen i teoretisk och praktisk kunskap som förutsättning för analysen av regelproblematiken, han besvarar också frågan om regelföljande som en fråga om att regler *styr* vårt handlande. Det enda som skiljer honom från den filosofiska huvudfåran i denna diskussion är att regelföljandet sker utifrån en praktisk kunskap och inte genom en tillämpning av en teoretisk regel.

Ett annat sätt att se på regler finner vi i Juan Wilhelms avhandling. Trots att Wilhelmi skrev sin avhandling för Stenlund, så stannar Stenlund inom de analytiska ramarna för regeldiskussionen, medan Wilhelmi lämnar den traditionella diskussionen. Wilhelmi introducerade

i sin avhandling distinktionen mellan styrande och beskrivande regler (Wilhelmi 1995). De styrande reglerna kan vara både teoretiska som vi tillämpar, t.ex. trafikregler, eller ett kunnande baserad på praktisk kunskap. Gemensamt för dem båda är att reglerna *styr* vårt handlande och att det är meningsfullt att bryta mot reglerna. Det är t.ex. fortfarande en meningsfull handling som utförs om man bryter mot en trafikregel. Man handlar inte lagligt genom att t.ex. köra mot rött trafikljus, men det är inget absurt i att inte följa lagen. De beskrivande reglerna är däremot av ett helt annat slag. De *styr* inte handlandet och bryter man mot regeln handlar man meningslöst. De beskrivande reglerna är begreppsliga beskrivningar av vad det är som gör något meningsfullt eller meningslöst. Det är därför ofta praktiskt omöjligt att bryta mot dem, kan man ändå göra det så handlar eller säger man något meningslöst. Ett exempel på en sådan regel är påståendet att ett föremål inte samtidigt kan vara helt och hållet rött och blått. Påstår man att ett föremål är det, så säger man något meningslöst. Det är också något som inte kan göras meningsfullt genom att man beslutar sig om en regeländring. De styrande reglerna är däremot sådana att man kan besluta att ändra dem. Det går inte med de beskrivande reglerna. De beskrivande reglerna sätter upp begreppsliga gränser för vad som är meningsfullt och meningslöst, men används inte i handlandet. Man tillämpar t.ex. inte regeln att ett föremål inte samtidigt kan vara helt och hållet rött och blått när man t.ex. säger att bilen är blå.

5. TRANSCENDENTALA VILLKOR OCH NATURALISM

De beskrivande reglerna kan jämföras med exemplet ovan om kunskapsbegreppet. En analys, som Platons, av kunskapsbegreppet förklarar vad kunskap är, men säger inte hur det går till att bilda kunskap. Detsamma gäller för de beskrivande reglerna. De beskriver när något är begreppsligt meningsfullt eller meningslöst, men de beskriver inte hur vårt handlande går till. Stenlund håller sig dock till frågan om hur det går till att *använda* regler och stannar då inom det som ofta bara är den genetiska beskrivningen av hur något sker. Man kan fråga sig om inte denna inriktning på hur regelföljande går till i praktiken leder till naturalism; dvs. idén att allt, även det mentala, ytterst kan förklaras i materialistiska och kausala termer. Stenlund kritiserar ofta andra filosofer för naturalism och att inte göra begreppsutredningar, men frågan är om inte han själv ofta är en naturalist som inte gör begreppsutredningar.

Stenlund har jämfört Wittgensteins idéer i *Tractatus* om logisk form och logisk ordning med några idéer hos Pierre Duhem (Stenlund 2000: XLIX). Här kan man beskriva Stenlunds läsning av Wittgenstein som just natu-

realistisk. Stenlund tar upp Duhems distinktion mellan en representation av naturen och en klassifikation av den. Den representation en fysikalisk teori gör av naturen återspeglar, enligt Duhem, en klassifikation som inte representeras. Stenlund menar att det i hög grad liknar *Tractatus* idéer om en logisk ordning av världen som finns i språket men inte uttrycks utan bara visas. Det här kan dock inte vara riktigt. Den ordning *Tractatus* talar om är inte, som Duhem, om ett *ordnande* av något, utan om en ordning som sätter villkor för hur världen kan vara, och det beskrivs av språket. Ordningen är därför villkor för hur meningsfulla påståendesatser får se ut. Det är en ordning som liknar de beskrivande reglerna. Ordningen reglerar inte *föremålen* i ontologin, utan beskriver metafysiskt villkoren för världen, i likhet med att beskrivande regler inte säger hur det i praktiken går till när vi följer regler, utan sätter villkor för hur något meningsfullt kan beskrivas. Duhems idéer om en ordning innebär däremot en ordning som är ett *ordnande* av något. Det är alltså en reglering av något som redan existerar eller är meningsfullt utifrån något annat, något som föregår ordnandet. Duhems ordning är en ordning av den fysikaliska världen. Den logiska ordning som *Tractatus* talar om är däremot en metafysisk ordning som sätter upp villkor för hur världen kan meningsfullt beskrivas, och är därmed de *förutsättningar* som gäller för att det skall kunna finnas något som ordnas.

Vi kan jämföra *Tractatus* ordning med Kants idéer om åskådningsformerna. Enligt Kant är rum och tid absoluta villkor för hur objekten kan uppträda i ontologin. Föremålen måste alltid förekomma i ett rum, men rummet kan, enligt Kant, vara tomt. Anledningen till det är att rummet inte *ordnar* objekten. Rummet sätter alltså en ordning, en ram för objekten, men reglerar inte dem i rummet. Hur de är ordnade i rummet är inte, så att säga, en sak för rummet. Det sätter bara upp villkoret för objekten att de måste förekomma i det. Detsamma gäller *Tractatus* logiska ram för språk och objekt. Logiken är en absolut, transcendental ram som sätter upp villkor för objekten och meningsfulla satser, men reglerar inte objekten eller språket i form av att *ordnande*. För språkets del innebär det att logiken i *Tractatus* inte är ett idealspråk, som Stenlund menar (Stenlund 1980:33). Vore den det skulle logiken ha ett innehåll, den skulle vara substantiell i stället för meningsgivande. Men logik i *Tractatus* mening är de absoluta villkor som gör att vi meningsfullt kan bilda satser i analogi med Kants idéer, där rummet ett villkor för att objekten kan ha de egenskaper de har. Det formella språket i *Tractatus* är därför bara ett verktyg för att explicitgöra uttryckens logiska roll. Logiken, de absoluta villkoren, är då det som gör namn till namn, funktioner till funktioner etc., men dessa villkor utgörs inte av ett idealt eller formellt språk, eftersom det skulle vara ett *ordnande* av något substantiellt som redan är meningsfullt.

Duhems klassifikationsidé och Stenlunds förståelse av *Tractatus* ordning är ett ordnande av ontologin i form av ett ordnande av föremålen, vilket inte är detsamma som *Tractatus* ordning i form av absoluta villkor. Det innebär att Stenlunds idéer om *Tractatus* i slutänden hamnar i naturalism, även om han menar att den ordning han talar om skulle vara osägbar.

Den naturalistiska hållningen hos Stenlund gör att han också har ett par tvivelaktiga idéer om den aforistiska stil som används i *Tractatus*. Han menar att Wittgenstein använder den aforistiska formen därför att utredningarna inte skall vara generella teorier som besvarar allmänna frågor i språkvetenskapen. De skall i stället besvara de problem en enskild filosof brottas med (Stenlund 2000:LIX). Men frågan är vad aforismformen har med det att göra. Om utredningarna syftar till generella teorier eller ej är ju inte avhängigt ett aforistiskt framställningssätt. Det hela kopplas därefter på nästa sida till att man skall vara sann mot sig själv och hålla fast vid sina egna idéer i stället för att bara acceptera traditionella filosofiska uppfattningar. Men är det verkligen en huvudpoäng med *Tractatus*? Var det därför boken skrevs? Och måste man använda aforismer för att säga det? Knappast. Det är väl snarare så att Wittgenstein ville undersöka traditionella metafysiska problem som skulle besvara frågor under evighetens synvinkel. Och som sådana är de *mänskliga* problem, inte i första hand privata sådana. Det är inte det personliga som är drivkraften och det är inte idén att hålla på egna nya idéer som driver Wittgenstein i *Tractatus*. Det gör ju inte heller problemen mindre angelägna, snarare tvärtom. Det är det opersonliga mänskliga metafysiska jaget som i namn av att vara något högre kräver att dessa frågor klarläggs. Aforismstilen används i stället därför att den i form av att vara poesi kan uttrycka det högre. I *Tractatus* är endast påståendesatser om världen meningsfulla satser. Men som sådana kan de inte uttrycka det högre och därför måste Wittgenstein använda ett annat språk som klarar av det. Och eftersom det endast är aforismer som kan göra det, så kan de uttrycka det osägbara. Skillnaden mellan det sägbara och osägbara behöver också, enligt Wittgenstein, inte bara klargöras, den är, enligt honom, filosofins kardinalfråga (Wittgenstein 1974:71). Men det högre ryms inte i en naturalistisk läsning av *Tractatus* och kommer därför aldrig fram i Stenlunds läsning av Wittgenstein.

6. NATURVETENSKAP VS. HUMANIORA

Stenlund har ofta kritiserat idén i analytisk filosofi om att göra teoretiska förklaringar av filosofiska problem. Om vi skall sammanfatta hans filosofiska uppfattning och den anti-teoretiska hållningen hos honom kan vi

säga att den inte i första hand beror på ett avståndstagande från analytisk filosofi och abstrakta teorier. Hans intresse för så abstrakta frågor som matematikens grundvalar har funnits kvar hela tiden från det att han ägnade sig åt formell logik. Avståndstagandet skall i stället förstås utifrån hans intresse av att förklara den genetiska gången av hur problem kan uppstå. Och svaret blir då att ett problem inte kan starta i, och därmed inte heller förklaras av en teoretisk förklaring av problemet.

Hur skall man då förstå Stenlunds kritik av analytisk filosofi om han ändå är en analytisk filosof? Man kan kanske, utan likheter i övrigt, här jämföra honom med Thomas Kuhn. Kuhn gjorde ett sorts uppror mot Poppers vetenskapsteori på grund av att han menade att den var för scientistisk och mekanisk. Kuhn ville ta in människan i vetenskapen, men inte på Poppers sätt som en störande komponent som skulle elimineras för att säkerställa objektivitet. Kuhn såg i stället människan som en faktor som förändrade objektiva aspekter av vetenskapen, utan att hennes påverkan ledde till subjektivism. Han ville därför ta in människan i det vetenskapliga arbetet och undersöka hennes roll i den, för att se efter hur vetenskapliga metoder och teorier förändrades av människans närvaro i vetenskapen. Men Kuhn var inte en humanist som ville ta in humanistiska metoder och synsätt eller göra naturvetenskapen så att säga mer humanistisk. Han kom överhuvudtaget inte från det humanistiska hållet i debatten om vetenskap. Han var en naturvetare som ville bedriva naturvetenskap. Det framgår tydligt i hans idéer om humaniora. Där är han ingen humanist, utan en typisk naturvetare som ser på humaniora på det sätt många naturvetare gör.

Man kan beskriva Stenlunds förhållande till filosofin på ett likartat sätt. Stenlund vill plocka in människan i filosofin, men inte för att han är humanist och förespråkar humanistiska ideal gentemot en scientistisk filosofi. Stenlund är en logiker som saknade människan i logiken. Han ville därför ta in människan i filosofin för att den inte skall bli mekanisk och tomt intellektualistisk. Men det sätt han gör det på är inte att föra in humaniora i filosofin. I motsats till Kuhn försöker han dock inte att föra in människan som en faktor som påverkar filosofin. Den skall som i analytisk filosofi och naturvetenskapen vara obemärkt av det mänskliga. Det mänskliga kommer därför bara in som det personliga intresset och engagemanget som skall finnas med för att resultatet inte skall bli tomt akademiskt och enbart intellektualism. Det leder därför till att han i grund och botten har en traditionell analytisk filosofisk syn på filosofin. Det mänskliga blir hos honom bara något psykologiskt som adderas till de filosofiska utredningarna och blir inte det mänskliga på det sätt som Wittgenstein eller t.ex. ett existencialistiskt förhållningssätt ser det när människan tas in i filosofin.

LITTERATUR

- Engelmann, Paul. 1967. *Letters from Wittgenstein: With a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell.
- Monk, Ray. 1992. *Geniets plikt*. Göteborg: Daidalos.
- Rhees, Rush. 1984. *Recollections of Wittgenstein*, red. Rush Rhees. Oxford: Oxford University Press.
- Stenlund, Sören. 1980. *Det osägbara*. Stockholm: P.A. Norstedts & Söners förlag.
- Stenlund, Sören. 1990. *Language and Philosophical Problems*. London: Routledge.
- Stenlund, Sören. 1999. *Filosofiska uppsatser*. Skellefteå: Norma bokförlag.
- Stenlund, Sören. 2000. "Om det osägbara i Wittgensteins filosofi", i *Dörrar: Filosofisk vänbok till Göran Torkulla*, red. B. Donner, O. Lagerspetz och H. Nykänen. Åbo: Filosofiska Institutionen Åbo akademi.
- Wilhelmi, J. 1995. *Språk och mänsklig förståelse. En kritisk undersökning av några samhällsfilosofiska tolkningar av den senare Wittgenstein*. Nora: Nya Doxa.
- Wittgenstein, Ludwig. 1922 & 1933. *Tractatus Logico-Philosophicus*, övers. C. K. Ogden. London & New York: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*, övers. G. E. M. Anscombe, andra upplagan. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1974. *Letters to Russell, Keynes and Moore* red. G. H. v. Wright och B. F. McGuinness. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1993. "A Lecture in Ethics" in *Philosophical Occasions*, red. James Klage och Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company. Sv. övers. "En föreläsning om etik", i *Moralfilosofiska essäer*, red. J. Backström och G. Torrkulla, s. 21–30. Stockholm: Thales 2001.

Recension

Hume Variations

Jerry A. Fodor

Oxford University Press, 2005. 165 s. ISBN 0199287333 (paperback)

För de som är intresserade av filosofin inom kognitionsforskningens område så är Jerry Fodor ett välkänt namn. Både hans förespråkande av tankespråkshypotesen som förklaring av mentala processer, samt hans diskussion om tesen att kognitionen är uppdelad i samverkande moduler med olika specifika uppgifter har haft ett mycket starkt inflytande inom kognitionsvetenskapen. På senare år har han tillsammans med Ernest Lepore angripit meningsholismen och i stället förespråkade en atomistisk teori om begreppsligt (Fodor åsyftar för det mesta mentala representationers) innehåll. *Hume Variations* kan sägas vara en fortsättning på Fodors arbete om mental representation, dess struktur och de enskilda representationernas innehåll.

Namnet på boken kommer av att Fodor tagit sin utgångspunkt i de teser som Hume argumenterar för i den första delen av *Avhandling om den mänskliga naturen*. Fodor menar att Hume kan ses som något av en pionjär inom teoretiserandet kring mentala processer, och att det dels finns korrekta enskildheter och att Hume ofta, även när han sedan enligt Fodor tar fel, har väldigt god näsa för vad den här typen av teorier måste förklara och hur de hänger ihop. Boken bör inte ses som resultatet utav en noggrann filosofihistorisk exegetisk forskning om Humes egna ståndpunkter, utan snarare som några variationer på teman inspirerade av Hume.

Fodor förespråkar, i likhet med Hume, en teori där tänkande baseras på system av representationer. I Fodors fall så handlar det om representationer av symboliskt slag som ingår i någon form av logiskt system, liknande det som finns i datorer. De primitiva symbolerna får sitt innehåll genom en lagmässig samvariation med det de representerar och bygger sedan genom kompositionalitetsprincipen upp innehållet hos komplexa sammansatta uttryck. Sålunda skulle representationen ”ko” få sitt innehåll

av att den lagmässigt samvarierar med perceptioner av kor, och kompositionellt kunna bidra med sitt innehåll till innehållet hos den komplexa representationen ”en brun ko som idisslar lyckligt”. Hos Hume så får representationerna sitt innehåll genom perception och genom att de står i en likhetsrelation till det de representerar. Den huvudsakliga mekanismen för att sammansätta representationerna hos Hume är association, även om han även tillgriper något han kallar för fantasin. Enligt Hume skulle ”ko” vara någon typ av sinneserfarenhetsbaserad avbildning av kor, och den komplexa representationen ”en brun ko som idisslar lyckligt” bestå i att våra tankar om idissling, kor, lycka och brunhet är står i associativ relation till varandra då de antas ha observerats ihop. Fantasien kan också mer fritt sätta samman sådant vi inte sett associeras, som exempelvis berg av guld och dylikt.

I det första kapitlet argumenterar Fodor för att Hume var en tidig förespråkare av naturalistisk empirisk psykologi och att den psykologin baserades på mentala representerande entiteter. Han försvarar Hume mot en kritik från Barry Stroud bestående i att Hume hade rätt naturalistisk intention men helt fel teoretiserande. I stället menar Stroud att begrepp identifieras med kapaciteter att utföra något, en uppfattning Fodor tillskriver pragmatismen. Begreppet ko skulle enligt en sådan uppfattning då inte identifieras med en mental representation, utan skulle i stället identifieras med förmågan att kunna kategorisera kor, utföra inferenser om kor och så vidare. Mycket av Fodors bok består sedan i att kritisera sådana uppfattningar. I det första kapitlet argumenterar han vidare att mentala representationsteorier varken är mer eller mindre kompatibla med fysikalistisk ontologi än pragmatiska. De är mentalistiska men det är också pragmatismens teorier som beskriver begrepp utifrån kategoriseringsförmågor och inferentiella relationer.

Förutom att angripa pragmatismen så utvärderar också Fodor Humes psykologi och kommer fram till att Hume på många områden hade helt rätt, särskilt vad gäller de mest fundamentala aspekterna såsom att mental representationer bör åberopas som förklaring av tänkandet, att de består av enkla och sammansatta representationer och att de är relaterade till perceptionen. Dock så är de inte relaterade till perceptionen på det sätt Hume förespråkade enligt Fodor, utan rationalisten Fodor vänder sig i mycket emot just den epistemologi som Hume knyter till sin psykologiska teori. Fodor kritiserar bland annat tanken att representationernas struktur är kopierad från perceptionerna, att association skulle vara den huvudsakliga mekanismen för att sätta samman tankar samt att deras innehåll är baserat på likhet med det representerade.

Generellt kan boken sammanfattas som väl värd att läsa och även studera om man är intresserad av ämnet mental representation. Den svaghet

som finns hos boken är den som är typisk för Jerry Fodor, nämligen att han inte alltid är så noggrann med detaljerna, även om denna bok är något bättre än de senaste årens produktion på den punkten. Till de goda sidorna hör att den trots ett begränsat format är rik på idéer, intressanta uppslag och intressanta diskussioner både om Humes filosofi och om den moderna kognitionsforskningen om mental representation. Dessutom så tror jag, även om boken inte ska ses som en djupgående studie av Hume, att Fodor har rätt i en central fråga. Nämligen att Hume är en föregångare till den moderna vetenskapen om tänkandet och att vi än idag har mycket att lära av hans *Avhandling om den mänskliga naturen*.

CHRISTIAN STRANDH

LITTERATUR

Fodor, Jerry A. 2005. *Hume Variations*. Oxford: Oxford University Press.

Hume, David. 2002 (1739). *Om förståndet – Avhandling om den mänskliga naturen*.

Bok 1. Övers. Robert Callergård. Stockholm: Thales.

Notiser

RICHARD RORTY IN MEMORIAM

När våren kom till New England började min filosofiprofessor dunka näven i katedern under föreläsningarna. Kursen ”American Philosophy” hade nått slutfasen: Richard Rorty. Professorn, en kort ettrig man med förmodat italienskt påbrå, var en moralisk realist och Rorty var hans filosofiska ärkefiende. Det var dock inte av ilska som professorn drämde näven i katedern, utan för att i studenterna banka in skillnaden mellan ”philosophy” och ”Philosophy” – Rortys beskrivning av två motsatta idéer om vad filosofer bör ägna sig åt.

Den analytiska filosofin, den filosofi som idag dominerar i den anglosaxiska världen, vann striden mot 1800-talets platonister och idealister. Men den utgör ändå – bang! – ”Philosophy”, dundrade professorn. För bakom dess positivism och vetenskaplighet ligger likväl platonismens grundantaganden. Dess filosofer söker alltjämt begreppens bortom-mänskliga natur och essens, de letar efter Sanning, Rationalitet och Godhet – och utifrån dessa pekar de ut högt och lågt bland mänsklig praxis: vetenskapen snarare än litteraturen korresponderar med Verkligheten.

Men vad har egentligen Filosofin gett oss?

– Jag spelar djävulens advokat här, inflikade professorn titt som tätt. Det är inte mina ståndpunkter utan Rortys.

Filosofin har inbillat sig att dess problem är eviga. Men medan den grälat om vad Kunskap egentligen är så har vetenskapen obekymrat gjort framsteg. Den har grälat om vad som gör handlingar Goda, alltmedan sederna mildrats och den moraliska sfären utökats. Så nu är det dags att sluta med ”Philosophy”. De eviga problemen är inte eviga. Det gäller bara att ta ett steg tillbaka från de återvändsgränder som platonismen leder oss in på. Filosoferna måste släppa sina anspråk och ägna sig åt ”philosophy” – ägna sig åt att försöka förstå hur allt hänger samman. Allt: kunskapstraditioner, seder, diskurser, politiska ideologier, musik, ekonomi och vetenskap. I stället för att söka det bortom-mänskliga är filosofens roll att vara kulturell hjälpgumma, någon som förmedlar sammanhang, uppmanar till att betrakta saker från andra vinklar och tala om

ting utifrån andra vokabulärer. Det är dags för filosoferna att sluta med Filosofi och börja filosofera.

– Ni undrar kanske varför jag tvingar er att läsa så mycket Rorty, frågade professorn plötsligt under en föreläsning. Den här mannen vill ju få mig *out of business*, det har ni nog insett.

Han satte sig på katederns kant, i handen höll han de Rorty-uppsatser vi diskuterade.

– Detta är...

Han viftade med papperna.

– Det är ... jag menar ... Det blir inte mycket roligare än så här. Det är fantastisk läsning.

I somras avled Richard Rorty, 75 år gammal. Hans röst kommer verkligen att saknas, även av dem som inte höll med om vad han sade.

Björn Östbring

GOODMANS PROBLEM

Nelson Goodman presenterade 1953 ett resonemang, som avsåg att visa att enkel induktion leder till motsägelser, om man inte begränsar sådan induktion till det han kallade ”projicerbara” predikat. Detta resonemang har blivit mycket uppmärksammat och diskuterat. (Bland många andra har även jag skrivit om det, t.ex. i *Filosofisk tidskrift*, nr 1, 1993; där hävdade jag bl.a. att det ofta har missuppfattats av de filosofer som diskuterat det.) De flesta filosofer tycks anse att Goodman har påvisat ett intressant och viktigt problem, men det finns många olika uppfattningar om hur man ska avgränsa de projicerbara predikaten och därmed lösa problemet.

En som inte är imponerad av Goodmans argumentation är emellertid Per Lindström. Han skriver:

Goodmans resonemang innehåller alltså ett elementärt, närmast trivialt, fel: vi använder oss aldrig av enkel induktion, utom möjligen i yttersta nödfall, och naturligtvis allra minst i så kallade vetenskapliga sammanhang. Det finns inga, i Goodmans mening, projicerbara egenskaper. (*Filosofisk tidskrift*, nr 4, 2006, s. 38)

Låt oss påminna oss om hur Goodman resonerar. Han tänker sig att alla smaragder vi hittills observerat har varit gröna och att vi därav – med hjälp av enkel induktion – drar slutsatsen att *alla* smaragder är gröna. (Denna slutsats har en viss grad av osäkerhet – kanske finns det trots allt smaragder av annan färg någonstans – och vi skulle inte sätta någon tilltro till den om vi trodde att de smaragder vi hittills sett inte är representativa för smaragder i allmänhet, åtminstone vad gäller deras färg.) Men Goodman påpekar att alla smaragder vi observerat också är ”gröda”, där

”gröd” är ett lite konstgjort predikat som kan definieras på följande sätt: ”har observerats och är grön eller har (hittills) inte observerats och är röd”. Så långt är allt gott och väl, men det verkar som om man nu kunde tillämpa enkel induktion igen och säga att alla smaragder är gröda, eftersom de vi hittills har observerat har varit gröda. Denna induktion tycks då ge ett resultat, nämligen att de hittills icke-observerade smaragderna är *röda*, som strider mot det vi först kom fram till, nämligen att de icke-observerade smaragderna är *gröna*. Det låter inte bra!

Men konstigt nog visade den australiensiske filosofen Frank Jackson redan för över trettio år sedan att Goodmans resonemang inte håller. (Det ”konstiga” består i att Jacksons motargument nästan inte alls har uppmärksammats, trots att det publicerades, under rubriken ”Grue”, i en ledande filosofisk tidskrift, nämligen *Journal of Philosophy*, no. 5, 1975, ss. 113–131. Helt nyligen har dock Jacksons uppsats återupptäckts och kompletterats av den duktige vetenskapsteoretikern Samir Okasha; se hans uppsats ”What does Goodman’s ’grue’ problem really show?”, *Philosophical Papers*, no. 3, 2007, 483–502. Okasha skriver: ”Jackson’s article seems to have been overlooked by much of the subsequent literature on ’grue’; indicative of this is that virtually all philosophers today believe that Goodman *did* show what, according to Jackson, he did not show”, s. 483.)

Jackson drar dock inte samma slutsats som Lindström, dvs. ”att enkel induktion är en tämligen värdelös metod” och att Goodman har begått ett ”närmast trivialt” fel. Jacksons visar i stället att om man är tillräckligt noga med vad som projiceras, så uppstår inga motsägelser. Om man har ett fall där man från att ”vissa F som är H är G” vill dra slutsatsen att ”vissa andra F som inte är H är G”, så måste H uppfylla ett särskilt *kontrafaktiskt villkor*. I Goodmans exempel – där ”H” motsvarar ”observerad” – innebär detta villkor (lite förenklat) att de gröna smaragder vi har observerat skulle ha varit gröna även om inte hade observerat dem. Det stämmer ju, såvitt vi vet. Men de observerade smaragderna skulle *inte* ha varit *gröda* om vi inte hade observerat dem; då skulle de ju i stället ha varit röda (vilket vi inte har någon anledning att tro). Det kontrafaktiska villkoret är då inte uppfyllt. Vi tror att smaragder har sin färg oberoende av om vi har observerat dem.

Vi kunde ju *tänka* oss, även om det verkar långsökt, att vissa föremål faktiskt ändrar färg när de observeras. Så länge de inte har observerats är de röda, men när de observeras blir de gröna. Om vi hade någon anledning att tro detta, så skulle vi nog säga att sådana föremål är gröda, snarare än gröna. Och predikatet ”gröd” skulle då vara projicerbart.

Lindström noterar – liksom Jackson och t.ex. Richard Jeffrey – att vi naturligtvis inte kan dra slutsatsen att ”de smaragder som inte har ob-

serverats *har observerats*” från premissen att ”alla smaragder som har observerats har observerats”. Skälet till att en sådan induktion är ogiltig är just att egenskapen att ha observerats inte är oberoende av om objektet ifråga har observerats, dvs. Jacksons kontrafaktiska villkor är inte uppfyllt.

Lars Bergström

En antologi med titeln *Det främmande i det egna – Filosofiska essäer om bildning och person* har utgivits i serien Södertörn Philosophical Studies, Södertörns högskola 2007. Redaktör är Jonna Bornemark, tio författare medverkar, däribland Sören Stenlund, Hans Ruin, Sara Heinämaa, Marcia Sá Cavalcante Schuback och Jean-François Courtine.

Arthur Schopenhauers skrift *Eristik eller 38 sätt att få rätt*, i översättning av Fredrik Linde och med introduktion av Anders Sigrell har utgivits på Retorikförlaget, 2007.

Forskning & Framsteg rapporterar att amerikanska psykologer har funnit att kvinnor och män pratar lika mycket: de använder ungefär 16 000 ord om dagen. I genomsnitt motsvarar det 17 ord per vaken minut, eller ett ord var tredje sekund sexton timmar i sträck. Kan det verkligen stämma? Har forskningen verkligen visat det?

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Christian Bennet* är högskolelektor i logik i Göteborg, *Thorsten Johansson* är forskare vid filosofiska institutionen i Uppsala, *Lotta Knutsson* är gymnasielärare i filosofi och studerar religionsfilosofi i Uppsala. *Henrik Lagerlund* är professor i filosofi vid University of Western Ontario i Kanada, *Bo Petersson* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Linköpings universitet och *Christian Strandh* har en fil.mag. från 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