

Februari 2011 Årgång 32 Nr 1

Filosofisk tidskrift

JOHAN BRÄNNMARK

- 3 Litteraturen som guide till godhet

MARCO TIOZZO

- 18 Om fiktion och verklighet

INGEMAR NORDIN

- 31 Rationalitet utan tro

LARS BERGSTRÖM

- 34 Poppers kunskapsteori

PÄR SEGERDAHL

- 50 Varför filosoferar man?

- 59 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Filosofisk tidskrift utges med stöd från Statens kulturråd

Copyright © Respektive författare 2011

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2011

ISSN 0348-7482

Litteraturen som guide till godhet

1. RELATIONEN MELLAN MORALFILOSOFI OCH SKÖNLITTERATUR

Filosofi och litteratur är två helt skilda genrer, åtminstone enligt en traditionell förståelse av de två. Stundtals kan naturligtvis litteraturen uppvisa ett filosofiskt innehåll – existentialister som Sartre, de Beauvoir och Camus är alla exempel på det. Och samtidigt kan också filosofin stundtals visa prov på litterära kvaliteter – Platon är, trots sin förkastelse-dom över litteraturen, åtminstone i eftervärldens ögon ett exempel på det. I vissa fall, som J. M. Coetzees *Djurens liv*, kan det rentav vara svårt med genrebestämningen, är det litteratur eller djuretik? Även om sådana genreöverskridanden eller genreöverträdelser onekligen existerar skulle dock förmodligen en del snarast beklaga dem. Litteratur blir ofta sämre när den är idémässigt programmatisk och filosofi blir sällan klarare eller mer utarbetad av att en välformulerandets hinna läggs över det egentliga innehållet.

På den filosofiska sidan återfinns nog de som starkast insisterar på separationen mellan filosofi och litteratur bland filosofer i den analytiska traditionen, medan man på den kontinentala sidan kan hitta ett antal filosofer som närmast skulle se filosofin som en form av litteratur eller åtminstone ser gränsen mellan de två som en fråga om gradskillnader snarare än någon skarp linje. Men det finns även filosofer som på det stora hela förmodligen måste räknas till det analytisk-filosofiska lägret, eller åtminstone tar avstamp där, som likväl uppehåller sig vid eller rentav använder sig av litteraturen i sitt filosoferande. En nylig avhandling (Hämäläinen 2009) talar till och med om en *litterär vändning* för att karaktärisera denna utveckling. Inom den ryms bland de mer framträdande såväl wittgensteinianer som Peter Winch (1972), pragmatiker som Richard Rorty (1997), neo-aristoteliker som Martha Nussbaum (1990, 1995), som mer svårplacerade filosofer som Iris Murdoch (1997). Nussbaum är kanske det mest betydande exemplet inom den samtida moralfilosofin, men även om andra dygdetiker inte levererar lika ingående litterära läsningar som hon har för vana att göra kännetecknas ändå denna gren inom normativ teori av att man tenderar att luta sig

mot litterära exempel, företrädelsevis då hämtade från litteratur producerad under det långa 1800-talet, från slutet av 1700-talet till början av 1900-talet, från Jane Austen till Henry James.

Men vad kan då poängen med en sådan vändning vara? Filosofi kan vara många olika saker och se ut på många olika sätt, men något slags förståelse torde ändå sökas om det fortfarande skall vara fråga om filosofi. Just i fråga om moralen, och då framför allt den normativa etiken, finns här en särskild komplikation eftersom det är en del av filosofin som kan ha stark relevans för hur vi faktiskt lever våra liv. En vanlig anklagelse mot den akademiska filosofin, kanske framför allt av det analytiska slaget, är att den är torr och livlös, långt fjärrad från det mänskliga liv stora delar av den trots allt ändå behandlar. Det är en anklagelse som till stor del är orättvis eftersom den bygger på att man mäter filosofin med en måttstock som man inte mäter andra universitetsämnen med, men framför allt ifråga om den normativa etiken kan den ändå upplevas besvärande eftersom denna del av filosofin i slutändan alltid är kopplad till vanliga människors vanliga handlande. Som normativ etiker går det inte att komma undan det faktum att till och med om man inte direkt arbetar med tillämpad etik så kommer det alltid att finnas åtminstone möjliga praktiska implikationer för vårt vardagliga handlande i det man gör. Beroende på hur man betraktar sitt arbete kan man kanske sedan antingen vara tacksam eller frustrerad över att människor i stort sällan tar levnadsråd från akademiska filosofer – tacksam ifall man helst slipper ansvaret av att faktiskt påverka människor, frustrerad ifall man tycker sig se hur mycket bättre världen hade varit om så skett.

Även om det är en till viss del besvärlig distinktion att dra, kan det här finnas en poäng med att skilja mellan teoretisk respektive praktisk kunskap, alternativt undersökarens respektive aktörens kunskap. Till och med de mest anti-teoretiska av moralfilosofer skulle förmodligen gå med på att den moraliska aktörens kunskap inte är helt analog med att kunna gå eller slå en kullerbytta; även om den är praktisk kunskap finns det vissa teoretiska inslag. Det som skiljer ut praktisk kunskap i detta sammanhang är snarare två saker, dels vad som kan kallas *omsättningsbarhet*, att det är en kunskap som konsekvent går att tillämpa på situationer som vi möter i vardagen, dels vad som kan kallas *drivkraftighet*, att det är en kunskap som är kopplad till våra motiv, intressen och känslor.¹

¹ Många dygdetiker skulle på denna punkt hävda att vi till fullo inte kan ha det ena utan det andra och att de därför inte går att helt separera från varandra; men i så måtto som vi brister kan vi brista på olika sätt och i en strävan efter att bli bättre, kanske rentav goda, människor är det fortfarande möjligt att urskilja omsättningsbarheten och drivkraftigheten som två komponenter. Man kan naturligtvis också omfatta positionen att praktisk kunskap inte alls förutsätter

En filosofisk teori kan i princip ha båda dessa drag för den aktör som tillgodogjort sig teorin, men det som kännetecknar teoretisk kunskap, eller undersökarens kunskap, är att den är systematisk, den innebär en förståelse av hur olika fenomen inom en viss domän hänger samman, och att den är analytisk, den innebär en förståelse av naturen hos de enskilda fenomenen inom domänen.

Båda dessa former av kunskap eller förståelse kan komma i grader och de utesluter inte varandra; men de förutsätter inte heller varandra, så vi kan mycket väl ha det ena utan det andra. Eftersom åtminstone moralfilosofer är såväl undersökare som aktörer är det dock svårt att komma undan en idé om idealet som ett tillstånd där vi besitter båda två och där de två dessutom hänger samman med varandra. Då det knappast finns några garantier för att moralfilosofin kommer att ge oss allting vi vill ha, och framför allt kan man misstänka att den kommer att brista i omsättningsbarhet och drivkraftighet, kommer en given fråga att vara vad som eventuellt kan ge oss det i stället. Här skulle man kunna tänka sig att just litteraturen skulle kunna spela en roll, antingen som en förlängning av moralfilosofin eller i stället för den. Driver man dessutom en anti-teoretisk linje på den mer strikt filosofiska nivån kommer man ju inte heller att tro att det finns särskilt mycket av normativ substans som faller inom det som här kallats undersökarens kunskap; den enda väsentliga kunskap som finns att söka är aktörens kunskap.

I det som följer här kommer jag att börja med att diskutera den roll som litteraturen kan spela i relation till de två aspekter som jag ovan menade karaktäriserade aktörens kunskap. Jag kommer sedan att gå över till frågan om huruvida litteraturen kan spela en betydelsefull roll inom det mer systematiska sökande efter förståelse som traditionellt fallit inom filosofin.

2. DRIVKRAFTIGHET

Merparten av moralen kräver inte särskilt mycket av oss, egenintresse parat med viss långsiktighet räcker långt för att vi skall förmå oss att leva upp till dess krav. Den traditionella idén om godhet är dock åtminstone delvis en idé om ett tänkande, ett kännande och ett agerande som inte bara ligger bortom vad vi i vår vanlighet rent faktiskt når upp till utan också vad som rimligen kan krävas av oss, det handlar i stället om det som ibland kallas moraliskt överkvalificerat (*opus supererogationis*). En del

drivkraftighet. Frågor kring relationen mellan de två komponenterna och olika sätt på vilka man kan veta något måste dock skjutas åt sidan här. En för dygdetiken skolbildande diskussion av detta finns i Aristoteles' diskussion av last, viljesvaghet, viljestyrka och dygd i Nikomachiska etikens sjunde bok.

filosofiska teorier, som handlingsutilitarism, tycks däremot ställa krav på självuppooffrande som går bortom det vi till vardags är benägna att göra. Oavsett vilken sida man tar i denna dispyt faller de flesta av oss enligt båda sidor i någon mening kort i fråga om moraliskt beteende.

Visserligen är förmodligen en viss egoism av nytta för det större goda genom att i slutändan leda till större välbefinnande, men det går ändå inte att komma runt det faktum att världen som den ser ut idag, och har sett ut under lång tid, är en värld där det förekommer enorma mängder lidande. Det är möjligt att en del av de ekonomiska, tekniska och kulturella bedrifter som västerlandet har åstadkommit inte skulle ha blivit av om vi alla hade haft mentaliteten hos Franciskus av Assisi, men det är en väldigt stark hypotes att anta att en avsevärt längre driven vilja att dela med sig skulle ha så spolierat vad vi kan åstadkomma att det i slutändan hade varit sämre för världen som helhet. Även om verklig godhet kanske inte är något som rimligen kan krävas av oss, är det rimligen något som man kan beklaga sällsyntheten av.

Frågan är då hur de små tendenser till godhet som vi ändå måste sägas ha kan uppmuntras och odlas. Först behöver vi naturligtvis veta mer exakt vad det är som skall uppmuntras och odlas, och det borde vara en punkt där filosofin kan hjälpa oss. Men även utifrån en ungefärlig uppfattning av vad målet kan tänkas vara (bland annat involverande stark altruism) är det lätt att vara skeptisk till filosofins potential för att sedan faktiskt ta oss dit. James Griffin har till exempel i en diskussion av Iris Murdoch skrivit långtansfullt om en etik med förmågan att inspirera människor till att lyfta sig moraliskt från det tillstånd vi för det mesta befinner oss i, men konstaterar uppgivet att ”de former av etik som skulle kunna vara motivationellt omvälvande är inte plausibla och de former av etik som är plausibla kan inte vara motivationellt omvälvande” (2008, s. 73, min övers.). Här skulle man kunna invända att Griffin i själva verket är för optimistisk, inte ens de mest implausibla former av etik klarar heller av att revolutionera våra motivgrunder åtminstone inte så länge de fortfarande är i form av moralfilosofiska positioner.

Litteraturen då? Den har uppenbara fördelar på den här punkten eftersom den kan levandegöra enskildas livsöden på ett sätt som talar till våra känslor och inte bara till vårt förnuft. Men alldeles bortsett från problemet att den litteratur som genom sitt levandegörande av svaga och utsatta möjligen skulle kunna åstadkomma positiv moralisk förändring inte läses i närheten lika mycket som den litteratur som roar och kittlar i stunden finns dessutom ett par frågetecken på den här punkten.

Till att börja med kan det som är styrkan i en litterär skildring, att den tenderar att fokusera på det enskilda, till skillnad från filosofin som fokuserar på det allmänna, också vara en svaghet. Verkliga problem må

i slutändan handla om enskilda livsöden, men i den utsträckning de är vanligt förekommande och därmed viktiga att försöka göra något åt kräver de vanligen övergripande lösningar. En aldrig så levande skildring kan visserligen väcka starka känslor av vrede, sorg och en känsla av att "något borde göras", men utan en relativt omedelbar koppling till tydliga handlingsalternativ blir dessa uppblossande känslor bara en tillfällig krusning på passivitetens stilla flytande vatten. Vi talar trots allt här om känslor som väcks i stunden på ett till stor del artificiellt sätt och vars motiverande kraft då sällan heller sträcker sig bortom stunden.² Man kan naturligtvis tänka sig en mer programmatisk litteratur som erbjuder tydliga handlingsalternativ, men ju mer programmatisk litteratur är, desto mindre intressant tenderar den att bli som litteratur och därmed riskerar den sannolikt att undergräva den inlevelse hos läsaren som är en förutsättning för litteraturens förmåga att tala till våra känslor.

Dessutom står valet på denna punkt inte bara mellan filosofi och litteratur och det är högst oklart om litteraturen bäst bidrar med det som filosofin eventuellt fattas. Bilder tycks till exempel ofta vara mycket mer kraftfulla än texter när det kommer till att påverka vår motivation. Även om skönlitteraturen vänder sig till vårt känsloliv, och därmed vår motivation, på ett sätt som filosofin sällan gör så är läsandet fortfarande en intellektuell process på ett sätt som betraktandet av en kraftfull bild inte är. Även om man här vidgar litteraturbegreppet till att inkludera visuella medier som spelfilm går det inte att bortse från att en dokumentär bild eller film i sig alltid torde besitta en större kraft av den enkla anledningen att, så länge vi är medvetna om det dokumentära draget, kopplingen till den värld vi kan behöva förändra blir rakare för oss.

Slutligen skall man heller inte helt avfärda filosofiska resonemang som källa till motivation. Peter Singers arbeten inom framförallt djuretik (1999) har till exempel fått många att bli vegetarianer eller veganer; till viss del kan detta handla om den kraft som finns i beskrivningar av den moderna djurindustrin, men man skall nog inte heller underskatta sättet som Singer pressar sina läsare ifråga om att vara konsekvent: givet att man betar sig på vissa sätt gentemot människor så måste man i konsekvensens namn bete sig på liknande sätt mot (andra) djur. Den bristande motivation som vi ser när det kommer till många frågor behöver inte bara handla om något slags moralisk lättja utan kan också ofta handla om att många av de stora problemen i världen är sådana att de bara meningsfullt kan angripas av kollektiva aktörer och för den enskilda människan kan det vara ytterst diffust vad som finns att göra. Är jag motståndare till djurindustrin finns det kanske visserligen inte mycket jag kan göra för

² Ofta har ju dessutom de känslor som väcks genom fiktion ett slags låtsaskaraktär; för en klassisk diskussion av det se Kendall Walton (1990).

att i grunden förändra den, men det finns väldigt enkla och tydliga sätt på vilka jag kan göra vad som borde vara min del i relation till den, som att sluta äta kött. Det handlar om något jag har god kontroll över, min vardag. Är jag däremot motståndare till, för att ta ett exempel från senare tid, det internationella samfundets hantering av Darfur-frågan är det mycket oklart vad jag kan göra som individ, ens som en tänkt del av vad som idealiskt borde vara vårt gemensamma agerande. Frågor om bistånd och fattigdomsbekämpning kan sägas ligga någonstans däremellan, det finns tydliga alternativ för individen, men själva det hjälpande agerandet ligger på långt avstånd och kan bara meningsfullt ske genom ombud.

3. OMSÄTTNINGSBARHET

Det ofta använda begreppet "tillämpad etik" kan ge en viss bild av vad omsättningsbarhet borde handla om, men åtminstone här är tanken att det kan vara en fråga om mer än bara något slags mekanisk tillämpning av vissa principer och att det heller inte förutsätter att aktören själv kan redogöra exakt för hur hon kommer fram till sina omdömen; tanken är bara att agenten skall besitta något som gör att hon kan bena upp situationer och se de relevanta dragen hos dem samt komma fram till vad hon bör göra på ett adekvat sätt.

En rad etiska teorier (som aristotelisk dygdetik, många former av kantiansk etik och rossiansk deontologi) lämnar i slutändan en viktig roll i moraliskt beslutsfattande till den enskilde personens omdömesförmåga. Och de teoretiker (framför allt inom den utilitaristiska familjen) som i princip har ett riktighetskriterium som går att använda i alla vardagens små och stora situationer menar ofta att vi där hellre bör använda oss av ett mer intuitivt beslutsfattande. Dessutom: även om den normativa delen av vårt vardagliga beslutsfattande bara skulle bestå i mekanisk tillämpning av en moralteori skulle vi ju ändå behöva en god förståelse för hur andra människor tänker och känner för att på ett effektivt sätt kunna göra denna tillämpning; omsättningsbarhet skulle i så fall handla om förmåga att kunna göra de empiriska bedömningar som krävs för att tillämpa teorin på ett adekvat sätt i vardagen.

Oavsett om vi befinner hos på den nyaristoteliska dygdetikens del av skalan, där det inte finns några intressanta principer att tillämpa, eller den praktiskt orienterade utilitarismens, där det ju finns en sådan princip, är alltså människokänedom och inlevelseförmåga väsentliga aspekter i den praktiska kunskapen. Ett av de stora problemen här är att vi i våra inlevelseakter tenderar att fylla i det som fattas med våra egna upplevelser, känslor och förhoppningar, vilket gör att även om inlevelseförmåga är ett centralt redskap kommer en viktig del av den praktiska

kunskapen att utgöras av en medvetenhet om inlevelseförmågans begränsningar samt strategier för att kompensera för dessa.³ I vardagen har ju dessutom ofta vår inlevelseförmåga relativt litet att arbeta med, några få ord, nyanser i tonfall, små skiftningar i ett ansiktes uttryck. Ibland tillåter situationen oss att låta andra fylla i luckorna, ibland inte. Ibland förstår inte heller de som en sak mest angår sin egen situation. På denna punkt skulle kanske litteraturen, och särskilt då den del av litteraturen som behandlar det självupplevda, vara en möjlig källa till fördjupade insikter. Genom en sammanhängande skildring av andra människors tankar och känslor kan vi närma oss en förståelse av dem som vi kanske inte hade kunnat nå fram till bara med utgångspunkt i våra egna tolkningar av våra egna upplevelser.

Samtidigt finns det ett uppenbart problem med skönlitteratur som kunskapskälla och som redskap för att förstå andra människor, nämligen dess fiktiva karaktär. En författare kan skildra en person eller ett förlopp med de mest utmejslade detaljer och subtila nyanser utan att skildringen har särskilt mycket att göra med verklighetens motsvarigheter. Själva den litterära formen kan eventuellt sägas vara en förvanskning av verkligt liv; det finns genremässiga krav som gör att händelseförlopp följer vissa mönster, narrativa mallar, som det är långt ifrån säkert att livet imiterar i någon större utsträckning.

Även när litteraturen närmar sig det självbiografiska går det dessutom inte att komma runt det faktum att människor inte bara missuppfattar andras tillvaro, de är fullt kapabla att missuppfatta sin egen också. Och det finns ingen anledning att tro att författare skulle vara mindre förmögna till det än andra. I den utsträckning en författare lyckas skildra och kommunicera sina upplevelser av vissa typer av situationer behöver denne heller inte vara representativ för hur andra människor upplever samma typer av situationer; det verkar inte helt orimligt att tänka sig att den som är lagd åt en litterär föreställningsförmåga kommer att i särskilt hög grad tendera att finna dramatiska dimensioner och narrativa sammanhang i det vardagliga flöde av situationer och personer där vi alla tumlar runt.

Nu behöver dock de eventuella insikter som litteraturen kan ge inte antas fungera fullt så fyrkantigt att det handlar om en behändigt paketerad människokännedom; i stället skulle det kunna antas handla mer om våra färdigheter än våra föreställningar. Mycket av vårt handlande i vardagen sker under osäkerhet. Människor kring oss beter sig på vissa sätt och vi måste reagera på vissa sätt. Hur det är rimligt att reagera beror till stor del på vad som ligger bakom de beteenden vi har att reagera på. Här

³För en diskussion av denna problematik, se Iris Marion Young (1997, kap. 2).

finns alltid ett spann av tolkningsmöjligheter och även om litteraturen kanske inte kan förse oss med ett slags mallar för att välja tolkning så är det inte otänkbart att den kan utveckla vår föreställningsförmåga, öka vidden och djupet i de läsningar vi är förmögna att göra av situationer vi står inför. Att sedan träffa rätt i vår läsning är något som kräver ytterligare lite mer, men en utvecklad föreställningsförmåga torde åtminstone vara ett första steg på vägen.

Möjligen kan här dock finnas ett problem kopplat till motivation; alldeles bortsett från den eventuella sanningen i det gamla ordspråket ”att förstå allt är att förlåta allt” kan ju en insikt om sakers komplexitet och om alla de tolkningsmöjligheter som finnas i varje situation sänka vår handlingskraft. Det är en sak att vi handlar under osäkerhet, men en levande känsla av att detta är fallet behöver inte betyda att vi handlar klokare, det kan i stället leda till att vi avstår från att göra saker som vi kanske borde ha gjort och som vi kanske skulle ha gjort om vi inte komplicerat saker i onödan.⁴ Denna typ av utvidgad föreställningsförmåga som del av en berikad förståelse drar dessutom eventuellt mer åt att ha karaktären av teoretisk förståelse (se nedan).

Ett ytterligare problem kan vara att i den utsträckning man kan odla sin föreställningsförmåga genom litteraturen krävs förmodligen ett intresse för litteratur såsom litteratur, en typ av intresse som har ett drag av världsfrånvändhet hos sig, och det gäller inte bara eskapistisk litteratur utan även tyngre litteratur – till och med en krävande roman presenterar vanligen världen i en språklig skrud som ger även de mest prosaiska företeelser i den ett poetiskt skimmer (James Joyce är ett utmärkt exempel här). Det tycks inte långsökt att befara att läsande av litteratur väcker intresse inte så mycket för att förstå den verkliga världen utan för att läsa mer litteratur, ungefär som moralfilosofen inte nödvändigtvis drivs till agerande av sitt filosoferade, utan till ännu mer filosoferande. Om målet är något slags utveckling som människa, en strävan mot godhet, är det alltså långt ifrån säkert att litteraturen erbjuder vägen dit.

Till stor del är mycket av det som sagts här spekulativt, det berör förhållanden som man idealiskt sett borde kunna undersöka empiriskt. Det finns dock ett problem på den punkten i och med att den praktiska kunskap som vi är intresserade av här inte är något väldefinierat begrepp; i den utsträckning som det dessutom har en normativ dimension kan man ifrågasätta om det är ett empiriskt begrepp överhuvudtaget. Icke desto mindre går förmodligen många av de aspekter som tagits upp att åtminstone i viss utsträckning testas empiriskt, så slutsatsen här kan inte

⁴En hel del empirisk beslutsforskning tyder på att i många sammanhang är enkel heuristik nyckeln till effektivt och träffsäkert beslutsfattande, för en översikt se Gigerenzer (2007).

bli mycket mer än att det finns tillräckligt många potentiella problem med litteraturen som källa till praktisk kunskap på moralens område för att man i alla fall inte kan betrakta den som en uppenbar kungsväg på vår färd mot ökad förståelse.

4. UNDERSÖKARENS FÖRSTÅELSE

"Rätt" och "fel", "gott" och "ont" – dessa begrepp är inte filosofiska innovationer utan kategoriseringar som vi använder oss av till vardags för att sortera in handlingar och personer. De mekanismer med vilka dessa sorteringar sker är vanligen tysta, de flesta av oss tänker inte medvetet eller explicit i moraliska termer mer än vid enstaka tillfällen. Icke desto mindre sorterar vi och bildar oss uppfattningar. Vad normativ teori eventuellt kan göra är att ta upp de mekanismer med vilka vi gör dessa sorteringar till granskning, dels för att undersöka om det finns några allmänna principer som våra enskilda omdömen kan sägas falla under, dels för att förhoppningsvis förbättra vårt moraliska tänkande så att våra bedömningar blir klarare och mer sammanhängande, kanske rentav att vi kan bedöma vad som är rätt och fel även i situationer där vi tidigare varit osäkra.

För denna process finns inom modern moralfilosofi närmast vad som kan kallas ett standardförfarande, vilket vanligen ses som en strävan mot reflektivt ekvilibrium.⁵ Det innebär att man arbetar med en växelverkan mellan principer och intuitioner om enskilda fall i en strävan att jämka samman dem. I utgångsläget begränsas vilka principer vi kan formulera av de intuitioner vi känner att vi inte kan tänka oss att överge, men sedan försöker vi gradvis att förfinas våra principer genom att testa dem mot olika exempel för att undersöka i vilken utsträckning de passar med våra intuitiva responser till dessa. Att det är fel att döda kan till exempel vara en rimlig princip att utgå från, men sedan kan vi börja undersöka vilka undantag som finns till den och bygga in dessa i principen. För att testa föreslagna formuleringar av principer används ibland vardagliga situationer, men ofta olika tankeexperiment som rör sig bort från det vardagliga – ibland till det ovanliga, ibland till det fullständigt osannolika.

En stark orientering mot väl utarbetade exempel kännetecknar alltså inte bara den filosofi som använder sig av skönlitteratur utan även den normativa teori som kan sägas utgöra mittfåran i den samtida diskussionen. På ett ytligt plan kan det här tyckas vara en mindre sak: moralfilosofin har ett behov av exempel och om man sedan hämtar dessa från

⁵Som lanserades av Rawls (1999 [1971]) och därefter i första hand vidareutvecklats av Norman Daniels (1996); för en systematisk diskussion, se Tersman (1993).

litteraturen eller konstruerar dem själv borde väl inte spela någon roll? Den centrala frågan torde dock vara hur väl de fyller sin roll i det sammanhang där de används. Och här syns en tydlig metodologisk skiljelinje. Standardanvändningen av exempel inom moralfilosofin utgörs av vad Daniel Dennett (1995) kallat *intuitionspumpande*: man konstruerar omsorgsfullt exempel som är starkt renodlade för att vi skall kunna tvinga fram intuitiva responser i relation till just de specifika aspekter som vi är intresserade av. Ofta använder man kontrasterande exempel där vissa egenskaper hålls konstanta i hopp om att man skall kunna identifiera vilka faktorer som är de viktiga och vilka som är perifera. Det här kan ofta leda till att man som läsare förväntas ta ställning till diverse science fiction-artade situationer; ibland förväntas man dessutom revidera existerande åsikter baserat på ens intuitiva responser till dessa konstruerade situationer, det kan handla om hur man bör agera efter att man blivit påtvingad en ihopkoppling med en berömd violinist i ett för denne livsuppehållande system (Thomson 1971) eller hur man bör agera när man står på botten av ett schakt med en strålpistol och någon knuffas ner mot en (Nozick 2001). Föga förvånande är detta en metod som är ifrågasatt. Det är dock fortfarande en mycket vanlig metod, även om tilltron till den nog på det stora hela kan sägas ha sjunkit sedan det tidiga sjuttital då intresset för normativ etik tog fart.

Hade de mer litterärt orienterade moralfilosoferna med sina exempel velat intuitionspumpa på detta sätt skulle förkärleken för litterära exempel ha varit olycklig. Även om exemplen anknyter till de filosofiska frågor man diskuterar, kommer de ju i stort sett alltid att karaktäriseras av en mängd detaljer och egenheter som kan tyckas som bäst oväsentliga, men kanske rentav distraherande eller missledande – det vill säga just sådana aspekter som intuitionspumpare försöker bli av med genom att konstruera sina exempel så som de gör. En möjlighet är att de litterära exemplen primärt fungerar som illustrationer och ibland är det säkert inte fråga om mer än så. Men hos till exempel Nussbaum är det definitivt något mer och när Rorty gör läsningar av Nabokov och Orwell är det för att han vill berika sin förståelse av vad grymhet kan vara, inte för att illustrera eller förklara en redan existerande teori.

Här kan det vara värt att ta ett steg tillbaka och reflektera över de mänskliga kategoriseringsmekanismer som normativ teori förhoppningsvis kan hjälpa oss att utveckla. Normativ teori är visserligen just normativ och handlar därmed om hur dessa mekanismer bör fungera eller hur ideala motsvarigheter till dem bör förstås, inte om hur de faktiskt ser ut. Icke desto mindre är den empiriska frågan om hur de faktiskt tenderar att fungera intressant givet att man strävar mot något slags reflektivt ekvilibrium. Till en början har vi ju där en tolkningsprocess

där vårt faktiska moraliska tänkande skall begreppsliggöras på ett sätt som ger denna process en utgångspunkt. Vad som är rimligt här kommer åtminstone delvis att styras av hur vårt tänkande faktiskt ser ut. De dåliga nyheterna för standardförfarandet är att om man ser till forskningen inom psykologi och kognitionsvetenskap är det långt ifrån säkert att vårt tänkande ser ut på ett sätt som rimliggör detta förfarande, ett problem som tyvärr med ytterst få undantag uppmärksamrats i relation till normativ teori.⁶ Under senare år har den psykologiska forskningen kring våra kategoriseringsmekanismer dominerats av tre olika modeller:

- (1) Prototyp-teorin, enligt vilka våra kategoriseringar styrs av hur nära olika individer ligger vissa typiska medlemmar av kategorierna.⁷
- (2) Exemplar-teorin, enligt vilka våra kategoriseringar styrs av grad av likhet med för oss framträdande exempel på medlemmar av kategorierna.⁸
- (3) Teori-teorin, enligt vilka våra kategoriseringar styrs av generaliseringar eller förklaringsmodeller liknande de inom vetenskapliga teorier och där strukturen hos de relevanta mekanismerna liknar strukturen hos sådana teorier.⁹

Det är i första hand (3) som i någon mån passar med standardförfarandet,¹⁰ men när det kommer till vår gradvisa inläring av kategoriseringsmekanismer är det tveksamt om den i det moraliska fallet kan sägas vara analog med vetenskapligt teoretiserande, där det ju finns en värld med vilken man interagerar och som svarar mot ens testande av eventuella hypoteser. Möjligen kan omgivningens reaktioner utgöra tillräcklig bas för att vi som barn och unga likt något slags vetenskapsmän kan sägas utforska vad som är rätt och fel och bilda teorier om det, men oavsett

⁶Stephen Stich (1993) och Paul Churchland (1995) utgör undantag, där särskilt den senare tydligt tar ställning för att moraliskt tänkande bör förstås i termer av prototyper.

⁷Se till exempel Rosch (1978).

⁸Se till exempel Nosofsky (1988).

⁹Se till exempel Murphy och Medin (1985).

¹⁰Kategoriseringar diskuteras ofta i termer av begrepp och även (3) innebär ett förkastande av den klassiska synen på begrepp (där en uppsättning enskilt nödvändiga och gemensamt tillräckliga villkor antas definiera begreppet), men de kategoriseringar som normativa teorier klargör är inte av begreppen "rätt" och "fel" utan av vad som är rätt och fel. Vissa normativa teorier kan visserligen formuleras i enlighet med den klassiska modellen (i termer av riktighetskriterier som ger nödvändiga/ tillräckliga villkor för moralisk riktighet), men långt ifrån alla moralteorier har den strukturen och många av dem kan mycket väl sägas passa med teori-teorins syn på kategoriseringar.

hur det är med den saken är det långt ifrån klart att teori-teorin ger en korrekt bild av hur våra moraliska kategoriseringsmekanismer faktiskt fungerar¹¹ och det kan därför vara väl värt att resonera kring vilka implikationer som finns för moralfilosofin om (1) eller (2) fångar större delen av sanningen. Båda kan de betraktas som arvtagare till Wittgensteins idéer kring familjelikhet, skillnaden dem emellan ligger i till vad de relevanta likhetsrelationerna föreligger. Ta kategorin *möbel* som exempel; givet prototyp-teorin kommer graden av likhet till vissa centrala typer av möbler, som en typisk *stol* eller ett typiskt *bord*, avgöra om vi kategoriserar individer vi stöter på som möbler; givet exemplar-teorin kommer det att vara graden av likhet till vissa andra specifika individer som vi redan kategoriserar som möbler, till exempel de stolar och bord vi råkar ha hemma, som avgör.

Med stor sannolikhet fångar ingen av dessa modeller alla våra kategoriseringsmekanismer utan dels kan olika kategorier fungera på olika sätt, dels kan eventuellt vissa kategorier styras av olika slags hybrider mellan dessa tre typer av mekanismer eller ytterligare andra (dels är de naturligtvis inte de enda modellerna på marknaden, dels kan det ju finnas ytterligare typer av mekanismer som ännu inte vetenskapligt begreppslogiskt även om de är verksamma i vårt tänkande).¹²

Om (1) eller (2) bäst beskriver hur vårt vardagliga moraliska tänkande fungerar tycks standardförfarandet vara missriktat; det siktar nämligen mot en typ av systematisering som förmodligen ligger alltför långt från utgångspunkterna. Förändringar av vårt tänkande kommer inte att bestå i förfinande av principer utan av förskjutningar i hur våra prototyper ser ut eller vilka fall vi utgår från som exemplar.¹³ Science fiction-artade exempel blir då föga intressanta. Att förbättra vårt moraliska tänkande skulle i stället innebära att röra sig från mindre genomtänkta examplar (eller prototyper, men jag kommer att hålla mig till exemplar i det som följer) till mer genomtänkta sådana. Det här innebär att den typ av systematiskt tänkande som vi kan ägna oss åt måste vara en form av jäm-

¹¹Forskning som den bedrivna av Jonathan Haidt (2001) tyder på att i den utsträckning moraliska principer spelar en roll i vårt tänkande är det framför allt i form av efterhandsrationaliseringar.

¹²För en skeptisk hållning till möjligheterna av att formulera en sammanhållen teori om våra kategoriseringsmekanismer, se Edouard Machery (2009).

¹³McKeever och Ridge (2006) diskuterar prototyp-teorin och argumenterar för att även om den är korrekt kan principer fortfarande spela en roll såtillvida att de kan influera vilka prototyper vi kategoriserar i termer av, vilket tycks vara en rimlig ståndpunkt, men långt ifrån positionen att systematiskt moraliskt tänkande skall bedrivas på ett sätt som är centrerat kring principer. För resonerande kring ett slags hybridposition, se Hämläinen (2009, kap. 6).

förande exemplar-reflektioner där, analogt med hur principer som är produkten av en reflektivt ekvilibrium-process har en särskild status jämfört med sådana som inte är det, exemplar som är produkten av vissa former av systematisk reflektion skulle kunna sägas ha en sådan status. Särskilt intressant blir denna typ av process sannolikt om man arbetar utifrån en rikare moralisk vokabulär än bara "rätt" och "fel"; det är i undersökandet av vad det kan innebära att vara modig, grym, generös, barmhärtig, osv. som den här typen av exemplar-reflektioner förmodligen kan vara mest berikande för vår förståelse. Det är kanske därför heller inte underligt att det är inom dygdetiken som man finner de flesta exemplen på detta angreppssätt (även om dess metodologiska grunder sällan diskuteras).

Det finns naturligtvis inget här som säger att man i denna typ av process bara måste inskränka sig till litterära exempel, tvärtom kan det finnas en poäng i att inte göra det, men det finns vissa fördelar med just litterära exempel. Till skillnad från verkliga fall finns det kanoniska beskrivningar att utgå från, tolkningarna kan sedan variera men författarens text utgör en tydlig gemensam utgångspunkt som gör att vi kan komma undan många, om än inte alla, av de fakta-tvister som kännetecknar gemensamma diskussioner av verkliga fall. Till skillnad från fall konstruerade av teoretikerna själva finns ett inbyggt motstånd i litterära exempel som gör att tolkningsprocessen automatiskt får en mer dialogartad karaktär. Visserligen kan man givet att man har en viss agenda välja litterära exempel som passar den, men man har likväl inte samma makt över sina exempel som när man konstruerar dem själv.

När det gäller reflektivt ekvilibrium kan man skilja mellan individuella respektive kollektiva strävanden, dvs. skall man som undersökare av moralen söka bringa en uppsättning principer i samklang med sina egna intuitioner om enskilda fall eller skall man delta i ett gemensamt försök att uppnå samklang mellan principer och våra intuitioner? De flesta normativa teoretiker tycks hålla på med det senare (även om "våra" tenderar att handla om "vi moralfilosofer"), vilket naturligtvis är ett mer svårgenomförbart projekt, men också ett där eventuella resultat är av betydligt större intresse än om man själv på sin kammare klurar sig fram till ett tillstånd av reflektivt ekvilibrium.

På ett liknande sätt är rimligen jämförande exemplar-reflektioner något som bäst görs inom ramen för ett kollektivt undersökande av moralen. Många av de problem som kännetecknade användandet av litteraturen i en enskild persons eventuella strävan mot att bli en bättre människa skulle annars karaktärisera även en mer intellektuellt orienterad användning; den fördjupade förståelse och den eventuella förfining av våra moraliska kategoriseringsmekanismer som kan finnas att få här

förutsätter ett samspel mellan läsningar av en rad olika möjliga exemplar från en rad olika perspektiv.

I slutändan är det svårt att säga exakt hur berikad vår förståelse av moralen kan bli genom den typ av litterärt orienterad moralfilosofi som diskuteras här, men givet att vårt moraliska tänkande är orienterat mot exemplar snarare än principer tycks det rimligt att säga att det är en typ av undersökning som, trots att den redan tagit upp ett allt större utrymme i den moralfilosofiska diskussionen, är förtjänt av betydligt mer uppmärksamhet än vad den hittills fått.¹⁴

LITTERATUR

- Aristoteles. 1967. *Den nikomachiska etiken*. Övers. Mårten Ringbom. Stockholm: Natur och Kultur.
- Churchland, P. 1995. "The Neural Representation of Social Reality", i *Mind and Morals*, red. L. May, M. Freidman och A. Clark. Cambridge, MA: MIT Press.
- Daniels, N. 1996. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dennett, D. 1995. "Intuition pumps", i *The third culture*, red. J. Brockman. New York: Simon & Schuster.
- Gigerenzer, G. 2007. *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious*. New York: Viking.
- Griffin, J. 2008. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Haidt, J. 2001. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review*, vol. 108.
- Hämäläinen, N. 2009. *A Literary Turn: Rethinking the Roles of Generalization and Theory in Anglo-American Moral Philosophy*. Helsingfors: Helsinki University Print.
- Machery, E. 2009. *Doing without Concepts*. Oxford: Oxford University Press.
- McKeever, S. och M. Ridge. 2006. *Principled Ethics: Generalism as a Regulative Ideal*. Oxford: Clarendon Press.
- Murphy, G.L. och D.L. Medin. 1985. "The Role of Theories in Conceptual Coherence", *Psychological Review*, vol. 92.
- Murdoch, I. 1997. *Existentialists and Mystics: Writings in Philosophy and Literature*. London: Chatto & Windus.
- Nosofsky, R. 1988. "Exemplar-Based Accounts of Relations Between Classification, Recognition, and Typicality", *Journal of Experimental Psychology*, vol. 14.
- Nozick, R. 2001. *Anarki, stat och utopi*. Övers. Margareta Eklöf. Stockholm: Timbro.
- Nussbaum, M. 1990. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

¹⁴En tidigare version av denna text presenterade på Filosoficirkeln i Lund; ett stort tack till deltagarna där för deras synpunkter och kommentarer.

- Nussbaum, M. 1995. *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon Press.
- Rawls, J. 1999. *En teori om rättvisa*. Övers. Annika Persson. Göteborg: Daidalos.
- Rorty, R. 1997. *Kontingens, ironi och solidaritet*. Övers. Joachim Retzlaff. Lund: Studentlitteratur.
- Rosch, E. 1978. "Principles of Categorization", i *Cognition and Categorization*, red. E. Rosch och B. Lloyd. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Singer, P. 1999. *Djurens frigörelse*. Övers. Björn Petersson. Nora: Nya Doxa.
- Stich, S. 1993. "Moral Philosophy and Mental Representation", i *The Origin of Values*, red. M. Hechter, L. Nadel och R. Michod. New York: Aldine de Gruyter.
- Tersman, F. 1993. *Reflective Equilibrium: An Essay in Moral Epistemology*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Thomson, J. J. 1971. "A Defense of Abortion", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1.
- Walton, K. 1990. *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Winch, P. 1972. *Ethics and Action*. Oxford: Blackwell.
- Young, I. M. 1997. *Intersecting Voices*. Princeton: Princeton University Press.

1. LITTERATURFILOSOFI

Vid sidan av de klassiska och övergripande frågeställningarna inom estetiken kring konst och skönhet förekommer även mer specifika undersökningar kring vissa konstområden; uppmärksamhet har riktats mot exempelvis film, fotografi, litteratur och musik. Under de senaste decennierna har man påbörjat en närmare diskussion av frågeställningar rörande litteratur. Omfattningen av artiklar och böcker kring ämnet är så pass stor att det på senare tid även utkommit introduktioner, där märks bland andra David Davies *Aesthetics & Literature* (2007) och Peter Lamarques *The Philosophy of Literature* (2009); det finns även antologier som samlar centrala texter kring ämnet, t.ex. *Philosophy of Literature: Contemporary and Classic Readings; An Anthology* (2008) och *A Companion to the Philosophy of Literature* (2010). Den numera ingående diskussionen av ämnet gör det berättigat att hänvisa till litteraturfilosofi som en särskild del av estetiken. Inom litteraturfilosofin diskuteras bl.a. annat ontologiska, kunskapsteoretiska och värdefilosofiska frågeställningar som relaterar till litteratur, författare, verk samt tolkning och värdering av sådana verk. En första övergripande frågeställning rör litteraturens natur där diskussionen gäller sökandet efter ett demarkationskriterium för denna, där man finner svåra gränsfall kring olika typer av verk. Det verkar exempelvis som om alla romaner inte utan vidare kan räknas som litteratur medan vissa självbiografier, reseskildringar och historieskildringar utan tvekan skulle kunna räknas dit. Vidare diskuteras i vilken bemärkelse ett verk kan tänkas existera, då det verkar nödvändigt att skilja mellan fysiska exemplar av en bok och själva verket. I vilken bemärkelse sådana verk existerar och i vilken utsträckning deras existens är beroende av författaren leder också till intressanta filosofiska problem. Man skulle t.ex. kunna tänka sig att ett verk överlever hos författaren eller läsaren trots att samtliga fysiska exemplar förstörs, även om det då blir svårt att göra reda för på vilket sätt verket kan sägas existera. Ett annat viktigt område för litteraturfilosofin rör tolkningen av litterära verk och vilken betydelse författarens intentioner har i sammanhanget. Utmärkande här

är bl.a. de omtalade resonemangen kring "The Intentional Fallacy" och "författarens död". Båda dessa resonemang har varit flitigt diskuterade under senare tid där den tidigare uppfattningen att författarens intentioner skulle vara avgörande för tolkningen av verket har ifrågasatts. Inom litteraturfilosofin diskuteras även hur litterära verks värde bör relateras till deras kognitiva kvaliteter. En vanlig men ifrågasatt utgångspunkt är att verkets litterära kvaliteter står i direkt relation till dess kognitiva kvaliteter, dvs. vad verket har att lära ut eller vilket moraliskt budskap som förmedlas. Det har t.ex. hävdats att de sadistiska och våldsamma inslagen i verk hos Markis de Sade skulle göra dem sämre ur en litterär synvinkel. Medan andra, som Oscar Wilde, har hävdats att det inte finns moraliska eller omoraliska böcker, utan bara bättre eller sämre skrivna böcker. Ett ytterligare område, som kommer att presenteras mer ingående i denna text kretsar kring relationen mellan fiktion¹ och verklighet. Två problem kommer att belysas, för det första vad som skiljer fiktion från verklighet och för det andra hur det kan komma sig att vi kan bli berörda av det vi vet inte är sant, den s.k. fiktionsparadoxen.

2. VAD ÄR FIKTION?

Uttrycket "fiktion" används framförallt i diskussionen av litteratur men kan med fördel även användas vid analys av bildkonst, film, opera och andra konstformer. En vanlig utgångspunkt har varit att förutsätta en dikotomi mellan fiktion och verklighet, där det tidigare skulle stå i motsatsförhållande till det senare. Det fiktiva skulle i så fall representera det uppdiktade där verklighetsfrämmande saker som enhörningar, monster, rymdvarelser etc. kan förekomma. Diskussionen som har pågått inom litteraturfilosofin visar dock att denna dikotomi inte behöver vara fullt så självklar som man kan tro. Det råder än så länge ingen större enighet kring hur uttrycket bör definieras och i sökandet efter egenskaper som skulle kunna vara avgörande har man fokuserat på så olika saker som: verkets relation till världen, stilistiska drag hos själva verket, författarens intentioner och läsarnas eller åskådarnas uppfattning av verket. Relationen mellan litteratur och fiktion är även den problematisk då det inte verkar gå att likställa de båda. Det finns något värderande i att beskriva ett verk som litteratur då inte alla texter kan göra anspråk på att räknas dit. Att däremot beskriva ett verk som

¹Det engelska uttrycket "fiction", som används i diskussionen, är något svåröversatt då det saknas en bra motsvarighet på svenska. När det gäller litteratur använder man ofta uttrycket "skönlitteratur", vilket inte lämpar sig för en bredare diskussion av fiktion i form av t.ex. film, eller fotografi. Avsikten med mitt val av uttrycket "fiktion" är att fånga in den bredare bemärkelsen av detta.

fiktion innebär inte att man tar ställning till verkets litterära kvaliteter utan i stället att man tillskriver verket en viss egenskap. All fiktion behöver därmed inte vara litteratur och all litteratur behöver inte heller vara fiktion. Serietidningar kan räknas till fiktion men behöver för den sakens skull inte kvalificera sig som litteratur då de oftast saknar de nödvändiga kvaliteterna. På samma sätt finns det som sagt självbiografier, reseskildringar och historiska skildringar som genom sina litterära kvaliteter skulle kunna räknas till litteratur men som för den sakens skull inte utgör fiktion.

Med fiktion avses alltså ofta något som är påhittat och som därmed skiljer sig från det som är verkligt. I fiktiva verk skildras ofta påhittade karaktärer som befinner sig i situationer som författaren har uppduktat. Det är dock inte ovanligt att vissa miljöer och karaktärer kan vara knutna till den verkliga världen: även om Sherlock Holmes är en fiktiv karaktär så utspelas böckerna i verklighetens London. Här kan man med fördel skilja mellan "objekt" och "beskrivningar" vilka båda kan utgöra exempel på fiktion. Det som skulle göra objekt som karaktärer, städer och historiska miljöer fiktiva skulle kunna vara att de är icke-existerande, medan beskrivningar av dessa skulle vara fiktiva om de inte var sanna. På så sätt skulle det vara fullt möjligt att skildra icke-fiktiva objekt genom fiktiva beskrivningar vilket kan vara fallet i verk med historisk anknytning. Ett exempel på detta förekommer i Jonathan Littells *De välvilliga* där det förekommer ett attentat mot Adolf Hitler i ett sammanhang som saknar historisk grund. Även om Hitler i sig inte är en fiktiv karaktär så är Littells beskrivning av situationen ändå fiktiv. Denna utgångspunkt leder dock till svåra avgränsningsproblem då man kan fråga sig hur stora delar av ett verk som måste vara påhittade för att verket skall räknas som fiktivt. Det finns dessutom författare som skriver fiktion baserad på sanna berättelser, t.ex. dokumentärromaner som Truman Capotes *Med kallt blod*. Man skulle i stället som utgångspunkt kunna tänka sig att det finns stilistiska drag som utmärker fiktion och att det därmed rör sig om specifika egenskaper hos verket. Det verkar dock svårt att fastställa vilka nödvändiga och tillräckliga egenskaper som skulle kunna fungera som demarkationskriterium för ändamålet, i stället kanske det rör sig om drag som är specifika för just fiktion. Även om "Det var en gång..." är en typisk inledning på en fiktiv berättelse så verkar det orimligt att detta skulle vara ett nödvändigt kriterium för fiktion. Ett annat sätt att avgränsa fiktion skulle kunna vara att hänvisa till hur verket tas emot av sin publik, att det så att säga ligger i betraktarens öga att avgöra. Om ett verk därmed blir läst och uppfattat som fiktivt så bör det alltså uppfattas som sådant, oavsett författarens intentioner och verkets kopplingar till verkligheten. Denna avgränsning verkar dock också problematisk då

den skulle kunna göra uppenbart fiktiva verk icke-fiktiva och tvärtom. Det verkar t.ex. orimligt att säga att *Skattkamarön* inte skulle vara ett fiktivt verk om den inte upplevdes som ett sådant av sina läsare, eller tvärtom att en reseskildring skulle bli till ett fiktivt verk om den skulle uppfattas så.

För att kunna förklara skillnaden mellan fiktion och verklighet hänvisar Gregory Currie och John Searle i stället till John L. Austins inflytelserika teori kring talhandlingar. Med en talhandling avses den handling en talare har utfört genom ett yttrande, det kan röra sig om påståenden, frågor, uppmaningar, ursäkter, löften osv. Talhandlingar av denna typ kallade Austin för illokutionära handlingar, vilka i sin tur måste förstås utifrån vem som är avsändare respektive mottagare, och utifrån vilken situation de yttras. Sammanhanget blir då avgörande för att förstå talarrens avsikt, även om missförstånd givetvis är möjliga. Searle har utvecklat Austins teori kring talhandlingar och tillämpat den på diskussionen kring fiktion. Han har frågat sig hur man bör skilja mellan ett icke-fiktivt verk och ett fiktivt verk. Problemet är att de regler som gäller vid yttrandet av t.ex. påståenden, som är en form av illokutionära handlingar, inte verkar gälla vid påståenden i fiktiva texter. Searle menar att påståenden är underkastade vissa semantiska och pragmatiska regler. Talaren måste stå för att det han påstår är sant och ha goda skäl för att tro att det är sant. Dessa regler verkar inte respekteras vid påståenden i fiktivt berättande, vilket gör det svårt att avgöra vilken form av talhandling det då rör sig om. Han föreslår här att författaren av ett fiktivt verk endast låtsas utföra illokutionära handlingar av typen: påståenden, beskrivningar, förklaringar osv. Slutsatsen som följer enligt Searle är att författarens avsikt måste vara avgörande vid fastställandet av huruvida ett verk är fiktivt eller inte. Han jämför med en människa som låtsas slå någon annan eller ett barn som låtsas köra bil. I fiktivt berättande skulle den illokutionära handlingen i regel vara på låtsas men yttrandet vara på riktigt. Här kan man dock tänka sig att det även förekommer riktiga illokutionära handlingar i ett fiktivt verk. När Tolstoj inleder *Anna Karenina* med de berömda orden "Alla lyckliga familjer är varandra lika, men den olyckliga familjen är alltid olycklig på sitt speciella sätt", så är inte detta påstående på låtsas utan ett riktigt påstående om verkligheten. Vilket enligt Searle gör det nödvändigt att skilja mellan ett fiktivt verk och en fiktiv diskurs, i Tolstojs inledning till *Anna Karenina* rör det sig alltså om en icke-fiktiv diskurs i ett fiktivt verk.²

Currie har kritiserat och utvecklat Searles ståndpunkt i artikeln "What is Fiction?" och diskuterat den än mer ingående i boken *The Nature of*

²Searle 1975.

Fiction. Han anser liksom Searle, att den enda rimliga utgångspunkten är att författarens intentioner är avgörande för om ett verk är fiktivt eller inte, men till skillnad från Searle, anser Currie att författaren faktiskt utför en illokutionär handling genom det fiktiva berättandet. I stället för att "låtsas" utföra en talhandling så utför författaren en särskild typ av talhandling där funktionen är att läsaren skall "föreställa sig" det som påstås.³ Currie menar att denna typ av talhandling innebär att författaren har intentionen att engagera sin läsare i en slags lek där de skall föreställa sig saker, vilket inte är detsamma som att låtsas utföra talhandlingar. En fördel med denna "föreställningsteori" gentemot Searles är att man skulle kunna skilja mellan vad en författare av fiktion och en skådespelare som reciterar fiktion gör. Currie anser att författaren har intentionen att engagera läsarna i att föreställa sig saker medan skådespelaren enbart låtsas utföra illokutionära handlingar. De påståenden, frågor, uppmaningar osv. som skådespelaren ger uttryck för är inte avsedda att uppfattas på riktigt, vilket gör dem till pseudo-talhandlingar.

Currie har dock uppmärksammat svårigheter även med detta förslag som delas med Searles tidigare förslag. Det skulle t.ex. bli problematiskt om en författare hittar på en berättelse utan att avse att den skall uppfattas som fiktiv, vilket verkar ha varit fallet med Daniel Defoes *Robinson Crusoe*. Verket skulle i ett sådant fall inte räknas som fiktivt enligt ovanstående teorier då det inte varit författarens avsikt, även om ett verk som *Robinson Crusoe* borde vara ett typiskt exempel på fiktion. Om författaren har bedrägliga avsikter med sitt verk, dvs. att lura sin publik, verkar detta ställa till det för teorier kring fiktivt berättande. Det följer även av sådana teorier att en sann historia som används av en författare som en fiktiv berättelse skulle räknas som fiktiv. Det är t.ex. möjligt att en författare använder sig av en sann historia som han tror är påhittad och därmed avser den som fiktiv. Det kan också vara fallet att en författare beskriver händelser från sitt liv som han har glömt bort och avser det som ett fiktivt berättande.⁴

Det finns dock de som ifrågasätter att författarens avsikter är avgörande för att något skall räknas som fiktivt. Kendall Walton har kritiserat denna utgångspunkt och anser liksom Currie att illokutionära handlingar som förklaringsgrund för fiktion är problematiskt då för mycket fokus läggs på att författaren skall låtsas utföra språkhandlingar. Det behöver varken vara ett tillräckligt eller nödvändigt villkor att ett

³Även här blir engelskan något svåröversatt då man skiljer mellan "pretense" och "make-believe", vilka båda på svenska skulle kunna översättas med "låtsas". Jag har valt att översätta det tidigare med "låtsas" och det senare med "föreställa sig".

⁴Currie 1985.

yttrande skall vara på låtsas för att det skall räknas som fiktivt. Exempel på fall när det inte är ett tillräckligt villkor skulle kunna vara när man testar en mikrofon eller listar glosor i inlärningsssyfte. Inte heller behöver det vara ett nödvändigt villkor då författare kan tänkas ha didaktiska syften med sitt fiktiva berättande, t.ex. genom att illustrera en poäng eller för att göra propaganda. Walton menar att det är fel att låta författarens avsikter vara avgörande då man till och med kan tänka sig en fiktiv berättelse utan författare, som är fallet vid s.k. ”kusliga sammanträffanden”, dvs. om en text har skapats av t.ex. vind eller regn. Poängen skulle även kunna illustreras genom att man hänvisar till andra konstområden, som bildkonst eller skulptur. En målare behöver inte ha fiktiva avsikter med sin målning men verket kan mycket väl uppfattas på det sättet. Teorin om talhandlingar förutsätter en särskild användning av språket där författaren låtsas utföra eller utför en särskild typ av talhandling. Avgörande skulle i stället vara hur det konstnärliga objektet uppfattas i sitt sociala sammanhang. Walton föreslår att vi bör koncentrera oss på de konstnärliga objekten och hur de upplevs av sin omgivning. Fiktion skulle då vara resultat av överenskommelser där vissa objekt fungerar som stöd för att sätta igång vår fantasi. Barn kan t.ex. komma överens om att låtsas att stubbar är björnar. På så sätt fungerar stubbar som stöd för att sätta i gång vår fantasi utifrån denna överenskommelse.⁵

En fördel med Waltons teori är att den kan göra reda för hur föremål kan vara upphovet till fiktion trots att det inte finns några sådana intentioner i skapandet av föremålen. Det blir t.ex. möjligt att förklara hur vi kan skapa fiktion genom överenskommelser, genom att tillskriva föremål, i exempelvis naturen, vissa egenskaper. I diskussionen kring vad som skulle kunna utgöra ett kriterium för att yttranden eller verk skall räknas som fiktiva har man alltså inriktat sig på olika aspekter, samtliga verkar vara problematiska på sina sätt. Särskilt fokus har lagts på författarens intentioner i de olika teorierna kring talhandlingar som har en gemensam utgångspunkt i språkanvändningen. Kanske lämpar sig denna utgångspunkt när det gäller litteratur men som Waltons kritik gör gällande blir den mer problematiskt om man vidgar diskussionen till att gälla även andra konstformer. Utifrån dessa svårigheter kan man fråga sig om det inte skulle behövas flera skilda uttryck för det man idag refererar till när man använder uttrycket ”fiktion”. Vid sidan av ett mer generellt uttryck skulle det kanske behövas ett annat uttryck som lämpade sig för fiktion inom litteratur? Berättandet som förekommer i litterära verk har vissa egenskaper som skiljer sig något från berättandet i bildkonst, film och skulptur. Språket är en

⁵Walton 1990b.

nödvändig del av litteraturen och kanske måste en teori kring fiktion inom litteratur ta sin utgångspunkt just i språket. Waltons egen teori löser onekligen många av de problem som teorierna kring talhandlingar dras med, samtidigt som den för med sig nya svårigheter. Att ett verk bedöms som fiktivt utifrån en överenskommelse inom ett socialt sammanhang bäddar onekligen upp för en sorts relativism. På samma sätt som barnen i Waltons exempel kommer överens om att stubbar är björnar behöver liknande stubbar på andra platser inte uppfattas som björnar såvida inte andra barn skulle få för sig detta. Så långt verkar det oproblematiskt, vad man vill förvandla stubbar till på ett fiktivt plan, må vara en godtycklig fråga. Om man däremot skulle göra en parallell till litteratur så blir det svårare att acceptera att en historia om rymdvarer kan vara fiktiv på en plats och icke-fiktiv på en annan. Ett annat problem som Currie har uppmärksammat rör förändringar över tid,⁶ *Robinson Crusoe* skulle som sagt ha kunnat räknas som ett icke-fiktivt verk i början av 1700-talet, förutsatt att det var Defoes intention och att det var så verket togs emot. Att man idag är rörande överens om att Robinson Crusoe är ett fiktivt verk skulle alltså innebära att verket har övergått från att ha varit icke-fiktivt till att bli fiktivt. På samma sätt borde man i framtiden kunna hitta ett bortglömt verk som har betraktats som fiktivt men tolka det som icke-fiktivt. Sådana problem kring fiktionens relativitet skulle antyda att ett mer beständigt kriterium vore att föredra samtidigt som det visar på att det återstår mycket att göra inom området.

3. FIKTIONSPARADOXEN

En förbryllande omständighet kring fiktion är att vi kan bli berörda av det vi vet är påhittat. Om man tänker sig att känslor som rädsla och sorg förutsätter att vi tror att föremålen för dessa är verkliga så blir fenomenet märkligt. Även om inte allt i fiktiva berättelser behöver vara påhittat så kan det förekomma inslag i form av objekt och beskrivningar som är påhittade. I diskussionen av detta problem verkar det främst vara sådana fiktiva inslag man intresserar sig för.⁷ Colin Radford har diskuterat fenomenet i sin omtalade artikel "How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?". Utgångspunkten är att det borde spela roll om något

⁶Currie 1985 diskuterar även detta problem och skissar på en lösning, utan att överge sin egen teori.

⁷Här förekommer dock intressanta gränsfall, den amerikanske författaren Chuck Palahniuk skriver t.ex. att han har fått nära hundra läsare att svimma genom att läsa högt ur sin novell *Guts*. Novellen är i sin tur baserat på verkliga händelser. En svårighet blir att avgöra huruvida karaktärerna är fiktiva eller inte.

har hänt på riktigt eller inte. Vi skulle kunna läsa en artikel om ett fruktansvärt öde som har drabbat en familj och röras till tårar. Om vi sedan fick reda på att det var en påhittad historia skulle vi antagligen sluta gråta, möjligen skulle vi gråta av ilska för att vi blivit bedragna. Radford frågar sig utifrån detta hur det kan vara möjligt att beröras av fiktiva gestalter som Anna Karenina, Madame Bovary och Mercutio. Han diskuterar några tänkbara lösningar men avfärdar i slutändan alla och drar slutsatsen att även om det är naturligt och förståeligt att vi påverkas känslomässigt av konst så hamnar vi ofrånkomligen i inkonsekvens och inkoherens. Problemet är att det som verkar nödvändigt gällande trosföreställningar och känslor i andra sammanhang inte verkar gälla när det kommer till fiktion. Vi blir ledsna och gråter över Mercutios död trots att vi vet att ingen egentligen har dött på riktigt.⁸

Denna märkliga egenhet hos fiktion är bakgrunden till det som har kommit att kallas för fiktionsparadoxen. Problemet kan i sin tur delas upp i två delar; för det första, hur kommer det sig att våra känslor kan påverkas av fiktion och, för det andra, hur kommer det sig att vi söker oss till sådana upplevelser. Den tidigare brukar benämnas fiktionsparadoxen medan den senare brukar benämnas tragediparadoxen. Bakgrunden till fiktionsparadoxen är att några, var för sig, intuitivt rimliga påståenden om vårt förhållande till fiktion och känslor verkar vara oförenliga tillsammans. Peter Lamarque sammanfattar dessa påståenden enligt nedan:

- (A) Läsare eller åskådare upplever ofta känslor som medlidande eller rädsla gentemot föremål de vet är fiktiva, t.ex. fiktiva karaktärer.
- (B) Ett nödvändigt villkor för att uppleva känslor som medlidande eller rädsla är att de som upplever dessa tror att föremålen för deras känslor existerar på riktigt.
- (C) Läsare eller åskådare som vet att föremål är fiktiva tror inte att de föremålen existerar.⁹

Dessa tre påståenden är inte alla förenliga med varandra och det verkar som åtminstone ett av dem måste förnekas. B och C skulle vara förenliga med varandra men inte tillsammans med A, då det utifrån B och C skulle vara omöjligt att uppleva sådana känslor inför fiktiva föremål som påstås i A. Även A och C skulle vara förenliga med varandra men då kan inte B gälla, då B förnekar vad de andra gör gällande, nämligen att man kan uppleva känslor inför fiktiva föremål som man vet inte existerar. Slutligen skulle A och B endast vara förenliga om läsare eller åskådare skulle kunna tro att fiktiva föremål kan existera, vilket inte är förenligt med C. Slutsatsen är att åtminstone ett av dessa tre påståenden måste vara falskt. Det finns här två

⁸Radford 1975.

⁹Lamarque 2009, s. 212. Min övers..

huvudsakliga lösningar av paradoxen som har diskuterats: den första utgår från att när det kommer till fiktion så rör det sig inte om äkta känslor, den andra utgår ifrån att det är fullt möjligt att föremål som inte existerar kan frammana äkta känslor. Utifrån den första lösningen förnekar man alltså A medan man i den andra lösningen förnekar B. En tredje hypotetisk lösning skulle vara att förneka C, vilket innebär att läsarna kan tro att fiktion är på riktigt. Detta verkar dock orimligt som en övergripande förklaring till reaktionen på fiktiva verk och borde på sin höjd kunna tillämpas vid särskilda omständigheter eller på små barn.

Currie och Walton argumenterar för en lösning av den första typen, där det man förnekar är att fiktiva föremål skulle kunna ge upphov till äkta känslor. Walton har i ett numera berömt exempel beskrivit hur den unge Charles ser på en skräckfilm och blir rädd för ett grönt monster trots att han är medveten om att det inte är på riktigt. Detta är förbryllande då monstret inte utgör något verkligt hot för Charles och därför inte borde skapa någon rädsla. Walton ifrågasätter att detta rör sig om äkta rädsla. I stället föreslår han att Charles har upplevelsen av rädsla, dvs. pulsen ökar och musklerna spänns, men att det ändå saknas något för att man skall kunna säga att han är rädd på riktigt. Walton anser att det inte rör sig om äkta rädsla som Charles upplever utan om en "kvasi-rädsla", som alltså enbart påminner om äkta rädsla. Att vi frammanar en sådan kvasi-rädsla är i sin tur ett resultat av något som kan liknas vid en lek. I enlighet med föreställningsteorin kunde barn föreställa sig att t.ex. alla stubbar var björnar och på så sätt kan de även skapa en sådan kvasi-rädsla enligt Walton.¹⁰ Man kan dock fråga sig vad en sådan lösning tillför då allt den verkar göra är att skapa ett nytt namn för denna typ av rädsla. Problemet kvarstår hur det kan komma sig att man påverkas av någonting som man vet är icke-existerande. Vidare kan man fråga sig om denna påverkan är fullt så medveten som Walton föreslår. När man blir berörd genom att se på en skräckfilm eller läsa en sorglig roman är det inte säkert att man medvetet engagerar sig i någon slags lek. Tårarna som kan följa av att läsa en bok som *Anna Karenina* skulle kunna komma spontant, utan någon uttalad tanke om att man skall låtsas. I så fall skulle det röra sig om något så långsökt som en överenskommelse med sig själv om att man skall låta sig beröras av objektet i fråga.

Bland andra Noël Carroll och Lamarque argumenterar för en lösning av det andra slaget, som kallas för "tanketeorin", där utgångspunkten är att innehållet i våra tankar kan vara den kausala orsaken till äkta känslor. Poängen är att innehållet i våra tankar kan ge upphov till känslor som rädsla och sorg, men detta innehåll måste i sin tur inte gå tillbaka på något som

¹⁰Walton 1990a.

existerar i världen för att frammana dessa känslor, vilket B gör gällande. En vanlig invändning mot tanketeorins utgångspunkt är att det blir underligt om man kan bli rädd för ett föremål som inte existerar. Lamarque anser dock inte att det är märkligare än att t.ex. egyptierna i arkaisk tid kunde påverkas känslomässigt av Osiris och tillbe honom, trots att han inte existerade.¹¹ För att tanketeorin skall fungera som en lösning av paradoxen skulle det dessutom krävas att det går att känna sådana känslor inför det vi vet om är icke-existerande. Vilket inte verkar helt orimligt då det trots allt förekommer att människor påverkas av saker de är medvetna om är påhittade, t.ex. vid vissa fobier. Man kan vara medveten om att myror i grund och botten är ofarliga men samtidigt vara vettskrämd av dem. Båda lösningarna av fiktionsparadoxen har gemensamt att de inte tillskriver fiktiva föremål någon objektiv existens, men de skiljer sig i synen på de känslor som frammanas av dessa föremål. Föreställningsteorin utgår från att det inte rör sig om äkta känslor medan tanketeorin går med på att icke-existerande föremål kan ge upphov till äkta känslor. Det kan dock anses som att tanketeorin förutsätter vad som skall bevisas, vad som ifrågasätts i sammanhanget är just att något annat än verkliga objekt kan frammana äkta känslor.

Den så kallade tragediparadoxen handlar om hur det kommer sig att vi inom konsten söker oss till obehagliga upplevelser som t.ex. rädsla och sorg. Ett exempel som tidigt diskuterades av Aristoteles gäller tragedier, i modern tid utgör skräckfilmer ett annat förbryllande fall. Som svar på denna del av paradoxen har det formulerats olika förslag på lösningar. Aristoteles beskriver en klassisk lösning i *Poetiken*, där tragedin skulle vara utformad för att frammana en känsla av katharsis. Begreppet är omdiskuterat och det råder oenighet kring hur det bör tolkas men det har ofta tolkats som ett sätt att rena sig ifrån obehagliga känslor. Aristoteles verkar också ha menat att katharsis skulle kunna bidra till att utveckla vår moraliska känslighet och därmed våra karaktärer.¹² Problematiken har även diskuterats av David Hume i dennes essä "Of Tragedy". Enligt Hume kan den till synes obehagliga upplevelsen i själva verket utgöra en form av njutning. Han menar att obehaget i passionerna inte bara kan överskuggas utan även raderas ut av något starkare som omvandlar passionerna till njutning. Detta "starkare" kan vara kvaliteter hos verket så som kraft, genialitet eller vältalighet. Hume menar dock att detta inte alltid behöver vara fallet; om de obehagliga sidorna av ett verk blir för starka, så tar dessa känslor överhanden och upplevelsen blir därmed obehaglig, vilket kan vara fallet om verket inte är välskrivet.¹³

¹¹Lamarque 2009, s. 216 f.

¹²Aristoteles, "Poetics".

¹³Hume 1742.

En annan modernare lösning av paradoxen har framhållits av Susan Feagin i hennes artikel "The Pleasures of Tragedy". Hon utvidgar diskussionen till att röra alla genrer som berör obehagliga ämnen och skiljer mellan två olika former av respons på sådana. Vid sidan av responsen i form av de obehagliga känslorna som kan uppstå när man ser en tragedi följer även en slags "meta-respons" på den omedelbara responsen. Hon menar att det rör sig om en djupare form av tillfredsställelse som har att göra med att vi är moraliska varelser. Njutningen i meta-responsen kompenserar då för obehaget i den omedelbara responsen. Meta-responsen har i sin tur med att göra att vi påminner oss om att vi är kännande varelser och att vi inte är ensamma i världen. Sådana känslor framkallas snarare av tragedier än av komedier, vilket gör att genren kan vara av betydelse. Det förklarar också varför tragedier historiskt sett oftast har värderats högre än komedier. Feagin menar även att det finns ett samband mellan verkets moraliska kvaliteter och meta-responsen. Ett verk som inte reflekterar våra moraliska övertygelser frammanar inte den tillfredsställelse som är typisk för meta-responsen. Hon menar dock att det finns en skillnad mellan tragiska händelser i verkligheten och tragik inom konsten. Eftersom vi är medvetna om att konst inte är på riktigt är meta-responsen på sin plats, i det verkliga livet hade en liknade reaktion varit något odräglig.¹⁴ Berys Gaut förespråkar en annan lösning av denna paradox som relaterar till Humes ståndpunkt. Han kallar den för "njutningsteorin" vilken säger att anledningen till att t.ex. skräck lockar människor skulle vara att de njuter av att bli skrämde och äcklade. På liknade sätt skulle det vara med tragedier. Som stöd för detta hänvisar han till hur människor lockas av rädslan som är förknippad med aktiviteter som bergsbestigning, fallskärmshoppning och bergochdalbanor. Det återstår dock att förklara hur obehagliga upplevelser kan vara behagliga. Gaut anser att en relevant skillnad består i att man har kontroll över situationen, på samma sätt som man kan sluta att titta på en skräckfilm eller sluta att läsa en tragedi. Vidare menar han att det borde vara möjligt att njuta av en normalt sett negativ känsla då man måste skilja mellan hur man värderar något och hur man upplever det. Gaut ser inget hinder i att man skulle kunna värdera något negativt men samtidigt uppleva det positivt och tvärt om. Även om detta skulle utgöra ett undantag från hur det brukar se ut så verkar det inte vara motsägelsefullt att man kan värdera känslan av att vara rädd negativt men ändå uppleva den som positiv.¹⁵

En gemensam målsättning för de modernare försöken att lösa tragediparadoxen verkar vara att förklara på vilket sätt obehagliga upplevelser kan vara behagliga. Rädslan eller skräcken skulle enligt sådana lösningar

¹⁴Feagin 1983.

¹⁵Davies 2007, s.138 ff.

på något sätt generera eller omvandlas till njutning. Bakgrunden till denna uppfattning verkar vara någon form av hedonism, där njutning blir den naturliga förklaringen till varför vi söker oss till sådana upplevelser inom konstens värld. Ett annat sätt att se på saken skulle kunna vara att inte enbart njutning behöver vara målet för våra val. Man skulle kunna tänka sig att obehagliga upplevelser, som inte bidrar med någon njutning, skulle kunna vara värdefulla av andra skäl. De skulle t.ex. kunna vara ett led i att uppnå mål såsom självförverkligande genom att utveckla karaktären. En sådan lösning av paradoxen verkar i så fall ligga närmare Aristoteles teori kring katharsis där tragedierna har effekter på åskådarna som ligger bortom njutningen.

Undersökningarna av fiktion inom litteraturfilosofin visar att skillnaden mellan fiktion och verklighet inte verkar självklar. Kanske utgör de inte den dikotomi de ofta anses vara. Det verkar i stället som om verkligheten ibland kan bli fiktion och fiktionen ibland kan bli verklighet. Fiktiva verk kan uppenbarligen innehålla stora delar av sanning då karaktärer och miljöer kan vara hämtade från verkligheten, det verkar t.o.m. som om hela beskrivningar av verkligheten i vissa fall kan vara fiktion. Detta märker man t.ex. hos författare som Thomas Bernhard, Charles Bukowski eller Hunter S. Thompson, där upplevelser av verkligheten skildras i form av fiktion. Om man vänder på det så verkar det som om fiktionen även kan utgöra människors verklighet. Vi kan bli berörda av fiktiva karaktärer och beskrivningar på samma sätt som vi kan bli berörda av motsvarande fenomen i verkligheten. Kanske kan det även vara så att fiktionen ibland engagerar oss känslomässigt mer än vad verkligheten gör. De tragiska och fiktiva hjältarna i litteraturen som Oidipus, Hamlet och Anna Karenina fortsätter att beröra läsare århundraden efter att verken har skrivits, medan verklighetens tragedier verkar glömmas bort fortare. Man kan i kontrast fråga sig hur länge minnet bevaras av ett enskilt dödsfall, ett krig eller en naturkatastrof. Dessa omständigheter antyder att skillnaden mellan fiktion och verklighet är mer av en gradskillnad än en väsensskillnad.

LITTERATUR

- Aristoteles. "Poetics", i John och Lopes 2008.
 Currie, Gregory. 1985. "What is Fiction?", i John och Lopes 2008.
 Davies, David. 2007. *Aesthetics & Literature*. London: Continuum.
 Feagin, Susan. 1983. "The Pleasures of Tragedy", i John och Lopes 2008.
 Hagberg, Garry L. och Walter Jost. 2010. *A Companion to the Philosophy of Literature*. Wiley-Blackwell.
 Hume, David. 1742. "Of Tragedy", i John och Lopes 2008.

- John, Eileen och Dominic McIver Lopes (red.). 2008. *Philosophy of Literature: Contemporary and Classic Readings; An Anthology*. Blackwell Publishing.
- Lamarque, Peter. 2009. *The Philosophy of Literature*. Blackwell Publishing.
- Radford, Colin. 1975. "How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?", i John och Lopes 2008.
- Searle, John. 1975. "The Logical Status of Fictional Discourse", i John och Lopes 2008.
- Walton, Kendall. 1990a. "Fearing Fictionally", i John och Lopes 2008.
- Walton, Kendall. 1990b. "Fiction and Nonfiction", i John och Lopes 2008.

I *Filosofisk tidskrift* försvarar Gunnar Andersson (2010) ett kriterium för när det är rationellt att tro en sak: (KR) Det är förnuftigt att tro att P (vid tidpunkten t) om och endast om P är den hypotes som (vid tidpunkt t) bäst har stått emot sträng kritik. Jag (2010) har tidigare kritiserat detta kriterium för att vara både ohållbart och onödigt.

En av mina kritiska synpunkter var att eftersom KR skall kombineras med en allmänt fallabalistisk syn på kunskap så hamnar man i det schizofrena tillståndet att det är rationellt att både tro och vara skeptisk. I sitt svar försäkrar Andersson oss om att det visst går utmärkt att både rationellt tro på P och att förhålla sig skeptisk till P. "Ofta säger vi att vi inte vet något säkert, men att vi tror att något förhåller sig på ett visst sätt, att vi med nuvarande information håller en viss uppfattning för sann." Javisst, så kan vi kanske säga. Men i så fall skulle vi använda begreppen "tro" och "försanthållande" på ett lite märkligt sätt tycker jag. Tolkar vi det bokstavligen så skulle jag vilja hävda att det inte är särskilt förnuftigt att hålla något för sant som man också är skeptisk till.

Kanske kan det låta som en strid om påvens skägg, men om vi skall ta KR på allvar så blir det fler konstigheter. En sådan är, som jag påpekade i mitt förra inlägg, att KR leder till problem med Goodmans dilemma och andra liknande saker: Om två *motstridande* teorier är lika korroborerade (och inget hindrar att så skulle kunna vara fallet) så tycks KR medföra att det är rationellt att tro på båda två samtidigt. Eller skall man tolka KR som att man i det läget inte skall tro på någon av dem? Men i så fall borde KR innehålla någon klausul om detta.

Andersson försöker komma runt Goodmans dilemma genom att hävda den ena hypotesen, "alla smaragder är gröda", inte är lika strängt testad som den andra, "alla smaragder är gröna". Skälet skulle vara att vi inte testat den minst sannolika konsekvensen av den första eftersom vi ännu inte testat om smaragder blir röda efter någon framtida tidpunkt t . Men detta resonemang håller inte eftersom sannolikhetsbedömningen då är baserad på att alla smaragder är gröna. All evidens bekräftar att smaragder är gröda, och om vi i stället utgår från den hypotesen så är

sannolikheten liten att de kommer att upphöra att vara det i framtiden efter t.

Nå, det må vara hur det vill med Goodmans förargliga predikat. Men eftersom det rent logiskt sett inte är uteslutet att två motsägande hypoteser vid något tillfälle är lika korroborerade så verkar KR säga att det är rationellt att tro på två motsägande hypoteser samtidigt. Alternativt får Andersson säga att KR inte är möjligt att tillämpa i sådana fall.

Ytterligare en svårighet är att KR inte tar hänsyn till hur stark korroborationen måste vara, den säger bara att vi skall tro på den hypotes som är mest korroborerad. Antag att hypotesen ifråga har en ytterst svag korroborering, men att alla alternativa hypoteser nästan inte testats alls. Ponera att polisen i början av en brottsutredning har fått tag på ett antal personer i närheten av brottsplatsen. Ett vittne har sett att den verkliga förövaren hade en mössa. Den första personen, A, har en röd luva. Hypotesen "A är den skyldige" har således blivit korroborerad. Men man har ännu inte hunnit titta på och förhöra person B, C, D och E. Motsvarande hypoteser om dem är således vare sig förkastade eller korroborerade. Alltså är "A är den skyldige" den hypotes som är mest korroborerad och som det är rationellt att tro på. Men jag har svårt att tro att någon polis-kommissarie skulle tycka att det är rationellt att ta denna hypotes som sann i detta tidiga skede av utredningen.

Sammanfattningsvis menar jag alltså att KR skapar en udda användning av begreppen, alternativt att den leder till motsägelser. Om man i stället säger att en korroborerad hypotes utgör en bra kandidat för sanningen; att den mest korroborerade hypotesen är den bästa hypotesen, ja, så slipper vi allt detta. Att säga att en viss hypotes för tillfället är den bästa hypotesen utesluter ingalunda att den är falsk. Vidare, även en dåligt korroborerad hypotes kan fortfarande vara den bästa utan att vi nödvändigtvis tror på den eller tar den för sann. Och i de fall då det finns motstridande hypoteser som är lika korroborerade så är det bara att acceptera att vi har två bra kandidater till sanningen. KR är i bästa fall missledande och onödig, i värsta fall är den motsägelsefull.

Gunnar Andersson menar dock att även mitt alternativa förslag kräver ett implicit acceptande av KR. Men utan att gå in på detaljer här (ty det skulle kräva en fördjupning i de uppsatser jag refererade till i Nordin 2010) så kan jag för egen del inte se något sådant dolt antagande. Mitt resonemang utgår från en helt falsifikationistisk syn: korroborerande evidens "gör" inget med den hypotes som korroboreras. Hypotesen blir varken starkare eller trovärdigare. Men, beroende på vad vi skall ha den till, så kan korroborationen i en viss kontext göra det rationellt att fortsätta att försöka falsifiera den, och i en annan kontext så kan det vara rationellt att i stället ta den för givet för att kritiskt granska någon annan

hypotes. Detta är, menar jag, en ren metodfråga som är relaterad till det syfte och den situation som vi just för tillfället är involverade i (vetenskaplig forskning, polisutredningar, teknologiska projekt, etc). Det enda den korroborerande evidensen gör är att visa att hypotesen fortfarande är en kandidat för sanning. Och om det är fråga om en hypotes om huruvida en viss teknik fungerar eller ej så har evidensen samtidigt falsifierat en ultraskeptisk hållning till den tekniken; den har exempelvis falsifierat en noll-hypotes då vi testat ett nytt läkemedel i ett randomiserat kontrollerat experiment.

Ett skeptiskt förhållningssätt är mycket väl förenligt med en rationell syn på världen och på det praktiska livet. Självklart innebär det att vi ibland väljer att intressera oss för de mest välkorroborerade hypoteserna. Men att gå från detta till att säga att vi bör ta dem för sanna riskerar att leda oss in på den okritiska och dogmatiska vägen. Historien ger oss tyvärr alltför många exempel på detta.

LITTERATUR

Gunnar Andersson. 2010. Rättfärdigande och kritisk prövning. *Filosofisk tidskrift* 31, nr 3.

Ingemar Nordin. 2010. Varför måste vi tro på något? *Filosofisk tidskrift* 31, nr 2.

Vetenskapsteoretikern Karl Popper formulerade en kunskapsteoretisk position, som ofta – och även av honom själv – uppfattas som nyskapande och originell. I viss mening är den en form av empirism, men Popper och hans lärjungar tycks ha menat att den på ett väsentligt sätt skiljer sig från den klassiska empirismen, t.ex. hos David Hume, och även från den samtida logiska empirismen. Hans position brukar, av filosofer som influerats av Popper, kallas ”kritisk rationalism”; den förklarades och försvarades för en tid sedan av Gunnar Andersson i *FT* 4/09.

Jag framförde vissa invändningar mot Anderssons resonemang i *FT* 2/10. Andersson vidhåller emellertid i *FT* 3/10 att den kritiska rationalismen innebär ett ”filosofiskt traditionsbrott” och att den utgör en ”medelväg mellan skepticism och dogmatism”.¹ Han uppfattar mina invändningar som att jag betvivlar att den kritiska rationalismen lyckats övervinna skepticismen och att jag anser att dess princip för förnuftig tro leder till logiska problem. Jag känner inte riktigt igen mig i den beskrivningen. Vad jag ville antyda i mitt tidigare inlägg var snarare att Poppers position – eller Anderssons² – inte skiljer sig på något väsentligt sätt från David Humes eller från samtida empiristers, åtminstone inte vad gäller förhållandet mellan empiriska data och vetenskapliga hypoteser.

¹För ordningens ska jag kanske här erkänna att jag inte riktigt vet vad Andersson syftar på med beteckningarna ”skepticism” och ”dogmatism”, men man kan lätt få intrycket att han anser att de passar på de flesta filosofer som inte anslutit sig till den Popperska positionen.

²Jag är inte riktigt säker på om Andersson menar att hans position skiljer sig något från Poppers. Menar han att hans princip *KR* – dvs. att ”det är förnuftigt att tro på de hypoteser som vid en viss tidpunkt bäst stått emot kritisk prövning” – är något som Popper själv förfäktade (vilket jag tror) eller att det är ett *nytt* bidrag till den kritiska rationalismen (som kan tillskrivas Andersson själv eller möjligen Poppereleven Alan Musgrave)? Kanske måste man, som Popper antyder, skilja mellan två olika tolkningar av ”förnuftigt att tro”, en teoretisk och en mer praktisk, av vilka Popper då bara skulle godta *KR* med den praktiska tolkningen (se Popper 1997, s. 123–4).

Anderssons formulering av sin egen, och den kritiska rationalismens, uppfattning om förnuftig tro kallar han *KR* och den lyder så här:

KR: Det är förnuftigt att tro att *P* (vid tidpunkten *t*) om och endast om *P* är den hypotes som (vid tidpunkt *t*) bäst har stått emot sträng kritik.³

Popper säger att han "instämmer i Humes uppfattning att induktion är ogiltig och inte i något avseende berättigad".⁴ Men det problem som induktiva slutledningar är avsedda att lösa kan dock enligt Popper lösas på ett annat sätt:

Min *lösning* på det logiska induktionsproblemet var att vi kan ha *preferenser* för vissa av de konkurrerande teorierna; nämligen för dem som är mycket informativa och än så länge har stått emot sådan kritik som strävar efter att eliminera felaktigheter.⁵

Detta låter ju ungefär som *KR*. Men man kan förstås fråga sig vad Popper menar med att "ha en preferens för" eller "föredra" en teori. Jag gissar att han menar att det innebär att man, åtminstone till en viss grad och tillsvidare, *tror* att teorin är sann. Men kanske menar han något helt annat, och i så fall skulle han kanske också förkasta *KR*. Det tror jag dock inte. Någoting i stil med *KR* tycks vara Poppers alternativ till induktiva slutledningar.

Jag ska nu i tur och ordning säga något om följande frågor, som jag tycker att Anderssons inlägg ger upphov till: 1. Uppfyller *KR* sina egna krav? 2. Har *KR* stått emot kritisk prövning av något slag? 3. Kan *KR* rättfärdigas? 4. Kan *någon* uppfattning rättfärdigas? 5. Är argumentation enligt *KR* en sorts induktion? 6. Innebär *KR* ett filosofiskt traditionsbrott?

1. UPPFYLLER *KR* SINA EGNA KRAV?

Jag är inte säker på om Andersson verkligen menar att *KR* uppfyller sina egna krav, men han tycks i alla händelser mena att det är förnuftigt att acceptera *KR* och man får lätt intrycket att han också menar att *KR*

³2009, s. 15. I sin första artikel säger Andersson att många kritiska rationalister menar att *KR* (eller som han där kallar det: "Musgraves förslag") "är ohållbart och på ett eller annat sätt faller offer för Humes skeptiska kritik", men han ska själv "försöka visa att så inte är fallet" (2009, s. 14).

⁴Popper 1997, s. 112.

⁵Popper 1997, s. 122. Han säger också: "Vi bör *föredra* den bäst prövade teorin och handla utifrån den" (s. 124).

uppfyller, eller kan uppfylla, sina egna krav.⁶ Å andra sidan säger han att för att kritisk prövning ska vara möjlig ”måste en teori ha empiriska konsekvenser” (2009, s. 14) och det är inte så lätt att se att *KR* alls har några empiriska konsekvenser.⁷ Om den inte har det, kan den inte gärna uppfylla sina egna krav.

Men Andersson kunde eventuellt invända att *KR* har empiriska konsekvenser. Om det nämligen skulle visa sig att hypoteser som klarat sträng testning flera gånger ändå rätt ofta visar sig vara falska i långa loppet, så skulle man väl därmed ha ett empiriskt argument mot *KR*? Nej, kanske inte, trots allt. Det skulle väl bara visa att det som vid en viss tidpunkt är förnuftigt att tro, ändå mycket väl kan vara falskt, och det är nog ganska okontroversiellt. Och speciellt kritiska rationalister kan inte gärna ha något att invända mot det. Men *om* det skulle visa sig att hypoteser som klarat kritisk prövning väldigt ofta ändå visar sig vara falska några decennier eller århundraden senare, så kan man kanske fråga sig om det verkligen är så förnuftigt att tro på hypoteser som klarar kritisk prövning.

Kanske menar Andersson och Popper att *KR* endast handlar om vetenskapliga teorier och hypoteser. *KR* själv är knappast en vetenskaplig teori. Snarare är den väl en filosofisk tes.⁸ Då kan den nog inte provas enligt *KR*.

Dessutom ska väl, enligt *KR*, en kritisk prövning av en teori innefatta en jämförelse med *alternativa* teorier, så att man kan avgöra om teorin ”bäst stått emot kritisk prövning” (min kursivering). Men vilka är alternativen till *KR*? Det är inte lätt att säga. Och Andersson kan väl inte gärna mena att en teori automatiskt uppfyller *KR*:s krav enbart därför att det saknas alternativ?

2. HAR *KR* STÅTT EMOT KRITISK PRÖVNING AV NÅGOT SLAG?

Ibland tänker sig emellertid Andersson att kritisk prövning kan vara av annat slag än att empiriska konsekvenser av en hypotes eller teori jämföras med vad vi kan observera. Han skriver exempelvis: ”Vad följer av att *KR*

⁶Andersson skriver exempelvis: ”Vad följer av att *KR* kan tillämpas på sig själv? Till att börja med betyder det att *KR* klarat av en speciell typ av kritisk prövning” (2010, s. 7). I den första av dessa meningar tycks han förutsätta att *KR* kan tillämpas på sig själv. I den andra meningen tycks han mena att detta implicerar att *KR* också *klarar av* en viss kritisk prövning. Det kan knappast stämma.

⁷Jag tyckte själv i mitt förra inlägg att *KR* inte har några empiriska konsekvenser. Det var kanske lite fantasilöst. Men Andersson har inte invänt mot detta.

⁸Jag vill dock inte påstå att det skulle finnas en skarp gräns mellan vetenskapliga och filosofiska teser.

kan tillämpas på sig själv? Till att börja med betyder det att *KR* klarat av en speciell typ av kritisk prövning. Om vi vidare antar att *KR* klarat av övriga kända typer av kritisk prövning, så följer med hjälp av en tillämpning av *KR* (på *KR* själv) att det är förnuftigt att hålla *KR* för sann”.⁹ Men vilka är dessa ”övriga kända typer av kritisk prövning”?

Mitt förra inlägg syftade inte i första hand till att utsätta *KR* för kritisk prövning. Hur ska man bära sig åt om man vill göra det? Det mest närliggande är att försöka hitta på motexempel mot principen, dvs. försanthållanden som är förnuftiga trots att de inte har stått emot sträng kritik – t.ex. därför att de över huvud taget inte har utsatts för kritisk prövning – eller som inte är förnuftiga trots att de har stått emot sträng kritik. Jag ska inte här gå närmare in på detta. Men man kan notera att åtminstone ena halvan av *KR* – den halva som uttrycks med ”endast om” – kan ifrågasättas. Man brukar t.ex. säga att medicinsk behandling ska baseras på ”vetenskap och beprövad erfarenhet”, men många vanliga behandlingsmetoder har *inte* prövats vetenskapligt, utan används endast med stöd av ”beprövad erfarenhet”. Trots det anses det tydligen vara förnuftigt av läkare att, åtminstone i praktiken, tro på dessa metoder och de antaganden de bygger på. (Att tillämpa ”beprövad erfarenhet” kan kanske sägas innebära en form av induktion. Ungefär: det har gått bra hittills, alltså går det nog bra nästa gång också.) Eller är det oförnuftigt att tillämpa beprövad erfarenhet? Skulle Popper anse det?

En annan invändning mot *KR* är följande. Även om *P* är den hypotes som (vid *t*) bäst stått emot sträng kritik, så finns det kanske väldigt många personer som inte känner till detta – och för dessa personer är det då knappast rationellt att (vid *t*) tro att *P*. Men *KR* kan förstås revideras så att denna invändning inte längre blir möjlig.

Hur som helst syftade min diskussion inte till att kritiskt pröva *KR*, utan snarare till att visa att *KR* är förenlig både med Humes uppfattning och med uppfattningar som förekommer bland empirister som var samtida med Popper. Jag påpekade att även om Hume ansåg att induktiva slutledningar inte är – och inte kan kompletteras med någon känd och välgrundad sann premiss till att bli – ”förnuftiga” i betydelsen deduktiva, så menade han ändå att en förnuftig människa låter sin tro vara proportionell mot evidensen. Andersson håller med om att Hume ansåg ”att det är förnuftigt att låta graden av tro vara proportionell mot evidensen”. Men han tillägger att ”Hume kunde inte rättfärdiga sin uppfattning om förnuftig tro, varför han förblev en skeptiker”.¹⁰ Av detta kan man få intrycket att Andersson menar att den kritiska rationalismen, till skillnad från Hume, *kan* rättfärdiga sin uppfattning om förnuftig tro, dvs. *KR*.

⁹Andersson 2010, s. 37.

¹⁰Andersson 2010, s. 38.

3. KAN *KR* RÄTTFÄRDIGAS?

Men Andersson vill nog tvärtom hävda att *KR* *inte* kan rättfärdigas. Han tycks nämligen mena att *ingen* uppfattning kan rättfärdigas. Ty enligt honom ”ställer oss strävan efter att rättfärdiga inför valet mellan tre oönskade alternativ, nämligen att välja mellan oändlig regress, dogmatiskt avslut eller logisk cirkel” (s. 7).¹¹

Vilken inställning har han då till *KR*? Kan det vara så att han menar att själva *KR* inte kan rättfärdigas, men att det ändå kan vara förnuftigt att *acceptera KR*? Ja, så är det nog. Och troligen menar han också att det finns något som *tyder på* – eller *stöder* antagandet – att det är förnuftigt att acceptera *KR*. Nämligen det faktum att *KR* har överlevt kritisk prövning. Men om han tror det, så måste han väl också gå med på att *KR* själv, *på just detta sätt*, är rättfärdigad? Och om vi kan visa att *KR* på detta sätt är rättfärdigad, så har vi väl därmed också rättfärdigat *KR*, och därmed har vi visat att *KR kan* rättfärdigas.¹²

Om Andersson inte går med på detta, så kan det bero på endera av två saker. (1) Antingen beror det på att han utgår från att det han kallar ”rättfärdigande” måste leda till *absolut visshet* – vilket han menar är omöjligt att uppnå. Ett sådant språkbruk är dock egendomligt. Vanligen tänker man sig att rättfärdigande kan vara betydligt svagare än ett konklusivt bevis: rättfärdigande garanterar inte sanning, men det ger ett i någon mening ”tillräckligt stöd” åt det som rättfärdigas. Att en persons tro är rättfärdigad implicerar alltså inte att den är sann – och det är just därför som man traditionellt tänkt sig att kunskap är detsamma som rättfärdigad *och* sann tro.¹³ (Om rättfärdigande garanterade sanning, så skulle det ju räcka att säga att kunskap är rättfärdigad tro.)

(2) Den andra möjligheten är att Andersson menar att det inte i första hand är teorier och hypoteser, eller principer som *KR*, som kan vara rättfärdigade eller berättigade, utan personers *tro* på, eller *försanthållande* av, sådana hypoteser eller teorier eller principer (i en viss situation eller vid en viss tidpunkt). Det är alltså själva försanthållandet som kan vara rättfärdigat, inte innehållet i detta försanthållande, dvs. det som hålls för

¹¹Men samtidigt måste han väl mena att denna hans uppfattning – dvs. att man ställs inför tre oönskade alternativ – inte kan rättfärdigas. Varför ska man då bry sig om den?

¹²Den vanliga engelska termen för kunskapsteoretiskt rättfärdigande är ”justification”. Termen ”rättfärdigande” är kanske inte en alldeles lyckad översättning; den kan låta lite väl religiös. Möjligen vore ”berättigande” bättre? Eller ”motivering”?

¹³Andersson skriver: ”Den kritiska rationalismen bryter med traditionen som uppfattar kunskap som rättfärdigad sann tro” (s. 8), men det han menar är nog bara att den kritiska rationalismen har ”gett upp kravet på visshet”.

sant.¹⁴ Jag instämmer på det hela taget i detta. Men det hindrar inte att vi i en överförd bemärkelse även kan säga att en hypotes eller teori eller princip är rättfärdigad, *för en viss person i en viss situation*, om personens tro att den är sann är berättigad (förnuftig) i den situationen.¹⁵

Vi kan alltså avfärda båda dessa möjliga motiveringar för att säga att *KR* inte kan rättfärdigas. Men det räcker inte för att besvara frågan om *KR* kan rättfärdigas.

Om vi håller fast vid att rättfärdigande inte behöver garantera absolut visshet, så kan vi säga att *KR* kan rättfärdigas (för oss vid en viss tidpunkt) om man kan göra troligt att det är förnuftigt av oss att hålla *KR* för sann (vid denna tidpunkt).

Andersson säger att han inte vill *bevisa* att det är förnuftigt att hålla *KR* för sann, han vill i stället bara *pröva* om det är förnuftigt att hålla den för sann: "Om jag strävade efter att *bevisa* att det är förnuftigt att hålla *KR* för sann med hjälp av *KR* själv, så hade Bergström med rätta kunnat invända att mitt resonemang är ett cirkelbevis. Men jag strävar inte efter att *bevisa* att utan efter att *pröva* om det är förnuftigt att hålla *KR* för sann".¹⁶ Termen "bevisa" kan antyda att det här är fråga om absolut visshet; låt oss därför byta ut den mot "göra troligt", för att undvika denna association och i stället anknyta till den vanliga betydelsen av "rättfärdiga" (*justify*). Menar Andersson att han inte ens vill *göra troligt* att det – för närvarande – är förnuftigt att hålla *KR* för sann, utan endast *pröva* om detta är förnuftigt?

Nej, jag tror inte det. Han tror ju på *KR* och *KR* säger inte (bara) att vi ska "kritiskt pröva" hypoteser, utan att det är *förnuftigt att tro* på hypoteser som klarar kritisk prövning! Därför måste han väl också tänka sig att om man kritiskt prövar *KR* och visar att den klarar denna kritiska prövning, så *rättfärdigar* man därmed sitt försanthållande av *KR* – och därmed (tillsvidare) också *KR*. (Dock utan att uppnå absolut visshet.)

Man måste väl anta att Andersson skulle vilja rättfärdiga *KR* på detta

¹⁴Antag t.ex. att man tror att jorden är rund. Denna tro kan vara berättigad i den mån man har någon grund för den. Men vad skulle det innebära att det inte är själva tron, utan det man tror, nämligen att jorden är rund, som är berättigat eller rättfärdigat? Skulle det på något vis vara "bättre" att jorden är rund än att den har någon annan form?

¹⁵Enligt Andersson kan vi inte ange principer för när hypoteser och positioner är berättigade, men vi kan ange principer för när det är förnuftigt att hålla dem för sanna (acceptera dem). Detta överensstämmer med vad jag just har sagt, men jag tror inte att Andersson menar detsamma som jag; han menar nog att vi inte kan ange principer för när vi kan vara absolut *säkra* på att hypoteser och teorier är sanna.

¹⁶Andersson 2010, s. 37.

sätt. Men såvitt jag kan se så *har* han inte prövat *KR* och visat att den klarar denna kritiska prövning; han påstår ju bara att *om KR* klarar kritisk prövning bättre än alternativa principer, *så* är det förnuftigt att tro på *KR*. Han har alltså inte rättfärdigat *KR*. Annorlunda uttryckt: han har inte gjort troligt att det är förnuftigt att godta *KR*.

4. KAN NÅGON UPPFATTNING RÄTTFÄRDIGAS?

Jag är alltså villig att gå med på att *KR* i princip skulle kunna rättfärdigas genom att den kritiskt prövas och därvid överlever denna prövning (bättre än alternativa principer).¹⁷ Men hur går då detta ihop med Anderssons tes¹⁸ att rättfärdigande leder till ett obehagligt *trilemma*, ett önskat val mellan tre önskade alternativ, nämligen en oändlig regress, ett dogmatiskt avslut eller en logisk cirkel?

Lägg märke till att vi nu har släppt tanken att rättfärdigande måste leda till absolut visshet. Men det är inte kravet på visshet som leder till trilemmat. Det är snarare det förhållandet att varje rättfärdigande tycks bygga på någon förutsättning som i sin tur kan ifrågasättas.

Detta kan exemplifieras med *KR*. Andersson menar ju att det faktum att en hypotes har stått emot sträng kritik är ett gott skäl för att det är förnuftigt att tillsvidare tro på hypotesen. Men hur vet vi att det är ett gott skäl? Andersson skulle väl svara att antagandet att detta är ett gott skäl i sin tur har stått emot sträng kritik. Men varför är då *detta* – om det nu skulle vara sant – ett gott skäl för att det är förnuftigt att tro på antagandet? Och så vidare. Det verkar klart att man här råkar in i en infinit regress eller en logisk cirkel om man inte accepterar ett ”dogmatiskt avslut”.

Oändliga regresser och logiska cirklar vill man ogärna råka in i, men ett ”dogmatiskt avslut” skulle nog somliga filosofer kunna acceptera. En förhållandevis vanlig uppfattning numera – en uppfattning som dock tycks komma i konflikt med såväl den klassiska empirismen hos t.ex. Hume som den logiska empirismen på 1900-talet och den kritiska rationalismen hos Popper – är att vi kan inse vissa icke-analytiska sanningar *apriori*; speciellt gäller detta vissa principer som vi använder för att rättfärdiga vetenskapliga teorier och hypoteser.¹⁹ *KR* kunde kanske vara en

¹⁷ Men om *KR* faktiskt skulle överleva kritisk prövning är en annan sak. Det vill jag inte påstå – och jag har ju redan antytt att man nog kan anföra motexempel mot denna princip.

¹⁸ Andersson 2010, s. 37.

¹⁹ En känd filosof som har denna uppfattning är Laurence Bonjour. Han kallar sin position ”moderat rationalism”: ”rationalism”, därför att ”it holds that a priori justification genuinely exists and is not in general to be explained away as

sådan princip. Vi kunde kanske med andra ord vara *apriori* berättigade att acceptera *KR*. Någon kunde hävda att *KR*, med Kants terminologi, är ett syntetiskt omdöme *apriori*. I alla händelser kunde man hävda att vi är *apriori* berättigade att anse att *om KR* har stått emot sträng kritik, *så* är det förnuftigt av oss att tills vidare godta *KR*. Om nu någon frågar *varför* vi är *apriori* berättigade att anse detta, så kan vi kanske svara att det är något som vi direkt kan inse med hjälp av vårt förnuft – och som därför alla förnuftiga människor måste hålla med om. Detta är inte något särskilt bra svar, det tillför knappast något nytt, och det är väl vad Andersson skulle kalla ett ”dogmatiskt avslut” – men kanske är det ändå ett ”avslut” som kan accepteras.

I alla händelser kan man inte säga att Andersson själv har presterat något bättre svar på frågan om *varför* det är förnuftigt att godta *KR* (eller *varför* vi är berättigade att godta *KR*). *Om* han skulle utsätta *KR* för sträng kritik – vilket han väl ännu inte har gjort – och *om KR* då skulle överleva denna kritik, så kunde han förstås ange detta som en motivering för att det är förnuftigt att tillsvidare acceptera *KR*. Jag har ingenting direkt emot ett sådant svar, men det är svårt att förneka att det skulle leda in i en cirkel eller oändlig regress. Samma problem dyker ju upp igen: *varför* ska vi tro att det är förnuftigt att tro på det som överlever sträng kritik? Att Andersson inte ”strävar efter att bevisa” att det är förnuftigt att godta *KR* förändrar inte detta.

Ett alternativ kunde möjligen vara att man lyckas bevisa matematiskt att man, givet vissa antaganden, i långa loppet oftare kommer att tro på sanna hypoteser än på falska, om man tillämpar *KR* eller något liknande (t.ex. statistisk beslutsteori eller Bayes teorem). Men även ett sådant bevis bygger då på vissa förutsättningar, som man (”dogmatiskt”) godtar och förhoppningsvis är *apriori* berättigad att godta.

5. ÄR ARGUMENTATION ENLIGT *KR* EN SORTS INDUKTION?

Både Popper och Andersson tar avstånd från induktion. ”Induktion existerar helt enkelt inte”, enligt Popper.²⁰ Men vad ska man då kalla en slutledning av den typ som Popper och Andersson själva tycks acceptera, nämligen en slutledning från ett konstaterande av att en given hypotes stått emot sträng prövning till slutsatsen att det är förnuftigt

merely analytic or definitional in character”; och ”moderat”, därför att ”it holds that a priori insight is both fallible and corrigible” (2001, s. 625). Någon absolut visshet är det alltså inte fråga om. – Inom parentes kan man här notera att den ”kritiska rationalismen” inte tycks vara en form av ”rationalism” i den mening av ordet som Bonjour ansluter sig till.

²⁰Popper 1997, s. 112.

att tillsvidare acceptera hypotesen? Detta ser ju inte ut som en deduktiv slutledning, och därför kan det väl vara rimligt att kalla den induktiv. Det karakteristiska för en induktiv slutledning anses ofta vara just det att slutsatsen går utöver premisserna, så att slutsatsen mycket väl kan vara falsk trots att premisserna är sanna.

Jag vet inte vad Popper eller andra kritiska rationalister skulle invända mot detta, men man kan i och för sig tänka sig flera möjliga invändningar. Någon skulle t.ex. kunna hävda att slutledningen i själva verket *är* deduktiv, även om den inte är logiskt giltig. Den är "deduktiv", kunde man påstå, i den meningen att det är *nödvändigt* att om premissen är sann, så är även slutsatsen sann. Men slutledningen är inte logiskt giltig, eftersom denna nödvändighet i Poppers slutledning inte är logisk, den gäller inte enbart i kraft av betydelsen hos logiska termer (dvs. för varje tolkning av icke-logiska termer). Då återstår förstås frågan vilken sorts nödvändighet det är fråga om. Det är inte lätt att säga. Någon kunde kanske föreslå att det är fråga om en "begreppslig nödvändighet", men det finns inget hos Popper eller Andersson som tyder på att de skulle tänka i dessa banor. Jag tror alltså inte man bör tänka sig att *KR*-slutledningar är deduktiva.

En annan möjlighet är att endast *vissa* icke-deduktiva slutledningar räknas som "induktiva", nämligen de där inga egenskaper och relationer förekommer i slutsatsen som inte också nämns i premisserna. Argumentation enligt *KR* är ju inte "induktiv" i denna mening, eftersom förnuftighet är något som omnämns i slutsatsen utan att figurera i premisserna. Om "induktiv" tolkas på detta sätt finns det uppenbarligen utrymme för slutledningar som varken är deduktiva eller induktiva. Sådana slutledningar kallas ibland "abduktiva", med en term lånad från C. S. Peirce. Exempel på detta kunde vara "slutledningar till den bästa förklaringen" (*inference to the best explanation*).²¹ Sådana slutledningar antas ofta vara vanliga och mycket viktiga, inte minst i vetenskapliga sammanhang. Men en slutledning i enlighet med *KR* kan inte gärna uppfattas som en slutledning till den bästa förklaringen, ty att det är förnuftigt att godta en viss hypotes *förklarar* ju inte varför den har överlevt sträng prövning. Min gissning är för övrigt att Popper inte skulle godta abduction eller slutledning till den bästa förklaringen. Det liknar nog alltför mycket induktion för hans smak.²²

²¹Somliga, t.ex. Gilbert Harman, anser att (enumerativa) induktiva slutledningar är ett specialfall av slutledning till den bästa förklaringen.

²²Å andra sidan finns det också en viss likhet mellan slutledningar enligt *KR* och slutledningar till den bästa förklaringen, ty *KR* säger ju att det är förnuftigt att tro på den teori som bäst klarat sträng prövning, och denna teori är väl då också den som (för tillfället) bäst förklarar de iakttagelser man gjort under den stränga prövningen och tidigare.

Är då argumentation enligt *KR* en sorts induktion? Kanske och kanske inte. Det tycks bl.a. bero på vad man ska mena med "induktion".

6. INNEBÄR *KR* ETT FILOSOFISKT TRADITIONSBROTT?

Här bör man nog skilja mellan några olika tolkningar av vad det eventuella traditionsbrottet skulle kunna bestå i.

Felbarhet. Kanske menar Andersson att traditionsbrottet består i att den kritiska rationalismen till skillnad från tidigare kunskapsteori betonar att våra teorier är osäkra, att vi inte kan uppnå någon visshet.

Han säger att den västerländska filosofin "har allt från Platon och Aristoteles fram till den moderna empirismen varit behärskad av sökande efter visshet".²³ Han hänvisar här till Wedberg, men vad Wedberg säger är inte riktigt detta. Wedberg talar om rationalisterna och de engelska empiristerna, men nämner inte "den moderna empirismen". Och dessutom betonar Wedberg att det hos de engelska empiristerna också fanns en helt annan och motsatt attityd som kan uttryckas i orden: "Skälen för olika åsikter varierar i styrka, och jag skall i varje särskilt fall gradera min tro efter denna styrka".²⁴ Redan Newton insåg för övrigt att induktiv argumentering på basis av experiment och iakttagelser inte kan utgöra något *bevis* för generella slutsatser, men att den ändå är "det bästa sätt att argumentera som tingens natur tillåter".²⁵ Och Hume ansåg att vi aldrig kan vara säkra på sanningen av satser som handlar om fakta (och som går utöver vad som direkt observeras).²⁶

Det bör också påpekas att "sökande efter (ökad) visshet" är en sak och "tro att visshet kan uppnås" är något annat. Om man redan vet med visshet att visshet inte kan uppnås, så blir det i och för sig konstigt att sträva efter visshet, men man kan knappast veta med visshet att visshet aldrig kan uppnås.²⁷

²³ Andersson 2010, s. 38. Andersson hänvisar här till Wedberg 2003, s. 104.

²⁴ Wedberg 2003, s. 105.

²⁵ Citerat efter Wedberg 2003, s. 43 och 98.

²⁶ Se Wedberg 2003, s. 97. Det är väl mest rationalister, som t.ex. Descartes och Leibniz, som har trott att vi kan uppnå visshet om verkligheten. Även Kant hör hit med sin tes om att vissa av den newtonska mekanikens grundsatser är syntetiska sanningar apriori; se Wedberg 2003, s. 98. Att visshet kan uppnås om matematiska och logiska sanningar är däremot mer allmänt accepterat. Men vissa analytiska filosofer tycks också ha trott att visshet kan uppnås om vissa verklighetsutsagor; ett exempel är G.E. Moore.

²⁷ Popper verkar dock väldigt säker på att visshet aldrig kan uppnås. – Kan man då veta med visshet att man inte kan veta med visshet att man inte kan veta något med visshet? Popper skulle väl ändå ha svarat nej på den frågan och därmed lämnat möjligheten öppen att man ändå *kan* veta något med visshet.

De logiska positivisterna var ju i hög grad påverkade av Hume och trodde därför inte att man kunde uppnå någon visshet om faktiska förhållanden. En känd företrädare för rörelsen var Alfred Ayer och han skrev, med hänvisning till Hume, i sin bok *Språk, sanning och logik* från 1936:

Det faktum att en lag har bekräftats i $n-1$ fall utgör ingen logisk garanti för att den skall bekräftas även i det n :te fallet, hur stort vi än väljer n . Detta innebär att ingen allmän utsaga om ett faktiskt förhållande någonsin kan visas vara nödvändigt sann. Den kan i bästa fall vara en sannolik hypotes. Vi skall finna, att detta inte endast gäller om allmänna utsagor utan om alla utsagor med faktiskt innehåll.²⁸

Men detta leder inte till skepticism.

Ur det faktum, att en utsagas giltighet inte kan logiskt säkerställas, följer nämligen inte alls, att det är oförnuftigt för oss att tro på den. Vad som är oförnuftigt är tvärtom att begära en garanti där man inte kan erhålla någon, att kräva säkerhet, där sannolikhet är det enda som kan uppnås.²⁹

Poppers uppfattning stämmer, såvitt jag kan förstå, rätt bra överens med denna logiskt positivistiska doktrin.

Att våra uppfattningar om verklighetens beskaffenhet är osäkra menar nog de allra flesta analytiska filosofer. Den kritiska rationalismen kan därför inte sägas presentera någon filosofisk nyhet när den betonar att våra teorier om verkligheten är felbara hypoteser, som mycket väl kan komma att visa sig vara felaktiga. Däremot är det nog sant att Popper mer än många andra varit angelägen om att betona detta. Men det kan knappast betraktas som ett traditionsbrott.

Induktion. De allra flesta anser nog att induktiva slutledningar (i någon mening) förekommer. Kanske ska den kritiska rationalismens eventuella traditionsbrott främst bestå i att detta förnekas.

Popper hävdar att "varken djur eller människor använder sig av någon procedur som liknar induktion, eller av något argument som grundar sig på en upprepning av instanser".³⁰ Detta är en extrem och ganska orimlig tes. Ett barn som har bränt sig på elden en eller ett par gånger är nog benäget att tro att den skulle kännas på samma sätt även nästa gång. Detta är en hypotes som barnet godtar – åtminstone till en viss grad – utan att dessförinnan utsätta den för kritisk prövning. Bränt barn skyr elden. Och det finns till synes mängder av exempel på induktiva slutledningar där

²⁸ Ayer 1953, s. 54–5.

²⁹ Ayer 1953, s. 55. Med "sannolikhet" menar Ayer här något subjektivt-normativt. Han skriver: "Att säga att en observation ökar sannolikheten för en hypotes [...] är ekvivalent med att säga, att observationen ökar den grad av tillförsikt, med vilken det är förnuftigt att omfatta hypotesen" (1953, s. 87).

³⁰ Popper 1997, s. 112.

man går från iakttagelser till generella hypoteser.³¹ Men kanske är det en illusion att dessa slutledningar är induktiva (snarare än elliptiska och deduktiva). Kanske har Quine rätt när han säger följande:

Det är uppenbarligen sant att man ständigt resonerar inte bara för att vederlägga hypoteser, utan också för att stödja dem. Detta är emellertid en fråga om att resonera logiskt eller probabilistiskt utifrån andra trosföreställningar vi redan accepterar. [...] Vissa av dessa stödjande trosföreställningar kan vara observationella, men de ger ett stöd endast i samarbete med andra trosföreställningar som är teoretiska.³²

Men barnet som skyr elden behöver väl inga teoretiska trosföreställningar för att med logiska eller probabilistiska slutledningar nå fram till slutsatsen att man bränner sig på eld? Quine har möjligen rätt i mer teoretiska sammanhang – även om det kan vara svårt att exakt peka ut alla de teoretiska föreställningar som har underförståtts i en till synes induktiv slutledning – men i enklare fall, vid mer primitiv inlärning, är vi nog genetiskt programmerade att utveckla förväntningar på grundval av enskilda erfarenheter.

³¹Ett exempel på detta, som har en lite lustig anknytning till Poppers fallibilism, är den s.k. "pessimistiska induktionen". Den utgår från det faktum att alla (eller de flesta) vetenskapliga teorier som tidigare under historien har accepterats senare visat sig vara felaktiga, så kommer detta antagligen också att gälla generellt, alltså även i framtiden. Vetenskapssociologen Barry Barnes skriver t.ex. att "the majority of all the theories which scientists have ever put forward have been rejected as false or misconceived, and the majority of the findings which they have reported have been forgotten. Scientific knowledge has an extremely short lifetime" och att sålunda "our present knowledge is likely to be treated in three or four generations much as we ourselves treat the knowledge of three or four generations ago" (Barnes 1985, s. 66). Detta förefaller vara en induktion. En gissning baserad på erfarenhet. Men Popper skulle kanske säga att den inte är en *vetenskaplig* hypotes, eftersom den inte (så lätt) kan falsifieras: vi kan ju inte *nu* se vad som händer i framtiden. Hur som helst skulle nog ingen komma på denna generella hypotes utan att *först* ha uppmärksammat många exempel på att allmänt accepterade teorier senare har förkastats. – Man kan fråga sig mer generellt: vad kommer *först*, iakttagelser eller hypoteser? Popper skulle väl säga att hypoteser kommer först, men han skulle nog också betona att före hypoteserna kommer *problem*, som hypoteserna är möjliga svar på. Men problemen i sin tur uppstår antagligen oftast som reaktion på iakttagelser. (Varför faller stenar till marken? Varför stiger eldens lågor uppåt? Etc.)

³²Quine 1993, s. 27. Quine fortsätter dock: "Ren observation ger endast negativ evidens"; och han hänvisar också i sammanhanget till Popper. Men *ren* observation – dvs. observation utan någon som helst bakgrundskunskap – kan nog inte heller utgöra negativ evidens.

Man kan förstås säga att enkla induktioner eller generaliseringar inte så mycket är rationella (eller "logiska") slutledningar, utan snarare rent psykologiska reaktioner – ungefär som Hume tänkte sig. Men kan man verkligen dra någon skarp gräns mellan dessa båda alternativ? Jag tror inte det.³³ Och Popper tycks för sin del förneka att induktion förekommer ens i form av icke-rationella reaktioner; enligt honom tycks hypoteser och teorier uppstå ur intet eller kanske snarare ur det rena tänkandet. Poppereleven Ian Jarvie säger att "Poppers 'falsifikationism' vänder på den vanliga uppfattningen att ackumulerad erfarenhet leder till vetenskapliga hypoteser; i stället är det fritt påhittade hypoteser som kommer först och som sedan provas mot erfarenhet".³⁴ *Fritt* påhittade hypoteser?! I så fall skulle ju vem som helst, utan vetenskaplig utbildning och erfarenhet, kunna hitta på vetenskapliga hypoteser lika bra som någon annan. Någon utbildning behövs inte. Det vore lika konstigt som att ett litet barn direkt skulle kunna gissa sig till att man bränner sig på elden, utan att alls ha någon erfarenhet som tyder på detta. Barnet *börjar* knappast, utan någon som helst relevant erfarenhet, med hypotesen att man bränner sig på eld, för att *sedan* utsätta denna hypotes för sträng prövning och *därefter* provisoriskt godta den. Det låter orimligt. Och på samma sätt är det nog inom vetenskapen.

Så induktiva slutledningar förekommer nog. Däremot är de ofta väldigt osäkra och i många sammanhang är det därför viktigt eller lämpligt att de kompletteras med kritisk prövning. Däri har naturligtvis Popper rätt. Men inte heller detta kan väl ses som ett traditionsbrott.

Att helt förneka att induktiva slutledningar förekommer är förstås ett "traditionsbrott", men detta traditionsbrott förefaller som sagt omotiverat. Det är, om man så vill, en hypotes som borde utsättas för kritisk prövning. Såvitt jag vet har Popper inte gjort det.

Kunskap. Andersson säger: "Den kritiska rationalismen bryter med traditionen som uppfattar kunskap som rättfärdigad sann tro. I stället för att sträva efter rättfärdigande och visshet, strävar den kritiske rationalisten efter kritisk prövning och förnuftiga försanthållanden."³⁵ Strävan

³³Popper vill dock dra en skarp gräns här, nämligen mellan vad han kallar "värld 2" och "värld 3"; se t.ex. Popper 1997, s. 61. Och de logiska empiristerna betonade likaså ofta skillnaden mellan "context of discovery" och "context of validation".

³⁴Ian C. Jarvie, "Popper, Karl Raimond, Life and works", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, utg. E. Craig. Min översättning av "Popper's 'falsificationism', reverses the usual view that accumulated experience leads to scientific hypotheses; rather, freely conjectured hypotheses precede, and are tested against, experience".

³⁵Andersson 2010, s. 38.

efter visshet har jag redan diskuterat, men i den filosofiska traditionen har kunskap onekligen uppfattats som rättfärdigad sann tro,³⁶ och kanske är det på denna punkt som den kritiska rationalismen bryter mot traditionen.

Men kritiska rationalister förnekar inte att det man tror kan vara sant. Däremot är de kanske skeptiska mot rättfärdigande, men som jag tidigare sagt beror det nog på att de tror att rättfärdigande kräver visshet eller att det leder till ett olösligt trilemma.

Det trilemma Andersson pekar på tycks dock endast kunna undvikas om man accepterar möjligheten av apriori rättfärdigande. Består kanske den kritiska rationalismens traditionsbrott i att den inte accepterar denna möjlighet? Jag tror inte det. Varken Andersson eller Popper gör någon poäng av detta, enligt vad jag kan upptäcka. För övrigt var ju många av de logiska empiristerna just skeptiska till förekomsten av syntetiska omdömen apriori – och därmed också till apriori rättfärdigande. Så den kritiska rationalismen kan knappast på denna punkt bryta mot traditionen.

Falsifikation. De logiska empiristerna ansåg att empirisk evidens kan såväl stödja (verifiera eller konfirmera) som vederlägga (falsifiera) vetenskapliga teorier. Popper förnekade detta och menade i stället att empirisk evidens *endast* kan falsifiera vetenskapliga teorier. Är det detta som utgör traditionsbrottet?

Inte heller på denna punkt tror jag att det egentligen är någon större skillnad mellan kritiska rationalister och vanliga empirister. De rent *logiska* relationerna mellan generella och singulära omdömen är inte kontroversiella. Att en korp är svart verifierar inte (konklusivt) teorin att alla korpar är svarta, men att en korp är vit skulle konklusivt falsifiera den. Men i mer realistiska exempel är skillnaderna mellan verifikation (eller snarare konfirmation) och falsifikation inte lika dramatisk.

Popper skulle säkert hålla med om att falsifikation normalt förutsätter en viss bakgrundskunskap. Vetenskapliga hypoteser och teorier implicerar inte på egen hand några empiriska testsatser som eventuellt kan konstateras vara falska. Hjälpypoteser och bakgrundsantaganden behövs också. Om vissa testsatser, som impliceras av en teori som utsätts för sträng prövning, visar sig vara falska, så kan man alltså inte utan vidare dra slutsatsen att teorin är falsk. Däremot kan man dra slutsatsen att antingen är teorin falsk, eller också är någon av hjälpypoteserna

³⁶Dock menar de flesta numera att detta måste kompletteras med något ytterligare villkor på grund av de motexempel som E. Gettier och andra har konstruerat. Vidare finns nu också en hel del externalistiska alternativ till den klassiska kunskapsdefinitionen. Men inget av detta har sitt ursprung bland de kritiska rationalisterna. Så det kan vi här bortse från.

falsk (eller också är testsatserna trots allt inte falska). Det man kan säga är då att *om* det är förnuftigt att tro på hjälphypoteserna och på att testsatserna är falska, *så* är det förnuftigt att förkasta den teori eller hypotes som provas.³⁷

På liknande sätt förutsätter också induktiva slutledningar i allmänhet en hel del bakgrundskunskap. Som vi har sett menar t.ex. Quine att när man resonerar för att stödja hypoteser, så resonerar man i själva verket "logiskt eller probabilistiskt" utifrån trosföreställningar som man redan accepterar, av vilka somliga är teoretiska snarare än observationella. Jag påpekade också i mitt tidigare inlägg att induktiva slutledningar inte enbart kan utgå från iakttagelser. Ytterligare antaganden krävs också.³⁸

I bägge fallen är det fråga om att anpassa våra teorier till våra experiment och iakttagelser på bästa sätt. Riktigt hur detta går till är inte alldeles lätt att säga och det kan förmodligen också variera en hel del från fall till fall. Olika filosofer har försökt rationellt rekonstruera sådana processer på lite olika sätt, men det finns ännu ingen entydig och allmänt accepterad uppfattning om detta. Oftast talar man här helt enkelt om en "hypotetisk-deduktiv" metod. Ibland förknippas den just med Poppers teorier, men själva termen tycks komma från William Whewell på 1830-talet och enligt Wedberg talar man ofta om "den hypotetisk-deduktiva metoden som något som är karakteristiskt för den moderna naturvetenskapen alltifrån dess födelse på 1500- och 1600-talen".³⁹ Något riktigt traditionsbrott har Popper knappast åstadkommit här.

Den brittiske filosofen David Miller påstår i inledningen till sitt urval av Poppers viktigaste skrifter att även om den kritiska rationalismen "i vissa avseenden förebådats" av t.ex. Hume, Kant, Whewell och Pierce, så är den "nästan uteslutande utarbetad under den senare hälften av vårt århundrade [dvs. 1900-talet] av Sir Karl Popper, samt av en liten grupp av hans studenter och sympatisörer".⁴⁰ Enligt min mening är detta en alltför sektaristisk åsikt. Miller överdriver. Han överdriver också när han i samma inledning säger att argument, enligt den kritiska rationalismen, alltid är negativa; de används endast då man vill göra sig av med teorier.⁴¹ Men det stämmer ju inte: argumentet att en teori överlevt kritisk prövning används ju enligt den kritiska rationalismen för att visa att det är förnuftigt att tillsvidare goda den. Detta är positivt snarare än negativt.

³⁷Ayer noterar 1936: "En person kan alltid försvara sina övertygelser inför skenbart motsägende vittnesbörd, om han är beredd att göra erforderliga tilläggsantaganden" (Ayer 1953, s. 80).

³⁸Bergström 2010, s. 30–31.

³⁹Wedberg 2003, s. 42.

⁴⁰Popper 1997, s. 10.

⁴¹Popper 1997, s. 11.

LITTERATUR

- Andersson, Gunnar. 2009. Förnuftig tro och intellektuell moral, *Filosofisk tidskrift*, nr 4.
- Andersson, Gunnar. 2010. Rättfärdigande och kritisk prövning, *Filosofisk tidskrift*, nr 3.
- Ayer, A.J. 1953. *Språk, sanning, logik*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Barnes, Barry. 1985. *About Science*. Oxford: Clarendon Press.
- Bergström, Lars. 2010. Kritisk rationalism? *Filosofisk tidskrift*, nr 2.
- BonJour, Laurence. 2001. Précis of *In Defense of Pure Reason*, *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LXIII, No. 3, s. 625–631.
- Popper, Karl. 1997. *Popper: Kunskapsteori, vetenskapsteori, metafysik, samhällsfilosofi*, i urval av David Miller. Stockholm: Thales.
- Quine, W. V. 1993. *Strävan efter sanning*. Nora: Nya Doxa.
- Wedberg, Anders. (1970) 2003. *Filosofins historia: Nyare tiden till romantiken*. 2 uppl. Stockholm: Thales.

1. EN PRESSANDE FRÅGA

Jag tänkte ta upp en pressande fråga för alla oss som ägnar oss åt filosofi, kanske mer pressande idag än någonsin. Frågan är svår att formulera på ett enkelt sätt, för det handlar om en osäkerhet: en osäkerhet om vad filosofi är, vilket roll filosofi kan spela i våra liv – ja, varför man filosoferar. De medicinska vetenskaperna tycks inte sväva i samma osäkerhet. Vi *vet* att en person som forskar inom de medicinska vetenskaperna förväntas bidra till nya behandlingar av sjukdomar. Man behöver liksom inte fundera närmare över *varför* någon ägnar sig åt det. Medicinen är väl integrerad i samhället och har sina givna funktioner, som de flesta finner självklara.

Men hur är det med filosofin? Vad kan filosofin göra som inte vetenskaperna redan gör mycket effektivare? Varför filosoferar man i dagens läge? Ja, ni märker det kanske själva, frågan får axlarna att sakta lyfta och man vet inte riktigt vad man ska svara. Kanske vill man säga något välmenande, som att ”inom filosofin arbetar vi med att skilja mellan bra och dåliga argument”, eller ”inom filosofin tar vi hand om de *stora* frågorna om tillvaron”. Och det är kanske sant. Samtidigt skulle åtminstone jag känna mig som en bedragare om jag hävdade detta med myndig stämma. För då låter det som om filosofin var ungefär som medicinen; en etablerad verksamhet där filosofer nästan på rutin fyller förväntade samhällsfunktioner. Man skulle kunna gå till filosoferna med sina suddiga argument och få dem skärpta, med några elementära filosofiska photoshop-knep.

Men, som sagt, om det verkligen vore så enkelt, då skulle ju inte axlarna behöva lyfta i osäkerhet, när vi undrar varför man filosoferar. Jag påminner *återigen* om hur lätt en medicinare kan besvara frågan om varför hon forskar i medicin. Hon kan helt enkelt svara att hon vill hitta en ersättning till de antibiotika som alltfler bakterier blivit resistenta mot. Vilket självklart motiv! Men om vi besvarade frågan varför vi filosoferar med samma självklarhet, så blir det något falskt i tonläget. Frågan varför vi filosoferar tycks vara av en annan art än frågan varför man ägnar sig åt medicinsk forskning, även om frågorna låter lika. Filosofi och medicin är

inte riktigt jämförbara. Man tycks *ägna sig åt* filosofi i en annan mening än man *ägnar sig åt* forskning inom de vetenskapliga disciplinerna.

2. VAD SA FILOSOFERNA?

Ok, men då har vi faktiskt kommit någon vart! Vi har till och med börjat *göra* det vi frågar om. Vi har börjat filosofera, om varför man filosoferar. Och vi har kommit fram till att frågan varför man filosoferar är en fråga som man inte besvarar i en handvändning, genom att informera en okunnig om filosofins funktion i samtida samhällsliv. Detta är faktiskt ett filosofiskt resultat.

Det lite undflyende drag i filosofin som vi nu har konstaterat blir ännu tydligare om vi tittar på de stora klassiska filosoferna. De hade visserligen sina egna svar på varför vi filosoferar. Men samtidigt är det något *gäckande* med alla deras idéer om filosofi! Sokrates, till exempel, som gick omkring och frågade vad mod och kunskap är, han ville inte ha några konkreta exempel på mod och kunskap. Nej, han ville veta vad *begreppet* som sådant är, själva idén eller "formen"; något som människor engagerade i olika samhällsfunktioner *inte* frågade efter, utan Sokrates fick *lära* dem att fråga efter. Och Immanuel Kant, han sysslade inte heller med vanliga världsliga angelägenheter, utan med något som enligt honom "föregår" världen och är en förutsättning för dess möjlighet; något som han kallade transcendentalt. Och fenomenologen Edmund Husserl, han sa att filosoferar man, så intar man en särskild attityd där man sätter världen och all vetenskaplig kunskap "inom parantes"! Ludwig Wittgenstein, slutligen, sa att som filosof är man inte medlem i någon tankegemenskap (vilket rimligen medicinare blir genom sin utbildning).

Alla dessa filosofer är alltså noga med att framhålla filosofins särart; att man som filosof inte har samma fokus som människor i allmänhet har i sina dagliga värv eller samhällsfunktioner. Det är som om de alla sa att filosofi är något extraordinärt. Den är inte inordnad i samhället som en kontrollerad funktion. Om filosofin har samhällelig relevans, så är den relevansen av ett mer övergripande slag. Därför kan man inte förklara *varför* man filosoferar genom att beskriva en samhällsfunktion, vilket man lätt gör i fallet medicin.

3. FRÅGAN I EN ANDRA TAPPNING

Men här händer något som är typiskt när man filosoferar. Nämligen att ganska snart efter att man tycker sig ha gjort ett framsteg, och kunnat konstatera någonting viktigt, så faller man tillbaka till ursprungsfrågan, men i ny tappning. För om det nu är så att filosofin är så extraordinär

att den inte har en given samhällsfunktion, varför ägnar sig då filosofer åt filosofi som om det vore på liv och död? Filosoferna hittar på de mest konstiga ord – som *transcendental*, begreppslogisk och fenomenologisk – för att ingen ska blanda ihop filosofi med de vanliga angelägenheterna. Men vad har filosofin då för angelägenhet? Varför filosoferar man, om det man filosoferar om är så undflyende att man måste hitta på märkliga ord för att ingen ska blanda ihop det filosofiska med sådant som *de flesta* finner angeläget?

Det är som om filosoferna sågade av grenen som de själva sitter på. De förklarar det viktiga med filosofin, varför man filosoferar, genom att frikoppla filosofin från allt som människor i allmänhet finner viktigt!

4. ÄR DETTA FILOSOFISK DIALEKTIK?

Nyss sa jag att det är typiskt när man filosoferar, att just som man tycker sig ha gjort ett framsteg, så faller man tillbaka i ursprungsfrågan, och att man alltså pendlar fram och tillbaka i sin "filosofiska undersökning". Detta pendlande, som vi ägnar oss åt i denna stund, har emellertid en verkan. Man går inte opåverkad ur pendlandet, om man verkligen deltar i det. Man förändras och börjar gradvis, tycker man, se saker och ting klarare. Visserligen faller man regelbundet tillbaka ner i osäkerheten, men samtidigt tar man sig snabbare ur den. Filosofin har en egen dynamik, en dynamik som jag tror är vad filosofer kallat dialektik.

Något man då märker, när osäkerheten gradvis klingar av, allteftersom det dynamiska pendlandet mellan oklarhet och klarhet fortgår under undersökningens gång, är att man på något sätt redan satt inne med allt som behövdes för att ta sig ur förvirringen. Man behövde så att säga bara ge sig själv en smula tid; ja, man behövde bara tänka efter, dansa ett tag med sin osäkerhet, för att med tiden börja finna vägen ut ur förvirringen.

Jag vill visa att det ligger till så för oss också. Jag vill visa att vi i någon mening redan känner till varför man filosoferar, inte minst för att vi ägnar oss åt det i denna stund. Vi har kastat oss ut i osäkerhet om varför man filosoferar. Vi filosoferar i denna stund för att vi tar fasta på denna osäkerhet, och inte *låtsas* att svaret är lika givet som varför man utvecklar nya antibiotika inom medicinen.

5. I STÄLLET FÖR FINA FILOSOFISKA ORD: KOR OCH GRISAR

I stället för att använda märkvärdiga ord, som "transcendental", för att förklara varför man filosoferar, så vill jag tala om kor och grisar. De är nämligen ett fenomenalt exempel på behovet av filosofi. Dessutom kan det vara skönt med lite lantluft, när vi nu blivit så allvarliga.

Problemet är bara att lantluften inte riktigt är som vi vill föreställa oss den. Mänsklig djurhållning har till stora delar blivit industriell. Djur lever sina korta liv på djurfabriker där de ibland inte ens skymtar himlen. Precis som klimatförändringarna, så ger denna industriella djurhållning upphov till moralisk oro hos många av oss. Vi känner att vi på något sätt syndar mot djuren: att vi kidnappat dem från naturen och stängt in dem i vår överhettade kultur. Så var det inte förr, tänker vi, i det traditionella lantbruket. Där fick korna fortfarande *vara* kor, och grisarna fick *vara* grisar. I modern produktion reduceras de till råvara för att framställa köttfärs och kotletter. Köttbranschen har glömt hur man låter djur leva enligt deras natur, vill vi säga. När denna okänslighet för djuren leder till att korna blir sjuka och grisarna stressat börjar bita varandras knorrar, så ger köttfabrikanterna dem helt enkelt antibiotika eller kapar deras knorrar. De rättar inte till det *fundamentala* felet: det *onaturliga* med industriell djurhållning.

Så, hur rättar man till det grundläggande felet i industriell djurhållning; det där "onaturliga"? Det finns en alternativrörelse inom lantbruket, den ekologiska rörelsen, som reagerat på industrialiseringen av lantbruket genom att utveckla en alternativ lantbruksfilosofi med "naturlighet" som ledstjärna, eller värdegrund. Produktivitet och vinstmaximering får inte ensamma styra lantbruket. Vi måste, som människor på denna planet, underordna oss naturens ordning. Om vi stör de naturliga kretsloppen genom att ta näringsämnen ur naturen och sedan ersätta dem med industriellt framställt konstgödsel, så kommer denna exploatering av livets processer i längden att urlaka våra djur och jordar. Livskraften flödar ut i intet.

Så tänker man lätt, om man oroas av moderniseringen av lantbruket, och så tänkte den ekologiska rörelsens pionjärer.

6. PERSONLIGT EXEMPEL PÅ FILOSOFERANDE

Varför tar jag upp detta katastrofscenari? Jo, jag vill konkretisera vår svårgripbara fråga om varför man filosoferar. Filosofer brukar använda sitt eget arbete som exempel på vad filosofi är och varför man filosoferar, och jag tänker nu göra detsamma. Jag skrev nyligen en bok om den ekologiska rörelsens viktiga men inte helt oproblematiske reaktion på industrialiseringen av lantbruket: *Djuren i kulturen: Hur naturligt kan våra husdjur leva?* (Daidalos, 2009). Boken är filosofisk. Jag resonerar fram och tillbaka, på samma sätt som nu, om vad vi kan mena med naturligt beteende hos husdjur. Husdjur lever ju närmast per definition invälda i vår kultur. Vad kan man mena med naturligt beteende hos sådana *människotillvända* djur?

Frågan i den här artikeln – Varför filosoferar man? – vill jag alltså konkretisera med boken som jag skrev. Den konkreta frågan blir då: Varför skrev jag denna filosofiska bok om naturligt beteende hos husdjur? Varför skrev jag boken, när det redan finns specialister som vet mycket mer om djurbeteende än jag, och som genomför storskalig forskning på området?

För att illustrera det *pressande* med denna fråga, kan jag berätta att de flesta som i början hörde talas om mitt projekt att undersöka naturligt beteende hos husdjur, utgick ifrån att jag skulle bidra till djurforskningen på området. Så de ville veta vilka djurslag jag skulle studera, hur många djur som skulle ingå i mina studier, hur jag skulle uppnå upprepbarhet, och liknande frågor som man ställer till vetenskapliga projekt inom området.

Ja, varför i herrans namn satte jag mig ned och filosoferade om djurbeteende, när den ekologiska rörelsen efterfrågade empirisk forskning om djurslags beteendepertoarer; rön som kunde omsättas i en naturligare djurhållning? Hur kunde jag göra anspråk på att ha något viktigt att säga, om jag inte genomförde sådana empiriska studier på djur? Det hela verkar så världsfrånvänt att man nästan kunde undra om jag gått och blivit transcendental!

Men vi skulle ju undvika det där konstiga ordet! I stället vill jag förklara varför jag skrev boken. Jag sa nyss att det ekologiska lantbruket efterfrågar empiriska rön om djurs naturliga beteenden, så att man kan rätta till det grundläggande felet i industrialiserad djurhållning och göra djurhållningen mer naturlig. Man vill skapa djurhållningssystem som stödjer djurens naturliga beteenden. Men det betyder ju att den *nytta* man förknippar med de empiriska rönen i sin tur är förknippad med *det ekologiska sättet att tänka*; med den ekologiska *naturfilosofi* som utvecklades som reaktion på industrialiseringen av lantbruket.

Naturligt beteende är alltså inte bara ett biologiskt begrepp inom vetenskapsgrenen etologi (vetenskapen om djurens beteenden). Naturligt beteende är också ett sätt att resonera om människans kultur som en artificiell motsats till djurens naturliga liv. I detta tänkesätt stör den moderna människans kultur naturens uråldriga ordning. Därför finns det tendenser inom den ekologiska rörelsen att tänka att den mänskliga djurskötaren helst borde minimera sina kontakter med husdjuren; helst borde låta dem ströva fritt. Det finns tendenser att tänka att detta är vad man *egentligen* borde göra, om man vill stödja naturligt beteende. Detta leder till ett dilemma för den ekologiska djurskötaren: Ska hon närma sig djuren och dagligen ta hand om dem, som bra djurskötare brukar göra, eller ska hon undvika kontakt, som etologer brukar göra när de studerar vilda djur i naturen? Borde den ekologiska djurhållaren hålla husdjur *som om de egentligen vore vilda och inte alls husdjur*? Men så var det ju aldrig

i det traditionella lantbruk som man vill återknytta till, där husdjuren faktiskt kunde leva under samma tak som människan. Någonstans har vi tydligen gått vilse, i vår reaktion på industrialiseringen!

Nej, "naturligt beteende" är inte bara ett biologiskt begrepp som man utför empirisk forskning på. Naturligt beteende är också någonting *hos oss själva*. Det är en tanketendens hos oss, som lätt dyker upp när vi oroas av människans framfart i naturen. Och även om det är bra att vi oroas, så är kanske inte alla dessa tanketendenser som oron ger upphov till alldeles oproblematiske. De kan till exempel leda oss in i de dilemman som jag nyss nämnde, där djurskötaren inte vet om hon ska närma sig sina djur, eller hålla sig undan; när hon inte vet om hon borde behandla sina husdjur som husdjur, eller som om de egentligen vore vilda.

Då hjälper det inte att gå till experterna på djurbeteende för att få nyttiga upplysningar om beteendepertoarer, utan vi måste uppmärksamma oss själva, vårt eget tänkande om natur och kultur, människan och djur, och de drag i tänkandet som leder oss vilse. När man tar detta steg, att börja tänka om hur man tänker, när man gått vilse i sitt tänkande och försöker hitta vägen igen, det är *då* man börjar filosofera.

Jag skulle vilja föreslå att det där konstiga ordet "transcendental" (eller "fenomenologisk", "begreppslig") som filosofer använt för att beskriva sin inställning när de filosoferar, *helt enkelt* – för det är inte så konstigt som det låter – är *detta fokus på oss själva*, på hur vi tänker, när paradoxer och förvirring får oss att börja uppmärksamma hur vi tänker.

7. FRÅGAN I SIN TREDJE, KONKRETISERADE TAPPNING

Så nu ställer jag frågan igen: Varför skrev jag denna filosofiska bok? Mitt svar är att jag skrev den för att jag uppfattade att ingen tog det *filosofiska ansvar* som problemläget krävde. Mängder av människor hade på känn att "naturligt beteende" är viktigt i dagens läge – vi vill ju ha en naturligare djurhållning – men ingen visste exakt vad det var; alla kände sig osäkra. Därför tenderade man reflexmässigt att vända sig till vad man ansåg borde vara experterna på området, djurbeteendeforskarna. Och forskarna kände förväntningarna på sin samhällsfunktion som expertis, och föreslog definitioner utifrån sina specialistperspektiv, och lovade nyttiga rön. Men om problemet har att göra med *hela tänkesättet om natur och kultur* inom vilket man vänder sig till djurforskarna, som om de kunde dra undan de kulturella ridåerna och avslöja djurens inre natur, ja då måste vi ju (så att säga) *kringgå* forskningen på området, och ta en titt på oss själva!

Om vi inte kringgår forskningen på området, så kommer vi att kringgå *roten till problemen hos oss själva*. Därför skrev jag denna filosofiska bok

om djurbeteende, som inte innehåller några empiriska studier av djurbeteende. Det betyder givetvis inte att jag menar att djurforskarnas rön skulle vara irrelevanta för djurhållningen. Jag ifrågasätter inte deras samhällsfunktion. Tvärtom. Men om vi ska komma tillrätta med de *filosofiska problem* som tanken på en naturlig djurhållning har lett oss in i, då måste vi, som Edmund Husserl sa, sätta de vetenskapliga perspektiven inom parantes, av det enkla skälet att det inte handlar om empiriska företeelser utanför oss själva. Det handlar om hur vi är böjda att tänka.

8. FILOSOFINS OVÄNTADE IDENTIFIERING AV DET PROBLEMTISKA

Detta leder till en annan sida av frågan om varför man filosoferar, som jag vill konkretisera med boken om husdjur. För när man, som jag säger att man måste göra inför de filosofiska problemen, kringgår vad som kan se ut som expertisen på området, och därmed kringgår deras samhällsfunktion, deras förväntade samhällsnytta, så kommer de lätt att känna sig förbigångna. Jag säger inte detta för att klaga, utan för att konkretisera *svårigheten* i frågan varför man filosoferar. En etolog som läste manus till *Djuren i kulturen* tyckte att det biologiska perspektivet saknades. Han menade att en filosofisk bok om naturligt beteende som riktar sig till allmänheten givetvis borde ha som uppgift att föra ut det biologiska perspektivet, den biologiska sakkunskapen på området, om än på ett filosofiskt reflekterat sätt. Men, som jag försökt säga, problemet som jag undersöker i boken är inte det etologiska begreppet om naturligt beteende, utan det samtida moraliskt oroade sätt att tänka *inom vilket* man tenderar att vända sig till biologerna för att få upplysningar om "det naturliga".

Det handlar om en hel "kosmologi", kunde man säga, där människan, genom att vara kulturell, hotar en tidigare given, mer ursprunglig, naturlig ordning.

9. FRÅGAN I SIN FJÄRDE TAPPNING

Ja, ni ser, frågan "Varför filosoferar vi?" tvingar oss att ta ett djupt andetag, och se samhället och samhällsfunktionerna liksom på avstånd, ett avstånd som nästan kan verka arrogant. Det verkar onekligen som om filosofin är något alldeles extraordinärt, precis som de stora klassiska filosoferna alltid framhållit med sina ibland märkliga språkliga konstruktioner. Filosofin är ingen vanlig samhällsfunktion; tvärtom kringgår den ofta samhällsfunktionerna, för att ta ett annat slags ansvar än det som professionellt hanteras inom samhällsfunktionerna: ett ansvar som handlar om *oss själva som tänkande personer, när vi i något historiskt läge gått vilse i tänkandet*.

Men då ramlar vi kanske ner igen, i den där osäkerheten om varför man filosoferar? För om filosofin är så där självbespeglande, är den då inte ett slags navelskådande som inte hör hemma i ett modernt samhälle, annat än möjligen i det privata? Om filosofin kringgår experterna på de relevanta områdena, för att i stället med hemmagjorda, pendlande resonemang försöka räta ut frågetecknen, är den då inte ett slags amatör-mässig arrogans mot det professionaliserade samhället?

10. SÅ VARFÖR FILOSOFERAR MAN?

Nu har vi ramlat tillbaka ner i denna osäkerhet så många gånger, att vi kanske kan börja ta oss upp på fötter igen lite snabbare, och med en smula större säkerhet börja vända på perspektiven. Det kan nu vara dags att kommentera min ovilja att använda filosofernas märkvärdiga ord för att beskriva vad filosofi är, och varför man filosoferar. När de klassiska filosoferna använde dessa märkliga ord för att förklara filosofins särart, då gjorde de vad jag i början sa att jag skulle känna mig som en bedragare om jag gjorde. De förklarade vad filosofi är, och varför man filosoferar, *med myndig stämman*, som om filosofin var ett slags högre auktoritet, en vetenskapernas drottning. De skrev och talade som om de filosofiska problemen existerade i en egen sfär, i ett slags filosofiskt kungarike: det transcendentala, det begreppsliga, det fenomenologiska riket. För mer än hundra år sedan fanns en helt annan respekt för filosofin, och för detta myndiga tonläge, även bland vetenskapsmän och ledande intellektuella. *Den* inställningen tror jag inte längre är levande, inte längre hållbar. Om filosofer idag har en sådan inställning, och förväntar sig att bli tagna på det allvaret, så tror jag att vi med rätta uppfattar dem som navelskådande och arroganta. (Kanske är inställningen ett intellektuellt makt- eller auktoritetsanspråk som åtminstone jag finner ihåligt idag.)

När jag i den här artikeln undrat varför man filosoferar, så är det alltså väsentligt att jag inte försökt *informera* om varför man filosoferar, utan i stället försökt hålla fast i den osäkerhet och den undran som jag menar är anledningen till att man filosoferar. När vi på detta sätt avhåller oss från att ge sken av att det skulle finnas ett slags filosofiskt rike, som vi skulle utforska när vi filosoferar, så får vi en helt annan bild av filosofin; en bild där filosofiska problem kan dyka upp lite varstans, t.ex. i anslutning till modernt lantbruk – eller till och med medicinsk forskning! – och där den som filosoferar fram och tillbaka om dessa problem, för att förhoppningsvis nå klarhet och kunna föreslå bättre sätt att tänka, måste vara öppen för samtiden, och därmed även för de vetenskapliga perspektiv och den vetenskapliga kunskap *som tillhör problemläget snarare än lösningen*.

De allra mest angelägna filosofiska frågorna tenderar alltså, menar jag, att uppkomma *utanför filosofin som universitetsämne*. De uppkommer i det samtida tänkandet inom exempelvis vetenskap, politik och samhällsplanering, och hos människor i allmänhet. Frågan om djurens "naturliga beteende" är, enligt min mening, en sådan *levande* filosofisk fråga; en undran som *tillhör oss* i dagens läge, och som har uppkommit mer i anslutning till modernt lantbruk, än i anslutning till filosofiska texter.

Och så menar jag att det i praktiken alltid har varit, även om filosoferna ofta velat ge sken av att filosofi handlar om ett slag högre frågor om ett slags högre ordning. När vi läser tänkarna i den filosofiska traditionen, så bör vi alltså hålla ett öga på hur de relaterar sig till sin samtid. Det är i efterhand inte alltid lätt att se, men jag tror att dessa filosofer inte skulle ha gått till historien om de utforskade högre sfärer. Jag tror att de gått till historien för att de tog ett filosofiskt ansvar för samtidens filosofiska osäkerhet, som kan gälla i princip vad som helst. Den kan dyka upp i anslutning till försöken att finna ett fungerande statsskick, eller i anslutning till behovet av nya vetenskapliga metoder. I vår tid menar jag att det finns mängder av angelägna filosofiska problem – t.ex. om människans plats i naturen – om vi bara ser oss omkring, om vi tar del av vad som sker i vetenskaperna, och inte faller för frestelsen att se filosofin som ett eget ämne, en egen disciplin, tillräcklig i sig själv.

Jag vill alltså vända på perspektivet, när vi övermannades av bilden av filosofin som navelskådande och arrogant – genom att säga att filosofin är *ingenting*, om den inte vänder sig utåt, mot samtiden – för det är *där* som de angelägnaste problemen, som besvarar frågan varför man filosoferar, dyker upp. "Inom" filosofin, i den filosofiska litteraturen, finner vi tidigare generationers *lösningsförslag* på sin tids problem. Den filosofiska litteraturen återspeglar inte så tydligt filosofernas öppenhet för problemen i samtiden som drev dem att filosofera. Därför måste vi ha detta i åtanke när vi läser dem, så att de fungerar som inspirationskällor när *vi* tar ansvar för *vår* tids problem; så att vi inte faller för frestelsen att tro att det skulle vara vår uppgift som filosofer att damma av gamla filosofiska begrepp.

Så: Varför filosoferar man? För att man är känslig för sin egen och samtidens filosofiska osäkerhet, och envist håller fast vid den, tar ansvar för den, tänker i den, för att så småningom försöka nå den klarhet som vårt läge kräver.

Notiser

REPLIK OM MORALISKA ÖVERTYGELSERS STYRKA

Hur starkt Bykvist och Olson (*FT* 4/10) tror på sina grundläggande värderingar kan inte förstås i termer av subjektiv sannolikhet, säger de. Det har jag heller inte antagit. Men det är bra att få bekräftat att de inte gör det misstaget. Och bättre ändå om de har rätt i att nästan ingen tror något sådant. Men jag argumenterade ju mot Smith.

Och jag hävdade, efter att ha övervägt diverse möjligheter, att jag har en *stark* tro att p när jag har en viss, låt vara lite svårbeskriven och i olika fall varierande sorts *inställning* till min tro att p. Jag gav visserligen inga direkta argument, utan hävdade att detta är "ganska självklart". Olson och Bykvist anför, vad jag kan se, bara ett argument mot, och det säger att små barn kan vara säkra på något utan att ha någon inställning till sin tro. De antar kanske att man för att ha en inställning till sin tro måste på något sätt reflektera över den. Det ser jag inget skäl att anta. Jag tror t.ex. att jag tror, och gärna vill tro, många saker som jag aldrig kommer att bli medveten om att jag tror.

Men jag tror inte att man är övertygad om att tortyr är fel i den mån man håller en positiv inställning till ogillande av tortyr för ett medel att finna sanningen, fast Bykvist och Olson läser mig så. Antagligen har de kommit till denna horribla slutsats därför att de, trots mina uttryckliga dementier, tror att när jag säger att något inte är ett medel för att finna något annat än sanningen så måste jag mena att det är ett medel att finna sanningen. Men det måste jag inte. Det omtalade är kanske inte ett medel att finna något alls.

Sven Danielsson

PENSIONÄRER

Bland kända (anglosaxiska) filosofer som just har pensionerats eller mycket snart ska pensioneras kan följande nämnas: Simon Blackburn, Patricia och Paul Churchland, John Earman, Jerry Fodor, R. G. Frey, William Harper, Brian Loar, Alasdair MacIntyre, Derek Parfit och Alvin Plantinga.

NYA BÖCKER

En konstfilosofisk bok om förhållandet mellan ekonomiskt och estetiskt värde är *Den stora konstsvindeln* av Thomas Anderberg, Bokförlaget Atlas 2010.

På förlaget Hilaritas har 2010 utgivits en liten skrift av Benedict de Spinoza med titeln *Förståndets förbättring*, en översättning av *Tractatus de intellectus emendatione* med kursiveringar av Joachim Siöcrona. Förlagets adress är Ålstensgatan 53, 167 65 Bromma.

Catharina Stenqvist och Eberhard Herrmann har redigerat *Religionsfilosofisk introduktion – existens och samhälle*, Verbum 2010. Tretton författare har bidragit, de flesta teologie doktorer. Boken vänder sig främst till studenter, teologer, filosofer, präster och pastorer.

Michael Pauen och Gerhard Roth, professorer i filosofi respektive beteendefysiologi och neurobiologi i Tyskland, har skrivit en bok som nu utkommit i svensk översättning: *Frihet, skuld, ansvar – grunddrag i en naturalistisk teori om viljefrihet*, Daidalos 2010. Författarnas huvudtes är att det inte finns någon motsättning mellan viljefrihet och determinism; eftersom viljefrihet här tolkas som självbestämmande är ju detta en rätt vanlig ståndpunkt.

Spanaren Jonas Hallberg har författat en bok med den lovande titeln *Vad är sanning?* (Bokförlaget Langenskiöld 2010). Ur filosofisk synpunkt ger boken kanske inte så mycket, men den är bitvis underhållande. Den ger ett kort och ett långt svar på var och en av 104 frågor. Ett av de bästa svaren gäller frågan om hur "truth" ska översättas till svenska. Hallberg refererar här en jurist i Uppsala som översatte domarens uppmaning till vittnet att hålla sig till "the truth, the whole truth and nothing but the truth" på följande sätt: "Du ska hålla truten, hela truten och ingenting annat än truten."

FRAMSTÅENDE MORALFILOSOFER

Filosofen Brian Leiter har på sin blog anordnat en omröstning om vilka som var de viktigaste moralfilosoferna under 1900-talet. Efter att 620 röster avgivits blev resultatet:

1. Bernard Williams
2. G.E. Moore
3. Elisabeth Anscombe
4. Philippa Foot
5. R.M. Hare
6. W.D. Ross
7. John Dewey
8. Charles L. Stevenson

9. Richard B. Brandt
10. H. A. Prichard
11. C. D. Broad
12. William Frankena

ETT SKEPTISKT ARGUMENT

Man kan resonera så här: "Om jag verkligen vet något, så kan jag inte ha fel. Men jag kan ju alltid ha fel. Alltså vet jag aldrig något." Är det något fel på detta resonemang? Eller måste man bita i det sura äpplet och bli skeptiker? Och kan man i så fall som nybliven skeptiker förkasta resonemanget (eftersom man inte kan veta att det är riktigt, om man nu aldrig kan veta något)? Men vad är det i så fall för fel på resonemanget? Och så vidare.

SLUTNA TANKESYSTEM

Arthur Koestler skriver på ett ställe i sin mycket läsvärda självbiografi att "mentaliteten hos en person som lever i ett slutet tankesystem kan koncentreras i en enda formel: Han kan bevisa allt som han tror på och han tror på allt som han kan bevisa. Det slutna systemet bryner intellektet rakknivsvast, det frambringar en skolastisk, talmudisk förmåga av hårklyveri som dock inte skyddar vederbörande från de grövsta dårskaperna. Denna mentalitet återfinns främst bland de intellektuella. Jag skulle vilja kalla dem 'intellektuella imbeciller', ett uttryck som jag inte finner förolämpande eftersom jag själv tillhörde denna kategori".

De slutna tankesystem Koestler hade i tankarna var främst marxism, medeltida skolastik och freudianism. Men skepticism tycks också passa på hans formel: man tror inget alls och kan inte heller bevisa något.

OM NYTTAN AV LOGIK

Genom att studera logik kan man – i bästa fall – lära sig något om logik. Men blir man dessutom en bättre tänkare? Det är inte säkert. Konrad Marc-Wogau, som var professor i teoretisk filosofi i Uppsala i mitten av 1900-talet, försökte en gång ta reda på det. Han brukade ge en kurs i logik för blivande jurister och en gång mätte han studenternas "naturliga förmåga till logiskt tänkande" före och efter kursen. Han fann tyvärr att deras logiska förmåga blivit sämre efter genomgången kurs!

Så kan det gå. Man kunde nästan tro att advokaten i följande autentiska rättegångsprotokoll under sin utbildning utsatts för en alltför invecklad logikkurs:

Advokaten. Doktorn, innan ni gjorde obduktionen, letade ni efter någon puls?

Vittnet. Nej.

Advokaten. Kollade ni blodtrycket?

Vittnet. Nej.

Advokaten. Kollade ni om patienten andades?

Vittnet. Nej.

Advokaten. Så ni menar att patienten kunde ha levt då ni påbörjade obduktionen?

Vittnet. Nej.

Advokaten. Hur kan ni vara så säker på det?

Vittnet. För att hans hjärna fanns i en glasburk som stod på mitt skrivbord.

Advokaten. Men kunde patienten fortfarande ha varit vid liv?

Vittnet. Det är möjligt att han kunde leva och arbeta som advokat någonstans, ja.

OM MÄNSKLIGHETENS MEDELMÅTTIGHET

Immanuel Kant menade i tredje delen av sin *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie Des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* att det finns levande varelser på alla planeter och att dessa varelsers intellektuella kapacitet är proportionell mot avståndet till solen. Han påstår att detta är så sannolikt att det nästan är en bevisad sanning. På Venus är sålunda folk trögare och dummare än vi är på jorden, men å andra sidan är befolkningen på Jupiter och Saturnus betydligt klyftigare än vi. Detta kan vara bra att tänka på, så att vi människor inte blir alltför stöddiga. Vi ska inte sätta oss på några höga hästar. I själva verket är vi bara medelmåttor. Åtminstone om Kants härledning från Newtons fysik är riktiga. Och varför skulle de inte vara det?

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi i Stockholm, Johan Brännmark är forskarassistent i praktisk filosofi i Lund, Ingemar Nordin är professor inom Tema H vid Linköpings universitet, Pär Segerdahl är docent i teoretisk filosofi knuten till Centrum för forsknings- och bioetik vid Uppsala universitet och Marco Tiozzo är gymnasielärare i filosofi i Göteborg.



Dawit Isaak är en svensk-eritreansk journalist som sitter fängslad i Eritrea sedan september 2001 utan rättegång. Enligt Amnesty är han den ende svenske medborgaren som sitter fängslad för sina åsikter. Läs mer och visa ditt stöd på www.dawitisaak.com

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