

April 2013 Årgång 34 Nr 2

Filosofisk tidskrift

- JOHAN BRÄNNMARK
3 Reflektivt ekvilibrium: tre utvidgningar
- FREDRIK GUSTAFSSON
17 Film och filosofi, film som filosofi
- LARS BERGSTRÖM
22 Quine och sanningen
- HANS RUIN
33 Kant och det sublima
- BJÖRN LUNDGREN
37 Överraskningsparadoxen
- JAN THORSSON
41 Hitlers folkstat
- MARTIN LEMBKE
45 Varat: en fråga om uteslutning
- RECENSION
54 Torbjörn Tännsjö om *På väg mot språket* av Martin Heidegger
- 60 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

Copyright © Respektive författare 2013

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2013

ISSN 0348-7482

Reflektivt ekvilibrium: tre utvidgningar

1. INTRODUKTION

De flesta moralfilosofier säger inte särskilt mycket om vilken metod de använder. Ofta befinner de sig inom en viss tradition eller kontext där merparten gör saker på ett likartat sätt och grunderna för arbets sättet ifråga tenderar då att lämnas outtalade. När moralfilosofier inom den analytisk-filosofiska traditionen numera ändå säger något av metodologisk art handlar det ofta om att de strävar efter *reflektivt ekvilibrium*. Denna term introducerades av John Rawls i *En teori om rättvisa* och tankegångarna ifråga har sedan utvecklats dels av Rawls, dels av andra.¹ Efter att först ha karakteriserat grunddragen hos tanken om reflektivt ekvilibrium kommer jag här framför allt att gå in på tre olika sätt att utvidga den relevanta processen och diskutera i vilken utsträckning dessa tre utvidgningar är rimliga, dels var för sig, dels tagna ihop.

Teorin om reflektivt ekvilibrium ses ofta som en koherentistisk teori om epistemiskt rättfärdigande. Här kommer jag dock i första hand att diskutera reflektivt ekvilibrium som ett arbets sätt inom moralfilosofi och politisk filosofi, framför allt då i olika försök att konstruera normativa teorier inom dessa discipliner (och i det som följer kommer jag att fokusera på normativ etik);² den exakta statusen hos den produkt som eventuellt kommer ut ur detta arbete kommer jag däremot inte att diskutera i någon större utsträckning.³ Jag kommer att peka på en del pragmatiska skäl för att betrakta tillstånd av reflektivt ekvilibrium som tankemässiga framsteg, men detta skall inte tas som uttryck för en underliggande pragmatisk teori om epistemiskt rättfärdigande.

¹Framför allt av Norman Daniels i en serie uppsatser som finns samlade i hans (1996).

²En sådan förståelse av reflektivt ekvilibrium har bland annat förts fram av Michael DePaul (1986) som menar att det handlar om en metod för teorikonstruktion och att den därmed är förenlig med fundamentism ifråga om epistemiskt rättfärdigande.

³För en ingående diskussion av dessa frågor, se Folke Tersman (1993).

2. PRINCIPER OCH GENOMTÄNKTA OMDÖMEN

Även om det finns de som menar att principer inte har någon intressant roll att spela inom moraliskt tänkande⁴ är den vanligaste ansatsen inom normativ etik ändå att försöka identifiera några få grundläggande principer, ibland rentav en enda högsta princip, alltså ett försök att systematisera vårt moraliska tänkande och att få fram något slags moralens kärna.

I grundmodellen för reflektivt ekvilibrium finns två kategorier som vi utgår från: (A) genomtänkta moraliska omdömen (för vilka vi har starkt förtroende, besitter relevant information om och vilka dessutom inte bäst förklaras av fördomar eller egenintresse), samt (B) moraliska principer (vilka i utgångsläget vanligen är generaliseringar av typen ”det är fel att ljuga”). Även om vi är övertygade om att våra principer har undantag (ibland är det till exempel rätt att ljuga) kan vi fortfarande ställa upp på dem just som generaliseringar: de gäller för det mesta. Kategori (A) kan dock också innehålla exempel för vilka vi i utgångsläget inte har någon relevant princip.

Det exakta innehållet i de åsiktsmängder som utgörs av (A) och (B) kan naturligtvis variera från person till person, men tenderar att vara relativt spretigt hos de allra flesta av oss. Tanken med reflektivt ekvilibrium är dock att vi kan arbeta oss fram mot en mer välordnad åsiktsmängd genom att gradvis jämka samman principer och enskilda omdömen till en mer genomtänkt och sammanhängande helhet. Därmed öppnas det också upp en möjlighet för att vissa moraliska åsiktsmängder har ett försteg framför andra. Rent pragmatiskt är det i alla fall svårt att tänka sig någon inleda en debatt med att säga ”Mina åsikter är visserligen inte genomtänkta och inte hänger de samman heller, men lyssna nu på vad jag har att säga i denna fråga!”.

Vad är det då som skall hända för att vi skall kunna sägas ha rört oss mot ett tillstånd av reflektivt ekvilibrium? Motsägelsefrihet verkar vara ett rimligt utgångskrav,⁵ men ett reflektivt ekvilibrium bör vara något mer än bara det: en samling åsikter som överhuvudtaget inte har med varandra att göra kan vara motsägelsefri, men skulle knappast kallas sammanhängande för det. Ett krav man skulle kunna ställa är härledbarhet *från principer till omdömen*, att varje omfattat omdöme om någon specifik situation logiskt följer från någon princip plus en beskrivning av den relevanta situationen (ett slags syllogism med en moralisk princip som översats, en icke-normativ situationsbeskrivning som undersats och det enskilda normativa omdömet som slutsats). Detta skulle dock förutsätta att den moraliska

⁴Den ledande företrädaren för denna hållning är Jonathan Dancy (2004).

⁵Om man släpper detta krav är det nog rimligt att säga att resultatet blir en annan metod, se till exempel Ben Eggleston (2010) för en diskussion av vad han kallar *praktiskt ekvilibrium*, vilket är ett tillstånd som kan tillåta vissa motsägelser.

omdömesförmågans roll i att komma fram till enskilda omdömen skulle kunna elimineras och den enda realistiska möjligheten för det är förmodligen en moralisk monism, där moralen reduceras ner till en enda princip. Så snart vi har en mångfald av principer kommer det också att uppstå sammanvägnings- och prioriteringsfrågor där vi förmodligen inte kommer att kunna identifiera några enkla regler för hur de skall lösas; det blir upp till vår omdömesförmåga. Redan att identifiera en samlad uppsättning principer tycks dock kunna utgöra ett steg framåt och dessutom ge oss viss vägledning i hur vi skall använda vårt omdöme, så även om härledbarhet kan vara eftersträvsvärt är det nog inte rimligt som ett krav. Den främsta monistiska kandidaten på marknaden, utilitarismen, har ju för övrigt också haft stora svårigheter med att hantera olika enskilda omdömen för vilka vi har mycket stark tillit.⁶

Ett annat möjligt krav är vad som kan kallas *täckning av omdömen*, att varje omdöme skall gå att begripliggöras i termer av någon eller flera principer. Det skall inte finnas några "fritt svävande" omdömen i en sammanhängande moralisk åsiktsmängd utan varje omdöme faller under en eller flera principer, även om de inte logiskt följer ur dessa givet någon viss situationsbeskrivning.⁷ Detta krav är förenligt med moralisk pluralism och det tycks onekligen som att det skulle vara något av ett misslyckande om det efter genomgången reflektionsprocess i ens åsiktsmängd fanns omdömen för vilka man har tillit, men som inte har någon täckning i de principer man omfattar.

Om man strävar mot att formulera en uppsättning principer torde också ett par desiderata, om än inte krav, vara dels att de principer man omfattar som grundläggande är relativt få, dels att de befinner sig på en likartad generalitetsnivå. Det skulle vara något otillfredsställande med ett system där man både har principer som "Det är fel att döda" och principer som "Det är fel att gå mot röd gubbe när småbarn är i närheten och kan se en göra det" som grundläggande principer; båda dessa principer kan ju visserligen vara tillämpliga på olika enskilda fall, men den senare är så specifik att den ligger väldigt nära att vara ett enskilt omdöme och man kan tycka att efter en genomgången reflektionsprocess borde man ha en mer generell princip

⁶Exakt vilka problem som uppstår beror på vilken variant av utilitarismen som är aktuell; den klassiska hedonistiska utilitarismen kan till exempel inte göra reda för att de flesta av oss anser att en person agerar fel om han torterar ett litet barn för sitt eget nöjes skull även om det skulle vara så att han fick ut mer lust ur det än vad barnet led.

⁷Eventuellt skulle man kunna karaktärisera den relevanta relationen som abduktiv snarare än deduktiv, men den förra termen är inte lika väldefinierad som den senare så att bara tala om täckning lämnar öppet exakt hur vi skall förstå relationen.

som täcker in de fall som täcks in av den, i ett hierarkiskt system borde den vara en princip på lägre nivå, inte på den högsta.

Så långt vad som är involverat i en strävan mot reflektivt ekvilibrium i dess enkla eller snäva form; som redan nämnts har dock många velat utvidga processen på olika sätt och även om skälen till det kan vara flera kommer vi här i första hand att bry oss om ett par besläktade problem som båda har att göra med att processen alltid utgår från specifika personers åsiktsmängder och att var vi hamnar kommer att bero på var vi startar. Till att börja med kan man tänka sig att en person med vad vi uppfattar som befängda moraliska åsikter, säg en fanatisk nazist, genomgår processen och bara kommer ut på andra sidan som en mer sofistikerad moralisk idiot. Vad är då värdet på den kvalitetsstämpel som reflektivt ekvilibrium tänks utgöra? Det andra problemet är att även inom klassen av människor med vad vi uppfattar som någorlunda vettiga moraliska åsikter kan man tänka sig att de genomgår processen och snarare än konvergerar i stället divergerar. Inom både moralen och politiken är det ju viktigt att kunna nå fram till gemensamma hållningar och om det inte finns något som på förhand talar för att processen skall leda någonvart på denna punkt, vad är då poängen? Om reflektivt ekvilibrium bara är ett tillstånd i en privat bubbla är det kanske i slutändan ändå inte så intressant. De tre idéer som i litteraturen förts fram om att utvidga processen och som vi nu skall gå vidare till att undersöka kan alla sägas karaktäriseras av att de hakar i något som är externt till individens moraliska åsiktsmängd och därmed eventuellt kan fungera som ett slags tyglar som styr upp hur vi kan röra oss inom ramen för vår strävan mot reflektivt ekvilibrium.

3. UTVIDGNING AV INNEHÅLLET: BAKGRUNDSTEORIER

Den första utvidgningen som vi skall titta på har framför allt förts fram av Norman Daniels⁸ och den grundläggande tanken är att man inte bara skall se till normativa principer och omdömen utan att man också skall utsträcka den aktuella åsiktsmängden till att inkludera (C) relevanta bakgrundsteorier, till exempel teorier om vad det innebär att vara en person och hur samhällen fungerar. Exakt vad som skall ingå i (C) kan naturligtvis diskuteras, och varken Daniels eller Rawls har något tolkningsmonopol här, men på ett allmänt plan tycks det i alla fall rimligt att acceptera att ens moraliska övertygelser är starkt knutna till olika föreställningar om aktörskap både i individuell och social bemärkelse och att anta att våra moraliska åsikter redan i utgångsläget inte existerar

⁸Se framför allt (1996, kapitel 2 [ursprungligen publicerad 1979]).

som något separat, utan är integrerade med en förståelse av sig själv som aktör och samhällsmedlem. Om man till exempel har en atomistisk syn på människan kommer man förmodligen att dras till liberala principer, medan om man ser människan som en i djup mening social varelse kommer man förmodligen att finna andra principer rimliga i ljuset av detta. Givet att denna koppling redan existerar, är det då inte också rimligt att ta in dessa bakgrundsteorier i processen?

Ett skäl att svara nekande på den frågan kan vara en hotande komplexitet. Måste man för att bedriva normativ teori nu också kunna hantera statsvetenskap, sociologi, psykologi, ekonomi och kanske ett par discipliner till? Inte nödvändigtvis. Visserligen skapar denna utvidgning eventuellt kontaktytor mot dessa discipliner men för det filosofiska tänkandet handlar det förmodligen mer om att abstrakta modeller av personers och samhällens natur kan fungera som delar i en reflektivt ekvilibrium-process; det handlar alltså i första hand om till exempel filosofiska teorier om personskap. Dessa bör naturligtvis inte vara ur fas med vad empiriska vetenskaper har att säga, men huruvida så är fallet är knappast något som måste avgöras i samband med varje försök till normativt teoretiserande och den enskilde tänkaren behöver inte delta i djupgående diskussioner om även dessa bakgrundsteorier för att kunna knyta an till dem i sitt normativa teoretiserande. Komplexiteten stiger, men det finns skäl att anta att den redan är högre än vad en snävare ansats som bara fokuserar på principer och omdömen kan ge sken av.

Ett annat problem är att i den utsträckning som dessa vetenskapliga eller filosofiska teorier är deskriptiva, på vilket sätt kan de då sägas vara relevanta för (A) och (B) som båda är normativa domäner? Det är en sak att vi till vardags ofta baserar våra moraliska åsikter i dem, men det kanske helt enkelt bara är för att vi på ett felaktigt sätt tenderar att gå från *är* till *bör*.⁹ Det enda vi kan få i relation till (C) är kanske då en trivial motsägelsefrihet eftersom moraliska och icke-moraliska påståenden är av olika art och inte kan motsäga varandra (mellan ”Du ljög när du sade det” och ”Du borde inte ha ljugit när du sade det” finns till exempel ingen logisk motsättning). Här är det dock viktigt att komma ihåg att även mellan (A) och (B) var inte kravet att vi skulle kunna deducera omdömen ur principer; idealet om täckning innebär bara en svagare relation som att kunna begripliggöras av eller att vara rimlig i ljuset av någonting¹⁰ och sådana relationer kan mycket väl tänkas föreligga mellan deskriptivt och normativt, framför allt om man antar olika sidoprinciper som ”böra im-

⁹Margaret Holmgren (1989, s. 51–52) kritiserar brett reflektivt ekvilibrium bland annat utifrån detta problem.

¹⁰Se Catherine Elgin (1996, s. 128).

plicerar kunna”¹¹ eller metodologiska principer som ett värdesättande av enkelhet och tankeekonomi. Det kan till exempel föreligga olika former av isomorfism mellan normativa och deskriptiva föreställningar, och givet detta kan vissa föreställningar passa bättre ihop med andra, även om det inte föreligger några strikta logiska relationer mellan dem. Bara för att man har en starkt individualistisk uppfattning om hur människor faktiskt fungerar måste man inte vara politiskt liberal, men den isomorfism som föreligger mellan dessa uppfattningar gör att det tankemässiga steget från det första till det andra ändå är mindre än till att vara politisk kollektivist. Bara för att man anser att relationen till ens framtida jag är en relativt svag relation på det metafysiska planet, behöver man inte landa i uppfattningen att våra skäl för att bry oss om oss själva inte står i någon särklass jämfört med våra skäl att bry oss om andra, men något slags passform finns ändå mellan dessa båda uppfattningar.¹²

Att ta in bakgrundsteorier öppnar upp för att metoden inte blir fullt så koherentistisk som Rawls och Daniels tänker sig den, tvärtom skulle olika metafysiska teorier, kanske framför allt om vad det innebär att vara en person, kunna bli ett slags fast mark som vi kan bygga våra moraliska och politiska teorier på. Anledningen till att de båda inte tror att det finns någon sådan fast mark är inte heller så mycket epistemologisk eller metodologisk som metafysisk. De tänker sig att personer är i grunden plastiska¹³ och att vad det innebär att vara en person kommer därmed att bero, åtminstone till en betydande del, på vilket slags samhälle man lever i. Hur vi fungerar som personer kommer alltså att till stor del bygga på vilka moraliska och politiska föreställningar som dominerar i det samhälle där vi formats som personer. Den eventuella arkimediska punkten som bakgrundsteorierna erbjuder är, om detta stämmer, kanske fast nog för att ta spjårn mot ifråga om vissa moraliska föreställningar (om man till exempel resonerar inom ramen för ett samhälle redan karaktäriserat av en liberal individualism, då har en stark kollektivism eller tankar om naturliga hierarkier ingen god passform med den typ av människor som

¹¹Principen som säger att för att det skall kunna vara så att vi bör göra något måste vi också kunna göra det omfattas av många moralfilosofer. I sin enkla form kan denna princip rentav tillåta oss att deducera vissa moraliska slutsatser från vissa beskrivningar; men det är också fullt möjligt att svagare versioner av principen, som att om något är väldigt svårgenomförbart blir det klart mindre rimligt att ställa som moraliskt krav på oss, kan vara acceptabla och då blir det mer en fråga om avvägningar. Sådana svagare versioner skulle kunna vara ett exempel på när bakgrundsteorier kan bli relevanta för att bedöma vissa normativa uppfattningar.

¹²En av de centrala argumentationslinjerna hos Derek Parfit (1984) bygger på just detta.

¹³Se framför allt Daniels (1996, kapitel 7).

befolkar sådana individualistiska samhällen), men det är knappast fråga om någon fast berggrund på vilka stora teorier kan byggas.

Hur kan då denna typ av utvidgning lösa eller lindra de problem som togs upp med den snäva ansatsen? Till att börja med bygger en del hållningar som många av oss finner moraliskt stötande på deskriptiva föreställningar som kan underkännas, till exempel förutsätter en nazists moraliska hållning vissa idéer om raser som inte kan sägas ha någon rimlig metafysisk eller vetenskaplig bas och då är inte heller dessa moraliska åsikter rimliga hur sammanhängande och systematiserade de än må vara. Också givet personers plasticitet kommer en del föreställningar om hur människor fungerar fortfarande att vara falska. När det gäller problemet med divergens verkar det troligt att så länge vi utgår från samma typ av samhälle kommer bakgrundsteorierna att kunna fungera som ett slags ankare som begränsar hur långt ifrån varandra vi kan röra oss i vår strävan efter reflektivt ekvilibrium. Även om det kan finnas oenighet också ifråga om bakgrundsteorierna är utrymmet för kreativitet inte lika stort där som ifråga om vilka moraliska uppfattningar man som enskild individ kan tänkas ha, särskilt som empiriska vetenskaper nog ändå måste antas ha visst inflytande över bakgrundsteorierna även när dessa är av ett mer abstrakt slag.

4. UTVIDGNING AV PROCESSEN: ALTERNATIVA UPPFATTNINGAR

Även om Daniels kanske är den vars diskussion om breddat reflektivt ekvilibrium varit mest inflytelserik var det Rawls själv som först introducerade en distinktion mellan snävt och brett (1974–75, s. 8). För Rawls handlade det dock då inte i första hand om en skillnad i vad som ingår i ett tillstånd av reflektivt ekvilibrium utan om hur vägen fram mot detta tillstånd sett ut. Å ena sidan kan man tänka sig en process där man bara utgår från sin egen åsiktsmängd och sedan försöker hitta kortaste vägen till ett tillstånd av koherens, å andra sidan en process där man öppnar upp för olika alternativa uppfattningar och olika argument för dessa, för att sedan därutifrån arbeta med sin egen åsiktsmängd. Även om man inte direkt plockar in delar av dessa alternativa uppfattningar i sin egen åsiktsmängd, kommer den tillit som man har till olika principer och omdömen i denna med stor sannolikhet att förändras. Det finns naturligtvis inga garantier för att denna typ av process kommer att innebära mer än att man tar en längre väg till samma reflektiva ekvilibrium som man ändå hade kommit fram till, men det är inte heller det viktiga. Poängen är att den längre vägen ger en ytterligare tyngd åt den åsiktsmängd som man till slut når fram till. För att återigen göra ett pragmatiskt test, om någon skulle inleda en debatt med att säga ”Visserligen har jag överhuvudtaget inte tagit in och reflekterat över andras ståndpunkter när jag

format mina egna, men lyssna nu noga på vad jag har att säga!” skulle man förmodligen inte lyssna särskilt noga.

Medan den första utvidgningen låg mer tydligt inom ramen för något slags koherentism handlar denna alltså snarare om att utvidga vad som är involverat i vår strävan mot reflektivt ekvilibrium så att den blir till något mer än just bara strävan mot koherens; som Rawls själv uttrycker saken handlar det, draget till sin spets, om att sträva efter den moraluppfattning som ”skulle överleva ett rationellt övervägande av alla tänkbara moraluppfattningar och alla rimliga argument för dessa” (1974–75, s. 8, min övers.). Det blir alltså en fråga om vad man kan kalla för ett *reflektivt överlevnadstest*.

Rawls noterar dock också att en sådan process knappast är till fullo genomförbar och föreslår att vi utgår från den filosofiska traditionen och de uppfattningar som tenderat att omfattas inom den. Sidgwick's jämförande studie av moraluppfattningar i *The Methods of Ethics* tas som ett exempel på hur detta kan gå till.¹⁴ Men varför då fokusera på uppfattningar ur den filosofiska traditionen? Rawls ger inget utförligt svar på den frågan, men rimligtvis är tanken att även om man naturligtvis hittar moraliska och politiska uppfattningar också utanför filosofin så är det framför allt där man kan finna dels klart formulerade versioner av sådana uppfattningar, dels en mer utarbetad argumentation kring dessa. Att ta in dessa alternativ i den egna reflektionsprocessen skall handla om att utmana sina egna uppfattningar och då måste man ju ställa dem mot de skarpaste versionerna av alternativen.

Denna form av utvidgning är inte alls lika diskuterad som den variant av brett reflektivt ekvilibrium som Daniels fört fram, ofta noteras inte ens skillnaden mellan dem,¹⁵ kanske delvis för att reflektivt ekvilibrium ofta ses som en form av koherentism och medan den första utvidgningen kan förstås inom ramen för detta, är denna andra utvidgning som sagt av ett annat slag. Är man intresserad av metoden just som en form av koherentism kan det alltså finnas skäl att inte anamma denna andra utvidgning alternativt att se den som ett tänkbart tillägg, men att det

¹⁴I slutändan landar ju Sidgwick i en klassisk utilitarism, men vägen dit går genom en systematisk jämförelse och diskussion av andra uppfattningar (även om man nog likt Rawls (1974–75, s. 9) kan invända att framför allt den form av egoism som Sidgwick diskuterar gärna kunnat ersättas med något slags perfektionism/eudaimonism).

¹⁵Tersman (1993, s. 2522) är ett undantag; han påpekar att det nog finns en skillnad mellan Rawls och Daniels på denna punkt, men sedan är det Daniels han diskuterar. Rawls själv gör också i realiteten den första utvidgningen, och den är kanske rentav viktigare för hans teori, men även i den sista versionen som Rawls publicerade av teorin involverar hans föreställning om reflektivt ekvilibrium fortfarande också denna andra utvidgning (2001, s. 31).

är ett tillägg av ytterligare en metod snarare än en utvidgning av den ursprungliga. Samtidigt är det kanske rimligt att ett tillstånd av reflektivt ekvilibrium inte bara skall vara en fråga om en balans som råder i systemet som sådant, till följd av dess interna koherens, utan också en balans i relation till systemets omgivning som gör att det dessutom är en stabil jämvikt. I sig kan ju ett tillstånd av jämvikt vara ytterst känsligt för extern påverkan, men om man redan har utsatt sin åsiktsmängd för denna externa påverkan och därefter befinner sig i jämvikt, då tycks det finnas god grund för att uppfatta tillståndet ifråga som ett slags reflektiv slutpunkt och inte bara en tillfällig vilopunkt.

Är man i första hand intresserad av reflektivt ekvilibrium som ett arbetssätt och kanske oroas över den tidigare nämnda risken för att det kan bli en alltför privat angelägenhet då finns ytterligare skäl att följa Rawls och göra denna andra utvidgning i och med att den innebär en process där man inte bara arbetar med sin egen åsiktsmängd utan även tar in andras uppfattningar. Eftersom denna utvidgning handlar om ett slags överlevnadstest blir det naturligtvis värt något först då (i) personen som genomgår det verkligen går in i det på ett öppet och seriöst sätt, och (ii) det sker på ett ingående och systematiskt sätt som verkligen prövar personens uppfattningar. Och eftersom människors benägenhet kanske snarare är att söka bekräftelse än att verkligen pröva sina uppfattningar är det förmodligen en typ av process som bäst äger rum i ett socialt sammanhang, till exempel genom ett deltagande i den diskussion som sker inom den akademiska filosofin, där det alltid tycks finnas någon som är villig att försöka få en att inse orimligheten i ens uppfattningar. Denna andra utvidgning pekar alltså i riktning mot moraliskt och politiskt tänkande som en kollektiv process, där vi som företrädare för olika alternativa uppfattningar genom vår diskussion hjälper varandra till uppfattningar som kanske i slutändan inte är identiska men som fortfarande bygger på att vi tagit in varandras resonemang. En rimlig hypotes här är nog dessutom att en viss tendens till konvergens kommer att finnas om vi deltar i ett sådant utbyte och det tycks också sannolikt att olika former av moralisk och politisk extremism kommer att ha svårt att överleva i en sådan process (jämfört med en process som bara skulle involvera en själv eller ens gelikar).

5. UTVIDGNING AV MÅLSÄTTNING: GEMENSAMMA UPPFATTNINGAR

Även om reflektivt ekvilibrium som metod naturligtvis inte är något som Rawls har sista ordet om går det inte att komma runt att det till stor del är i hans arbeten som metoden har utarbetats. Det innebär också att den tenderar att evolvera tillsammans med hans teori om rättvisa. En av de

stora förändringarna som skett i hans filosofiska projekt är den starka betoningen i hans senare arbeten på den mångfald av fullt rimliga uppfattningar som föreligger i moderna samhällen. Han tänker sig då att i utarbetandet av moraliska och politiska teorier måste vi utgå från detta pluralismens faktum och försöka arbeta oss fram mot idéer som kan delas av alla människor som utgår från fullt rimliga uppfattningar. Denna utvidgning är inte något som Rawls talar om som en form av brett reflektivt ekvilibrium utan snarare som ett *allmänt* reflektivt ekvilibrium, men det utgör i vilket fall som helst en tredje form av utvidgning av vad ett reflektivt ekvilibrium bör handla om: idealet är alltså ett brett och allmänt reflektivt ekvilibrium (2001, s. 30–31).

I och med denna utvidgning tar inte bara rörelsen mot reflektivt ekvilibrium in andras åsikter som ett sätt att förbättra de egna utan hela processen blir till stor del till ett kollektivt projekt: att resonera sig fram till vad som rimligen kan vara vår gemensamma moraliska eller politiska hållning. Hos den senare Rawls är denna ambition knuten till hans idé om att på ett samhällligt plan uppnå vad han kallar för överlappande konsensus (1993, s. 144). Det handlar om ett tillstånd där vi visserligen har en rad filosofiska, existentiella eller religiösa föreställningar i ljuset av vilka de principer vi står för tycks oss rimliga, men där vi i relation till den offentliga diskussionen av principer skjuter dessa föreställningar åt sidan och försöker nå fram till en samstämmighet kring principerna för vårt samhälle i stället. Det kommer fortfarande att vara viktigt för oss att förankra denna mellannivå av delade principer i våra egna omdömen och mer generella föreställningar och teorier, men konsensus kan uppnås på den nivån just genom att vissa frågor skjuts åt sidan inom ramen för den offentliga diskussionen. Den grundläggande tankegången här går dock att tillämpa inte bara politiskt utan även moraliskt och ett par exempel på andra som resonerar på detta sätt är Martha Nussbaum (2000) i relation till utvecklingsfrågor och Charles Taylor (1996) i relation till mänskliga rättigheter.

Med denna tredje utvidgning blir processen till ett mer invecklat projekt. Den individuella versionen har en uppenbar fördel: individer har redan existerande åsiktsmängder på ett sätt som kollektivt inte har. Men det finns också uppenbara problem med att hålla projektet individuellt; dels är moralen och politiken saker som reglerar förhållanden mellan människor, dels handlar många av de svåra diskussioner som filosofer ofta hoppas kunna bidra till om hur vår gemensamma lagstiftning bör se ut. Det kan alltså tyckas finnas något poänglöst med att bara sträva efter sitt eget högst personliga reflektiva ekvilibrium, även om det är produkten av ett åsiktsutbyte med andra. Det kanske skulle vara ett enklare projekt, men man vill ju knappast vara som mannen som letar efter sina tappade nycklar under gatlyktan för att det är ljus där, trots att han egentligen

är rätt säker på att han tappade dem borta vid dörren. Det individuella projektet kvarstår dessutom i viss utsträckning eftersom tanken med ett överlappande konsensus inte är att vi skall nå en gemensam hållning i allt utan att vi utformar våra individuella hållningar i relation till en gemensam hållning om vissa grundläggande institutioner och principer.

Givet en orientering mot allmänt reflektivt ekvilibrium är det tydligt att vi inte resonerar i vår privata bubbla, men även om man i teorin skulle kunna tänka sig en djupt dialogisk process där vi tillsammans genom ett ständigt utbyte arbetar utifrån vissa gemensamma åsikter i riktning mot ett reflektivt ekvilibrium är det i praktiken naturligtvis ogenomförbart, särskilt som det ”vi” vi talar om här inte är ”vi som sitter i seminarierummet” (redan där skulle det vara svårt) utan mer något i stil med ”vi människor” eller möjligen ”vi i vårt samhälle”. Sättet som den enskilde filosofen kommer att arbeta torde i stället vara relativt likartat som inom den individuella versionen, med skillnaden att man hela tiden måste sträva efter att ta in andra ståndpunkter och försöka göra reda för dem såtillvida att de tillämpbara principer man arbetar i riktning mot skall kunna vara acceptabla utifrån en mångfald av rimliga utgångspunkter. Man skulle kunna säga att det handlar om att arbeta både vertikalt (inom ramen för den egna åsiktsmängden) och horisontellt (inom ramen för den åsiktsmängdsnivå där vi tänks etablera ett överlappande konsensus med andra kring vissa institutioner eller principer). Det kan fortfarande vara så att man förkastar vissa ansatser, som kantian kanske man till exempel (likt Rawls) förkastar utilitarismen, men man måste samtidigt arbeta mot att hitta samhälleliga lösningar på moraliska och politiska frågor som kan vara rimliga även utifrån sådana hållningar som man själv förkastat.

Helt klart finns det en stark konvergenstanke inbyggd här och olika former av moralisk och politisk extremism torde ha svårt att hävda sig. Ofta kommer de nog inte ens att falla inom ramen för mångfalden av rimliga uppfattningar; för att göra det, åtminstone enligt Rawls,¹⁶ måste de nämligen kännetecknas av en grundläggande tolerans för andras uppfattningar och en öppenhet för att resonera tillsammans med andra inom offentlighetens arena. Här finns inte utrymme att gå djupare in på detta, men även om man oroar sig över hur snävt reflektivt ekvilibrium kan vara alltför internt kan man på denna punkt, liksom Chantal Mouffe (2005, s. 223), eventuellt oroa sig över om inte Rawls i alltför hög grad bygger in en liberal hållning redan i föreställningen om rimlighet och att det trots allt på en metodologisk nivå inte är rimligt med en sådan syn på rimlighet. I princip kan man dock tänka sig att denna tredje utvidgning

¹⁶För mer om hur Rawls uppfattar vad som krävs för rimlighet, se (1993, s. 58–61).

görs samtidigt som man är mer öppen ifråga om vad som krävs för att en uppfattning skall räknas som rimlig och därmed ingå bland parterna i strävan mot överlappande konsensus. Det är i vilket fall som helst den utvidgning av de tre som tagits upp här som allra tydligast tar arbetet med våra åsiktsmängder ut ur vår egen privata bubbla genom att knyta det arbetet till ett gemensamt projekt.

6. MÖJLIGA SPÄNNINGAR

Givet att det finns skäl som talar för alla tre av dessa utvidgningar tagna var för sig är det inte då också rimligt att anamma alla tre som ett paket? På ett principiellt plan tycks det inte finnas något hinder för det och framför allt Rawls företräder ju tanken att vi bör göra det, men då skall det också sägas att hans hållning nog i viss mån bygger på dels att de relevanta bakgrundsteorierna är relativt tunna, dels att han mer eller mindre köper den typ av samhälle som redan föreligger i moderna västerländska nationalstater som utgångspunkt. En komplicerande faktor här är dessutom att särskilt i hans senare arbeten utarbetar han den politiska liberalismen som teori samtidigt som han utarbetar metateorierna om reflektivt ekvilibrium och överlappande konsensus. Flätar Rawls samman dessa eller blandar han samman dem? Åtminstone den tredje utvidgningen tycks ju onekligen bygga på ett demokratiskt ideal om offentlig åsiktsbildning där vi resonerar tillsammans utifrån en grundläggande jämlikhet och respekt för varandra, särskilt som Rawls är väldigt noga med att poängtera att ett överlappande konsensus bör vara något mer än en kompromiss eller ett *modus vivendi* (1993, s. 146–48). Man kan här, som redan påpekats, oroa sig för att idealet om ett överlappande konsensus, med den starka koppling det har till tanken om ett välordnat samhälle, i grund och botten inte är ett epistemiskt eller metodologiskt ideal utan ett politiskt och detta oavsett var man lägger ribban för att något skall räknas som en rimlig uppfattning.

Det finns dessutom en möjlig spänning mellan den första och den tredje utvidgningen. Det kan finnas fylliga bakgrundsteorier om såväl personskap som samhället som i slutändan visar sig vara fullt rimliga och som står i strid med olika trosuppfattningar som är vanligt förekommande i de flesta samhällen, särskilt eftersom de bakgrundsteorier som rent faktiskt spelar roll för människors moraliska och politiska åsikter inte sällan är metafysiska teorier av ett slag som är föga informerade av empirisk vetenskap utan snarare handlar om religiösa dogmer eller andra helt ogrundade föreställningar om människan, samhället och världsallet. Hos Rawls och Daniels uppstår inte det problemet i och med att de rent substantiellt har en oerhört tunn teori om personskap, men dels kan man

ifrågasätta om teorin om personers plasticitet verkligen är rimlig, dels kan man ifrågasätta om det är rimligt att ansatsen som helhet, med alla tre utvidningar, faktiskt förutsätter att man anammar just den teorin.

En annan möjlig spänning föreligger mellan den kritiska diskussion som förmodligen krävs för att den andra utvidningen skall fungera på ett bra sätt och den ekumeniska hållning som den tredje utvidningen verkar, om inte förutsätta, så åtminstone starkt peka mot. Den engagerade debattörens sätt att sikta mot konsensus tenderar väl snarare att handla om en vilja att omvända andra till den egna ståndpunkten än att sikta mot en form av konsensus som tillåter oss alla att hålla kvar vid våra grundläggande utgångspunkter. Samtidigt förutsätter rimligen ett åsiktsutbyte som verkligen prövar våra hållningar och de skäl vi har för dem just engagerade debattörer. Det kan säkerligen finnas plats för den ekumeniska hållningen i vissa sammanhang, till exempel när man skall formulera principiella värdegrunder för vården¹⁷ eller andra verksamheter, men som en allmän metodologisk hållning är den mer tvivelaktig.

Den gemensamma nämnaren ifråga om dessa spänningar är alltså den tredje utvidningen och det gör att det också är den som det verkar rimligt att förhålla sig mest skeptisk till. Den typ av överlappande konsensus som Rawls förordar är en typ av konsensus som tycks vara tänkt att mer eller mindre kunna etableras här och nu, eller rent av redan föreligger i viss utsträckning i många av de västerländska samhällen vars politiska system ligger relativt väl i linje med den liberalism som Rawls företräder. Man kan dock också tänka sig att man i likhet med C. S. Peirce ser konsensus eller konvergens snarare som en bortre gräns för tänkandet och undersökandet.¹⁸ Givet den andra utvidningen kan det tyckas rimligt att anta att processen, framför allt givet hur människor fungerar som sociala var-elser, åtminstone har en inneboende tendens mot konvergens, även om det knappast finns skäl att anta att denna bortre gräns representerar mer än en möjlighet av att uppnå en stabil form av jämvikt. Möjligheten och eventuellt förhoppningen om denna form av konvergens handlar dock inte om att här och nu försöka jämka samman våra åsikter på vissa punkter, även om vi i praktiken naturligtvis alltid kommer att behöva nå olika kompromisser, utan om att vi genom argumentation och utbyte i slutändan mycket väl kan nå fram till en gemensam hållning. Detta är dock kanske något som man bäst förstår i termer av en inte helt ogrundad förhoppning snarare än något som skall byggas in i själva metoden som sådan.

Mellan den första och andra utvidningen tycks det inte föreligga några

¹⁷Ett exempel på detta är Beauchamp och Childress (2008).

¹⁸Hos Peirce (1878) finns dock en tanke om oundviklighet hos denna konvergens som eventuellt förutsätter någon form av realism, något det kan finnas skäl att inte förutsätta i ett moraliskt och politiskt sammanhang.

framträdande spänningar; problemet med att göra båda utvidgningarna är nog bara att processen därigenom blir mer komplex. Samtidigt kan, som redan påpekats, åtminstone den andra utvidgningen sägas utgöra ett relativt litet steg, om ens ett steg alls, givet att det handlar om akademisk filosofi. Man skall inte idealisera denna verksamhet alltför mycket och utbytet av åsikter inom den kan säkert ibland degenerera till klubbar av inbördes beundran snarare än att utgöra någon prövning i djupare bemärkelse. Som ideal är det dock knappast någon främmande fågel utan snarare redan inbyggt i själva verksamheten. Inom ramen för akademisk filosofi handlar frågan som uppstår alltså snarare om hur man bäst hittar former där olika filosofiska uppfattningar kan ställas och brytas mot varandra på ett sätt som innebär en genuin prövning av dem än om huruvida man skall ha en process där en sådan prövning ingår till att börja med.

LITTERATUR

- Beauchamp, T. och J. Childress. 2008. *Principles of Biomedical Ethics*, 6 uppl. New York: Oxford University Press.
- Daniels, N. 1996. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dancy, J. 2004. *Ethics without Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- DePaul, M. 1986. "Reflective Equilibrium and Foundationalism". *American Philosophical Quarterly* 23.
- Eggleston, B. 2010. "Practical Equilibrium: A Way of Deciding What to Think about Morality". *Mind* 119.
- Elgin, C. 1996. *Considered Judgment*. Princeton: Princeton University Press.
- Holmgren, M. 1989. "The Wide and Warrow of Reflective Equilibrium", *Canadian Journal of Philosophy* 19.
- Mouffe, C. 2005. "The Limits of John Rawls's Pluralism". *Politics, Philosophy & Economics* 4.
- Nussbaum, M. 2000. *Women and Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Peirce, C. S. 1878. "How to Make Our Ideas Clear". *Popular Science Monthly* 12.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. 1974-5. "The Independence of Moral Theory". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 48.
- Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sidgwick, H. 1907. *The Methods of Ethics*, 7 uppl. London: Macmillan.
- Taylor, C. 1996. "A World Consensus on Human Rights?". *Dissent* 43.
- Tersman, F. 1993. *Reflective Equilibrium: An Essay in Moral Epistemology*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Fredrik Gustafsson

Film och filosofi, film som filosofi

Sedan början av 1900-talet har filmkonsten diskuterats utifrån filosofiska frågeställningar. Ibland av filosofer som Henri Bergson och Martin Heidegger, men främst har filmteoretiker såsom Hugo Münsterberg, Rudolf Arnheim och André Bazin haft ett filosofiskt förhållningssätt till konstarten. Den amerikanska kritikern Dwight Macdonald beklagade sig 1964 över att filmkritiker nuförtiden (dvs. på 1960-talet) måste översätta allt från ”konstens språk” till ”filosofins språk”.¹ Med tanke på det senaste decenniets utveckling kan man undra vad han sagt idag då ”film-filosofi” blivit ett av de snabbast växande förhållningssätten inom filmvetenskapen. Antingen det är för att använda film för att illustrera filosofiska frågeställningar eller för att göra tolkningar av filmer utifrån ett filosofiskt perspektiv så har de två disciplinerna på senare tid haft ett fruktbart utbyte av varandra. Det finns rent av de som hävdar att filmer i sig själva är filosofiska, att film ”filosoferar”. Bland de ledande tänkarna på området idag kan nämnas Noël Carroll, Angela Curran, Thomas E. Wartenberg, Daniel Frampton, Sarah Cooper, Paisley Livingston och John Mullarkey och det finns flera tjocka antologier på ämnet, såsom *The Routledge Companion to Philosophy and Film* (2009) och *The Philosophy of Film: Introductory Texts and Readings* (2005). Men för den som vill ha en lättillgänglig introduktion, som samtidigt är en historisk översikt över några av de frågor som behandlats och behandlas, så är Robert Sinnerbrinks nyligen utkomna *New Philosophies of Film: Thinking Images* en idealisk startpunkt.

Sinnerbrink, som är doktor i filosofi på Macquarie University i Sydney, anger två syften med sin bok, dels ska den ses som en introduktion till den filosofiska diskussionen om film och dels som ett självständigt bidrag till den filosofiska filmkritiken. *New Philosophies of Film* är i tre delar. Första delen är en bakgrund till filosofins intresse för film, andra delen är en översikt över de senaste decenniernas filosofiska diskussioner om filmen och den tredje delen är Sinnerbrinks analys av tre filmer.

¹Macdonald, s. 126 min översättning (”the language of art” respektive ”the language of philosophy”).

Om man vill vara kritisk så är bokens egen indelning i kapitel och delar lite otydlig, och överlag känns det som om boken skulle behövt lite mer handfast redigering. Som ett exempel så inleds ett kapitel med frågan ”Kan filmer filosofera?”² Frågan är relevant och intimt förknippad med Sinnerbrinks ambition, men den återfinns i inledningen till kapitel sju, på sidan 141. Det hade känts mer logiskt om den hade ställts på sidan 1, eller i alla fall inledningsvis. Den lätta förvirring och de repetitioner som också förekommer kan bero på att delar av boken publicerats förut, som enskilda artiklar i tidsskrifter eller i antologier. Men det här är randmärkningar. Låt oss i stället se närmare på vad Sinnerbrink skriver.

I sin introduktion ”Why did philosophy go to the movies?” lyfter Sinnerbrink fram några tidiga exempel på filosofer som intresserat sig för filmkonsten, såsom Maurice Merleau-Ponty, men han menar att filosofer i allmänhet inte intresserat sig för filmen, utan snarare betraktat den som förvisso underhållande men ointressant. När den amerikanska filosofen Stanley Cavell på 70-talet menade att filmkonsten inte bara kan användas för fallstudier utan att den i sig själv har ett filosofiskt värde så var det därför något anmärkningsvärt. Det som nu har hänt är alltså att filosofer tagit sig an filmkonsten på filmkonstens egna villkor, och därigenom på sätt och vis går de i de klassiska filmteoretikerna fotspår.

I den andra delen av *New Philosophies of Film* redogör Sinnerbrink för vilka frågor som stått, och alltjämt står, i fokus för den filosofiska diskussionen. Det gäller frågor om huruvida film är konst, om film har unika, för sig själv specifika, egenskaper och om relationen mellan filmen och åskådarna. Som brukligt är delar han in den filosofiska traditionen i två grupper eller skolor, den analytisk-kognitiva och den kontinentala (eller, som han också kallar dem, den ”rationalistiska” kontra den ”romantiska” skolan). De mest tongivande förespråkarna för den ”rationalistiska” skolan är Noël Carroll och David Bordwell medan Gilles Deleuze och Stanley Cavell får företräda den ”romantiska”. Sinnerbrink redogör för vad de olika tänkarna har haft att säga om de ämnen jag nämnde ovan och han går också in i diskussion med dem. Fast den traditionella tudelningen mellan analytisk och kontinental filosofi är en förenkling, det finns tydliga och viktiga band mellan de två inriktningarna. Men en av bokens kvaliteter är att Sinnerbrink inte vill ställa dem mot varandra utan plocka det bästa från både skolorna, och försöka hitta en syntes.

I den tredje och avslutande delen analyserar till sist Sinnerbrink tre filmer, utifrån ett filosofiskt perspektiv. Vad han är ute efter är ”att utforska filmiskt tänkande genom en djupgående film-filosofisk kritik”.³ De fil-

²Sinnerbrink, s. 141 min översättning (”Can films philosophize?”).

³Sinnerbrink, s. 139, min översättning (”the exploration of cinematic thinking by way of detailed film-philosophical criticism”).

mer han valt för detta är *Inland Empire* (David Lynch 2006), *Antichrist* (Lars von Trier 2009) och *The New World* (Terrence Malick 2005), med motiveringen att de tack vare sina genreövergripande och självmedvetna utformningar är särskilt lämpade för en filosofisk läsning.

Men vad kan man då säga om, som Sinnerbrink kallar det, äktenskapet mellan film och filosofi? Att film kan användas för att illustrera filosofiska problem kan man nog säga är självklart. Även en konventionell actionfilm såsom *Beslut utan återvändo* (*Executive Decision*, Stuart Baird, 1996) kan behandla ett konkret moraliskt dilemma, i det här fallet konsekvensmoral eller mer specifikt frågan om det är rätt att offra ett eller ett fåtal liv för att därigenom rädda livet på mångdubbelt fler. Att utifrån filosofiska frågeställningar diskutera filmens ”väsen”, är också relativt oproblematiskt, så länge man är medveten om att det är just en diskussion och att frågor som ”är film en konst?” inte har några slutgiltiga svar. Det är en fråga om definitioner, och därför borde diskussionen egentligen föras på den nivån, om våra definitioner. Om jag hävdar att film är konst kan inte den jag debatterar med säga ”Du har fel”, men däremot kan hon ifrågasätta mina definitioner och deras konsekvenser och använda argument i stil med ”Enligt din egen definition av vad konst är så är det inte självklart att du också borde klassa film som konst”. Även om det inte finns några slutgiltiga svar kan man ändå begära att argumenten är konsekventa och inte bygger på missuppfattningar eller felaktiga premisser (som jag tycker är fallet med Deleuze).

När det gäller frågan om film kan vara filosofisk, om film kan ”do philosophy” som Sinnerbrink uttrycker det, blir det mer problematiskt. Sinnerbrink hävdar förstås att den kan det, men det är lätt att få intrycket att det bara handlar om enskilda filmer. När filosofer diskuterar ämnet är det ofta samma exempel om och om igen. Särskilt populära är till exempel *Rashomon* (Akira Kurosawa 1951), *The Matrix* (bröderna Wachowski 1999), *Det sjunde inseglet* (Ingmar Bergman 1957) eller Terrence Malicks filmer. Men om det bara gäller vissa enstaka filmer, och då främst baserat på deras handling och dialog, i vilken utsträckning kan man då tala om att film i sig själv kan tillföra något filosofiskt? Det borde vara likgiltigt vilken film man diskuterar. Idén har också mött hårt motstånd.

Men det beror förstås också på hur man definierar filosofi, och vad det innebär att vara filosofisk. Om vi säger att man är filosofisk om man diskuterar existentiella, moraliska och metafysiska frågor så är det uppenbart att vissa regissörer gör filmer som är medvetet filosofiska, såsom Michelangelo Antonioni, Fred Zinnemann och Edward Yang. Det är främst i fråga om handling och karaktärsutveckling, filmernas innehåll. Men eftersom sättet innehållet presenteras, filmernas stil, hänger ihop med dess innehåll är det ofta i kombinationen mellan de två som filosofin

uppstår. Vi kan ta Otto Preminger som exempel. Hans stilistiska metod att använda sig av långa tagningar i djupfokus där alla karaktärer syns samtidigt, utan korsklippning från en person till en annan, och att inte låta kameran så att säga ta ställning i deras konflikter, är kongenial med hans tematik om att människor är komplexa och tillsynes motsägelsefulla och att vi inte kan nå full kunskap om andra människor eller om tillvaron i sin helhet. Två exempel är *Analys av ett mord* (*Anatomy of a Murder* 1959) och *Storm över Washington* (*Advise and Consent* 1962). Preminger är en skeptiker, en relativist, och det är främst genom kameraarbetet och redigeringen som detta tydliggörs. (Notera här att det inte är stilen i sig självt som är poängen, utan hur den används. Preminger använder långa tagningar och djupfokus på ett helt annat sätt än exempelvis Orson Welles. Där Preminger är objektiv är Welles subjektiv.)

Det var ett uppenbart exempel, men man kan också tänka sig andra fall där det filosofiska budskapet är mer undermedvetet och där kanske det just är själva filmmediet i sig som står för filosoferande. Här är Anthony Mann ett exempel. Hans filmer diskuteras främst utifrån deras oidipala konflikter och deras länkar till grekiska dramer och myter. Men om man bara tittar på dem, och Mann är en av de allra främsta bildskapare filmkonsten haft, så växer ett specifikt budskap fram (även med ljudet avstängt). Manns filmbilder är fyllda av vassa stenar, höga berg, hotfulla moln, skarpa kanter och skuggfyllda interiörer, av ödelagda städer och av öknar. Dessa bilder, genom Manns samlade verk, bildar sammantaget ett budskap som säger att världen, kanske rent av universum, är hotfullt och likgiltigt inför oss människor. Att vi är ensamma och dömda på förhand och att våra inbördes stridigheter bleknar inför den verkliga konflikten, konflikten mellan människan och elementen. Poängen här är att det inte spelar någon roll om detta sägs medvetet eller omedvetet, det är filmbilderna i sig själva som talar. Det skulle kunna vara ett exempel på hur film ”gör filosofi”.

En annan fråga blir då om man kan säga att filmskapare är filosofer, en fråga som är relaterad till den så omstridda frågan om auteurs, som också filmfilosofer diskuterar. En vanlig hållning idag är att man ser enskilda individer som konstnärer, med förverkligade intentioner, men att man samtidigt månar om att sätta in dem i deras rätta sammanhang, att det är en balansgång mellan, som det kallas, agenter och strukturer. Till syvende og sist handlar det om vikten av att göra fallstudier. Vissa regissörer har ett stort mått av kontroll och inflytande, andra har det inte. Vissa filmer är främst ett resultat av manusförfattarens intentioner snarare än regissörens, i vissa fall måste man fördela konstnärskapet och de förverkligade intentionerna mellan flera personer, som i fallet Michael Powell och Emeric Pressburger eller Luis Buñuel och Jean-Claude

Carrière. Men nog kan man tänka sig att vissa filmskapare kan kallas filosofer. Det viktiga är att man ser till det enskilda fallet och inte faller för frestelsen att sammanfatta världen i övergripande teorier, att man inte försöker fånga in verkligheten i ett nät vars maskor ofrånkomligen är för grova.

För att återgå till Sinnerbrinks bok så är det en av dess förtjänster att den behandlar de stora teorierna med skepticism och i stället ser till de enskilda fallen. Det, bland mycket annat, gör att den förtjänar att användas som kurslitteratur inom filmvetenskapen såväl som inom konstvetenskapen och filosofin.

LITTERATUR

- Macdonald, Dwight. 1977. "8½: Fellini's Obvious Masterpiece" (1964). I *Awake in the Dark*, red. David Denby. New York: Vintage Books.
- The Philosophy of Film: Introductory Texts and Readings*. 2005. Red. Thomas E. Wartenberg och Angela Curran. Blackwell.
- The Routledge Companion to Philosophy and Film*. 2009. Red. Paisley Livingstone och Carl Plantinga. New York: Routledge.
- Sinnerbrink, Robert. 2011. *New Philosophies of Film: Thinking Images*. New York, London: Continuum.

FILMER

- Antichrist* (Lars von Trier 2009)
- Analys av ett mord (Anatomy of a Murder)*, Otto Preminger, 1959)
- Beslut utan återvändo (Executive Decision)*, Stuart Baird, 1996)
- Det sjunde inseglet* (Ingmar Bergman 1957)
- Inland Empire* (David Lynch 2006)
- Rashomon* (Akira Kurosawa 1951)
- Storm över Washington (Advise and Consent)*, Otto Preminger, 1962)
- The Matrix* (bröderna Wachowski 1999)
- The New World* (Terrence Malick 2005)

Filosofier har inte kunnat enas om vad sanning är. Det finns huvudsakligen tre olika sorters förslag: deflationism, realism och epistemism.¹

Deflationismen kan sägas innebära att sanning inte är någon riktig ”egenskap”, som kan tillskrivas satsen eller omdömen; att det t.ex. är sant att snö är vit – eller att satsen ”Snö är vit” är sann – betyder bara, eller är likvärdigt med, att snö är vit. Ingenting annat. Ibland beskrivs deflationismen som att sanningar inte har något intressant gemensamt – ingen gemensam egenskap – utöver det att de är just sanningar.²

Realismen innebär lite mer, nämligen att det råder en sorts ”korrespondens” mellan satsen ”Solen skiner” eller omdömet att solen skiner å ena sidan och någonting annat i verkligheten å den andra. Sanning är då så att säga egenskapen att motsvara verkligheten.

Epistemism slutligen – dvs. det som på engelska brukar kallas ”epistemic accounts of truth” – omfattar enligt Donald Davidson sådant som koherentism, pragmatism och så kallad anti-realism (Dummett). Sanning är här något som har att göra med våra möjligheter att underbygga eller verifiera en sats eller ett omdöme. Exempelvis så att ett omdöme är sant om det under ideella betingelser skulle vara rationellt att godta det eller om vi under ideella betingelser skulle ha rätt att hävda det.³

I och för sig är kanske själva frågeställningen – ”Vad är sanning?” – lite underlig. Det finns ingen anledning att tro att ordet ”sanning” alltid används på samma sätt eller att det alltid syftar på något alldeles bestämt. Att filosoferna inte har kunnat enas om vad sanning är beror

¹Se t.ex. Davidson 1990, s. 298. ”Epistemism” är min egen term, i brist på bättre.

²Se t.ex. Burgess och Burgess, 2011 s. 5. Denna bok ger en bra och uppdaterad översikt av olika sanningsteorier och problem rörande sanning.

³Realismen tycks för närvarande vara den mest populära teorin om sanning bland filosofer. Enligt en enkät, som besvarades av 3226 professionella filosofer, accepterade (mer eller mindre) 33,5% realism, 20,7% deflationism och 13,8% epistemism (*The PhilPapers Surveys*).

kanske bara på att själva ordet ”sanning” används på olika sätt.⁴ Möjligen kan man anse att det är skillnad mellan att å ena sidan förklara vad ordet ”sann” betyder, eller hur det används, och å andra sidan att förklara vad sanning *är* för något, vad som är sanningens ”natur” (*the nature of truth*).⁵ Den distinktionen kan man nog förstå när det gäller s.k. naturliga sorter, men frågan är om sanningen alls har någon ”natur”. Sanning är väl ingen naturlig sort, som t.ex. vatten och guld.

1. AVCITERING

W. V. Quine har hävdats att sanning är *avcitering*: att applicera predikatet ”sann” på en sats är detsamma som att ta bort citationstecknen runt satsen. Att säga att satsen ”Snö är vit” är sann är exempelvis detsamma som att säga att snö är vit.⁶ Möjligen var han den förste som talade om sanning som avcitering.⁷ Quines avciteringsteori är en form av deflationism.

I en tidigare uppsats påstod jag att avciteringsteorin innebär att sanning inte är någon verklig egenskap (*real property*). Jag försökte förklara detta på flera olika sätt; bland annat sa jag att om man säger att satsen ”Snö är vit” har en viss verklig egenskap, t.ex. sanning, så implicerar man att det finns minst en språklig sats, vilket man inte gör om man bara säger att snö är vit.⁸ I sin kommentar till detta svarade Quine att mitt tal om en verklig egenskap var uttryck för en essentialism som han inte begrep.⁹

⁴Hypotesen att orden ”sanning” och ”sann” används på olika sätt och har olika betydelse när de används av olika personer vid olika tidpunkter är inte detsamma som det som kallas ”pluralism” om sanning. Pluralism innebär att olika sanningsteorier gäller för olika ”domains of discourse”, t.ex. för fysik och etik; jfr Burgess och Burgess 2011, s. 9.

⁵Denna distinktion betonas t.ex. av Burgess och Burgess 2011, s. 34, som menar att den däremot negligeras av deflationister.

⁶I Quine 1993, s. 86 skriver Quine: ”Att tillskriva sanning till satsen [”Snö är vit”] är att tillskriva vithet till snö [...] Ett tillskrivande av sanning stryker bara citattecknen. Sanning är avcitering.” Liknande uttalanden finns i flera andra skrifter av Quine.

⁷Jfr Burgess och Burgess 2011, s. 41. Men själva idén, till skillnad från ordet ”avcitering” (disquotation) är äldre. Exempelvis skriver A. J. Ayer redan 1936: ”Om man t.ex. säger att utsagan ’Drottning Anna är död’ är sann, säger man inte något annat än att drottning Anna är död. [...] Detta visar, att termerna ’sann’ och ’falsk’ inte betecknar någonting utan endast fungerar i satsen som tecken för bejakande och förnekande” (Ayer 1953, s. 73–74).

⁸Bergström 1994, s. 423–24.

⁹Quine 1994, s. 498. Han skrev bl.a.: ”The argument eludes me in its essentialism.”

Efter att jag läst Quines kommentar skrev jag till honom och förklarade hur jag tänkt. Uttrycket ”Snö är vit”, dvs. satsen ”Snö är vit” inom citationstecken, är ju ett namn på en sats. Enligt vad Quine själv påpekat i annat sammanhang gäller att om ”a” är ett namn och ”Fa” en sats, som innehåller detta namn, så är denna sats ekvivalent med satsen ” $\exists x(a = x \& Fx)$ ”.¹⁰ Här ser man ju tydligt att satsen implicerar existensen av något som är en sats. Men detta impliceras inte av satsen ”a” enbart (om den t.ex. handlar om snö och inte om satser). Satsen ”Satsen ’Snö är vit’ är sann” tycks alltså implicera att det finns en sats, med egenskapen att vara sann, men satsen ”Snö är vit” implicerar inte detta. Då ser man också att man inte kan tillskriva en sats en egenskap när man säger att den är sann, om det man då gör ska kunna vara likvärdigt med att enbart påstå själva satsen.

Quine svarade då att han höll med och att detta var något han inte hade tänkt på. Han menade att det visar att den ekvivalens det är fråga om mellan att säga att en sats är sann och att säga själva satsen inte är logisk ekvivalens, utan en sorts matematisk extensionslikhet.¹¹

Detta låter lite underligt, tycker jag. Hade Quine verkligen trott att satserna ”Snö är vit” och ”Satsen ’Snö är vit’ är sann” är *logiskt* ekvivalenta? Det skulle väl innebära att de ömsesidigt implicerar varandra för varje tolkning av de ingående icke-logiska termerna – och det gör de ju knappast.

Kan man då säga att de två satserna trots allt måste vara logiskt ekvivalenta om de betyder precis detsamma, dvs. om de är *synonyma*? Det

¹⁰Quine 1970, s. 25.

¹¹I ett brev till mig den 22 januari 1995 skrev Quine bland annat: ”I had indeed missed your point, and it is an interesting one. I have revised and extended the penultimate paragraph of my response to your paper and faxed the revision to Dagfinn in hopes that he can still get it into [the journal] *Inquiry*”. Den reviderade versionen av näst sista stycket hann inte fram i tid för att komma i tryck, men den ser ut som följer: ”He [dvs. Bergström] then challenges disquotation another way: saying that ’Snow is white’ is true implies that the sentence exists, whereas saying that snow is white does not. This is an interesting point that had indeed escaped me. It shows that the equivalence provided by disquotation and analyzed by Tarski’s inductive definition of truth is not a purely logical equivalence. It hinges rather on that same abstract ontology of sentences, without limit of length, that visibly underlies Tarski’s inductive definition and Gödel’s incompleteness proof. It is a mathematical ontology, at the level of arithmetic; Gödel numbers would serve. But it exceeds logic, in the properly narrow sense of the term. So what disquotation affords is a mathematically grounded coextensiveness that falls short of logical equivalence, whatever we may say of sameness of meaning”. (I sista meningen av detta citat har Quine i sitt manus ordet ”coextensiveless” i stället för ”coextensiveness”, vilket jag uppfattar som ett rent skrivfel.)

kan man kanske tycka, ty om de är synonyma, så är det väl *nödvändigt* att de har samma sanningsvärde, samma extension. Men det stämmer nog inte, ty även om de faktiskt *är* synonyma, så är ju *detta* inte nödvändigt, och alltså är det inte heller nödvändigt att de har samma extension, dvs. samma sanningsvärde.

Å andra sidan kunde någon kanske säga att om satserna är synonyma, så uttrycker de samma *proposition* – och varje proposition är rimligen logiskt ekvivalent med sig själv. Men detta är inte Quines sätt att se på saken; det skulle enligt honom vara alltför ”essentialistiskt”. Quine tror inte på propositioner. Hans skäl att inte tro på propositioner är framför allt att det inte finns något ordentligt identitetskriterium för propositioner; man kan inte på något objektivt sätt avgöra när två olika satser uttrycker samma proposition (samma abstrakta tankeinhåll).¹² Just i samband med avciteringsteorin blir för övrigt detta akut. Hur skulle man t.ex. kunna avgöra om ”Snö är vit” och ”Satsen ’Snö är vit’ är sann” uttrycker samma proposition? Eller kanske bättre: hur gör man man för att avgöra om de uttrycker samma proposition för en viss person vid en viss tidpunkt?

Men om Quines avciteringsteori inte innebär att dessa satser uttrycker samma proposition, vad innebär den då? Vad menar han med att man ”säger detsamma” med dessa två satser?

Som vi har sett tycks han åtminstone mena att de är extensionellt ekvivalenta, dvs. att de har samma sanningsvärde. Men det kan tyckas vara alldeles för svagt. Satserna ”Gräs är grönt”, ”Sverige är en demokrati” och ”Satsen ’Snö är vit’ är sann” har också samma sanningsvärde, eftersom alla tre ju är sanna, men sådana likheter kan man knappast hänvisa till om man ska förklara vad ”sann” betyder.

Det borde ju inte vara en ren *tillfällighet* att satser har samma sanningsvärde som satser som säger att de är sanna. I stället kunde man tänka sig att det som borde avses är någon sorts *nödvändig* extensionslikhet. Men om det inte är logisk nödvändighet, vad är det då?¹³ Jag ska återkomma till det.

2. NÅGRA PRELIMINÄRA INVÄNDNINGAR

Men innan vi går närmare in på hur ekvivalensen ska förstås kan det vara lämpligt att ta upp några andra invändningar mot avciteringsteorin. Ty om teorin kan avfärdas redan med dessa invändningar, så spelar det ju inte någon större roll hur ekvivalensen ska tolkas.

¹²Se t.ex. Quine 1993, s. 62–63. Jfr även Bergström 2012.

¹³Burgess och Burgess säger att frågan om hur ”ekvivalensen” ska tolkas hos Quine är ”a problem of formulation less often noted” (2011, s. 43).

För det första kan avciteringsteorin uppenbarligen inte tillämpas direkt i alla kontexter. Ibland talar man ju om att något är sant, utan att finns några citationstecken i närheten som kan tas bort. Exempelvis när man säger att alla konsekvenser av sanna teorier är sanna¹⁴ eller att den som avger vittnesmål endast ska säga det som är sant. Men trots att avciteringsteorin inte ger oss en explicit definition av sanningspredikatet, som möjliggör att det elimineras i varje kontext, så förklarar den ändå vad det betyder. Som Quine uttrycker saken:

i en svagare mening definierar avciteringsredogörelsen sanning. Den säger oss vad det innebär för vilken sats som helst att vara sann, och den säger oss detta med termer som är lika klara och tydliga som satsen själv. Vi förstår vad det innebär för satsen "Snö är vit" att vara sann lika klart och tydligt som vi förstår vad det innebär att snö är vit.¹⁵

En annan invändning tar fasta på att det i en viss mening uppenbarligen *inte* är samma sak att uttala en sats och att säga att den är sann. Betrakta exempelvis följande två satser:¹⁶

- (1) Quine sade att snö är vit.
- (2) Quine sade att satsen "Snö är vit" är sann.

Vi kan lätt tänka oss att (1) är sann trots att (2) är falsk. Quine var visserligen väldigt språkkunnig, men det är fullt möjligt att han aldrig någonsin uttalade, eller benämnde, den svenska satsen, utan använde den engelska "Snow is white". Hur går detta ihop med avciteringsteorin? Om det att tillskriva sanning till satsen är att tillskriva vithet till snö, så kunde man kanske tycka att även det omvända borde gälla. Men det gör det uppenbarligen inte. Åtminstone inte utan vidare. Däremot kunde man kanske säga att om man, med hjälp av en viss sats *s* i det språk man talar, tillskriver vithet till snö, så har man därmed också – åtminstone implicit – tillskrivit sanning till *s*. Det låter rimligt.¹⁷

En tredje invändning går ut på att just Quine inte gärna kan anse att satserna "Snö är vit" och "Satsen 'Snö är vit' är sann" är *synonyma*. Detta har vi redan berört. Och det är ju sant att Quine är mycket skeptisk till

¹⁴ Detta exempel finns bl.a. i Quine 1993, s. 86.

¹⁵ Quine 1993, s. 87.

¹⁶ Ett liknande exempel konstruerades av Sten Lindström i ett brev till mig för närmare tjugo år sedan, i en bland flera kluriga kommentarer till min uppsats Bergström 1994.

¹⁷ Men man kan förstås säga om en viss sats – som man t.ex. pekar på i en text – att den är sann, utan att man säger eller uttrycker det som satsen betyder. Även detta har påpekats för mig av Sten Lindström. Man kanske inte ens vet vad den sats man pekar på betyder.

synonymi, framför allt för att det inte finns någon allmänt objektivt och empiriskt kriterium för att avgöra om två uttryck är synonyma.¹⁸ Men även om det inte finns något sådant allmänt kriterium, så skulle nog Quine ändå gå med på att det finns vissa uttryck som är synonyma. Han säger t.ex. att satsen ”Ingen ungarl är gift” är analytisk,¹⁹ så han skulle nog också kunna gå med på att ”ungarl” är synonym med ”ogift man” (för de allra flesta svensktalande i de flesta situationer). Så i och för sig kan man inte utesluta att han kunde gå med på att ”Snö är vit” är synonym med ”Satsen ’Snö är vit’ är sann”. Men detta är förstås rätt osäkert, eftersom synonymi – och även s.k. *kognitiv* synonymi, som det främst är fråga om – är ett så oklart begrepp.

För det fjärde kan man eventuellt betvivla att betydelsen av ordet ”sann” kan förklaras om man i förklaringen också använder just detta ord, det som ska förklaras. Och det gör man ju med avciteringsteorin. Där förklarar man ordet ”sann” genom att säga att två satser – eventuellt i en lång rad exempel – är (åtminstone) extensionellt ekvivalenta, dvs. har samma *sanningsvärde*. Får man då inte en ond cirkel? Alexis och John Burgess tycks anse det.²⁰

Men denna invändning skulle passa bättre mot ett förslag till explicit definition av ”sann”, en definition som ska tillåta elimination av ordet i alla kontexter. Avciteringsteorin har ju inte denna karaktär. Dessutom kan man undra om invändningen inte snarare skulle drabba Tarskis sanningsdefinitioner, ty där har ju Tarski som ett adekvansvillkor att det ska råda extensionell ekvivalens mellan *s* och ”*s* är sann”, för alla satser *s* i det aktuella språket.²¹

För det femte brukar det ibland invändas mot avciteringsteorin, att den inte kan förklara varför sanningen är värdefull eller varför vi strävar efter sanning.²² Men denna invändning är inte särskilt vägande. Många sanningar är inte alls värdefulla. Det är sant att många sjukdomar kan botas, att snö är vit, att Quine inte föddes den 20 juni, och att Hitler lät avliva miljoner judar. Den första av dessa sanningar är bra, den andra och tredje andra är väl närmast indifferent och den fjärde är förfärlig.

¹⁸Jfr Bergström 2012.

¹⁹Quine 1993, s. 64.

²⁰Burgess och Burgess 2011, s. 44.

²¹Detta är lite slarvigt uttryckt; för större exakthet se Burgess och Burgess 2011, s. 18–20.

²²Jag har själv tidigare tyckt att det ligger något i denna invändning; se Bergström 1994, s. 433. Men jag har ändrat mig, delvis på grund av Quines kommentar. Burgess och Burgess (2011, s. 80–82) diskuterar, och avfärdar, en liknande invändning som framförts av Michael Dummett mot deflationism och realism, nämligen att sanning är något *normativt*.

Det vi strävar efter är inte sanningen i största allmänhet, utan snarare att vi ska känna till vissa viktiga fakta och vilket som är det sanna svaret på vissa frågor. Och även om det alltså kan vara bra att känna till *vissa* sanningar, så är det inte alltid bra att vem som helst gör det.²³ Att det i allmänhet är bättre att tala sanning än att ljuga, och att man därför oftast bör tala sanning, kan väl de flesta gå med på – men det gäller säkert också anhängare av avciteringsteorin. Om jag vill veta när nästa tåg avgår och du säger att det går klockan tio, så är det (i allmänhet) bättre för mig och för mitt förtroende för dig – och därmed för dig – att det du säger är sant, vilket enligt avciteringsteorin betyder att tåget går klockan tio, än att det är falskt, dvs. att tåget går vid någon helt annan tid eller inte alls, samtidigt som jag tror att det går klockan tio.

3. EKVIVALENSPRINCIPEN

Låt oss då mer direkt ta upp frågan om hur man enligt avciteringsteorin ska förstå ekvivalensen mellan ”Snö är vit” och ”Satsen ’Snö är vit’ är sann”. Den allmänna principen, dvs. att alla instanser av följande schema gäller, där bägge förekomsterna av strecket ersätts med en och samma indikativa (och, i det här fallet, svenska) sats, brukar kallas ekvivalensprincipen:

(EP) Satsen ”———” är sann om och endast om ——.

Enligt många bedömare, exempelvis Hilary Putnam, gäller (EP) enligt alla sanningsteorier.²⁴ Själv har jag heller aldrig stött på någon filosofisk skrift där (EP) förnekas eller betvivlas. Däremot sägs det ibland att (EP) är trivial – eventuellt med bitanken att den därför inte kan säga oss något intressant om vad sanning är.

Men om (EP) godtas av alla, så kan den inte gärna vara identisk med avciteringsteorin eller ens med deflationismen. Vad är då skillnaden?

Två saker, såvitt jag kan se.

För det första att avciteringsteorin går ut på att (EP) – i en viss tolkning – i grunden är det *enda* som kan och behöver sägas om vad sanning är.

²³Se även Bergström 2011, s. 193–94.

²⁴Putnam (1981, s. 129) säger att “the equivalence principle is philosophically neutral, and so is Tarski’s work. On *any* theory of truth, ‘Snow is white’ is equivalent to “‘Snow is white’ is true”. Putnam själv är – eller var i alla fall när han skrev detta – anhängare av en epistemisk sanningsteori. Quine tycks ha samma åsikt. Han säger t.ex. att ”det inte [kan] finnas något som bestrider avciteringsredogörelsen; ingen strid om att ’Snö är vit’ är sann om och endast om snö är vit” (1993, s. 96).

Den är en tillräcklig förklaring av vad sanning är, även om man dessutom kan behöva tillägga något om hur man ska uppfatta de kontexter där sanning inte direkt tillskrivs en citerad sats – och om varför sanningspredikatet överhuvud taget behövs. Men det är alltså inte så att (EP) bara är en *konsekvens* av en korrekt teori om sanning.

För det andra är (EP) enligt avciteringsteorin inte *bara* en materiell eller extensionell ekvivalens. Ty i så fall vore den inte en tillräcklig förklaring; det skulle också krävas någon sorts förklaring till att den extensionella ekvivalensen råder. Mer substantiella eller ”inflationiska” sanningsteorier eller explicita sanningsdefinitioner kan ge en sådan förklaring, men för att avciteringsteorin ska kunna ge något liknande, så måste den som jag tidigare har antytt gå ut på att instanser av (EP) inte bara är tillfälliga sanningar, utan att sambandet mellan det vänstra och högra ledet i instanser av (EP) måste vara av något starkare slag.

4. SYNONYMI

Låt oss då återvända till tanken att instanser av (EP) är sanna därför att de bäge leden är (kognitivt) *synonyma*. Flera av Quines uttalanden tyder trots allt på det, speciellt när han säger sådant som att det att tillskriva sanning till satsen ”Snö är vit” är att tillskriva vithet till snö.²⁵ Här tycks han ju säga att man gör samma sak när man gör det ena som när man gör det andra. Och när han säger att vi förstår vad det innebär för satsen ”Snö är vit” att vara sann lika klart och tydligt som vi förstår vad det innebär att snö är vit,²⁶ så tyder även detta på att han uppfattar de bäge leden i instanser av (EP) som synonyma.

Om så gott som alla bedömare – och kanske också de allra flesta språk-användare, som tillfrågas om saken – godtar (EP) och också uppfattar dess instanser som trivialt sanna, så kan det ligga det nära till hands att tro att dessa instanser är *analytiska*. Med tanke på Quines välkända skepsis mot analyticitet kan det visserligen tyckas lite väl äventyrligt att tro att *han* skulle betrakta dem som analytiska. Emellertid är det nog inte så orimligt, när allt kommer omkring. Åtminstone om man håller sig till de tolkningar av analyticitet som han själv har föreslagit och kan tänka sig att godta.²⁷

I ett föredrag 1946 föreslog Quine t.ex. att analyticitet har att göra med graden av vår motvilja mot att förkasta en sats som falsk, när vi ställs

²⁵Jfr Quine 1993, s. 86.

²⁶Ibid., s. 87.

²⁷Jag har närmare diskuterat hans uppfattningar om analyticitet i Bergström 2012.

inför motstridande evidens;²⁸ en analytisk sats kunde då vara en som vi i maximal eller särskilt hög grad är beredda att hålla fast vid. Instanser av (EP) skulle väl kunna vara bra exempel på detta.

Ett senare förslag, från 1974, går ut på att en sats s är analytisk för en person x (för vilken s ingår i modersmålet) om x fick lära sig att s är sann som ett led i att x lärde sig vissa ord som ingår i s .²⁹ Och kanske är det också så att många av oss lär oss vad ”sann” betyder genom att presenteras med exempel i stil med instanser av (EP).

Det låter med andra ord inte så orimligt att instanser av (EP) skulle kunna vara analytiska i bägge dessa betydelse (för relativt många personer). Och även om begreppen analyticitet och synonymi är problematiska på vissa sätt, så verkar det rimligt att hålla fast vid att instanser av (EP) är analytiska om och endast om vänstra och högra leden i dessa instanser är synonyma. Så tänker sig i alla fall Quine.³⁰ Alltså har vi här ytterligare ett argument för att följande två satser (och alla likande par)

- (3) Satsen ”Snö är vit” är sann
- (4) Snö är vit

är synonyma (för relativt många personer, inklusive Quine). Och det är ett argument som Quine borde kunna godta – trots sina invändningar mot begreppen synonymi och analyticitet.³¹

Men det finns åtminstone en passage hos Quine – utöver hans allmänna skepsis mot analyticitet och synonymi – som kan tyckas tyda på att han skulle anse att (3) och (4) *inte* är synonyma och att

- (5) Satsen ”Snö är vit” är sann om och endast om snö är vit

inte är analytisk.³² Quine tycks mena att det finns ett argument som visar

²⁸Jfr Quine 2008, s. 35.

²⁹Jfr Quine 1993, s. 64 och 2008, s. 395–96.

³⁰I uppsatsen ”Two Dogmas in Retrospect” från 1991 säger han t.ex. ”Two expressions are synonymous iff their biconditional or equation is analytic” (2008, s. 397).

³¹I en kommentar till mig säger Quine (1994, s. 498): ”I can understand implication in the sense of logical deducibility, but not always in the broader sense of analytic or semantic implication”. Observera: ”not always”. Det antyder att han *i vissa fall* kan förstå analytisk implikation – och därmed också analytisk ekvivalens. Min tanke är alltså att han kan förstå analytisk ekvivalens åtminstone i samband med instanser av (EP).

³²Sten Lindström har pekat ut detta ställe för mig. Quine säger där att ”There are unicorns” och ”’There are unicorns’ is true in English” *inte* är analytiskt ekvivalenta (Quine 1956, s. 187). – Den explicita relativiseringen till ett språk blir dock problematisk när det gäller naturliga språk. Quine är också bekymrad över detta. Vad är ett språk? Hur mycket kan det ändras och ändå vara samma språk?

detta. Argumentet går ut på att en person som inte kan svenska mycket väl kan tro att snö är vit utan att tro att den svenska satsen ”Snö är vit” är sann. Detta är ju helt riktigt. Argumentet tycks vara i princip detsamma som det vi redan har diskuterat i samband med (1) och (2) ovan. Men på liknande sätt kan man argumentera för att ”ungkarl” inte betyder ogift man, eftersom en person som inte kan svenska kan veta att han är en ogift man utan att veta att termen ”ungkarl” är sann om honom. Argumentet är inte övertygande. Men det kan möjligen sägas visa att (5) inte är analytisk för vem som helst. Detta är helt i sin ordning. Empiriskt hanterbara begrepp om analyticitet och synonymi måste troligen ändå relativiseras till person och tidpunkt.³³ I det här fallet får man väl tänka sig att instanser av (EP) är analytiska för (de flesta) personer som förstår det språk som instansen i fråga tillhör, inklusive den sats som tillskrivs sanning. Om man vill kan man ju sedan säga att (5) är analytisk i *denna* mening, då utan relativisering.³⁴

Här skulle dock någon kunna invända – med det argument jag använde för att visa att ”sanning inte är en verklig egenskap” – att (3), men inte (4), tycks implicera att det finns minst en sats. Och om de inte implicerar detsamma, så kan de knappast vara synonyma.

Men svaret på detta är alltså att eftersom de *är* synonyma, så kan de inte ha olika implikationer, och därför kan inte (3) implicera att det finns en sats – och därför kan inte (3) tolkas så att en sats tillskrivs egenskapen att vara sann, trots att det onekligen ser så ut rent språkligt. Enligt avciteringsteorin är ju (3) bara ett annat sätt att säga det som sägs i (4). Det var så jag tänkte i den passage som Quine uppfattade som alltför essentialistisk.

Jag är benägen att godta avciteringsteorin i den tolkning som jag här

Identitetskriterier saknas. Här bör man ta fasta på Quines slogan ”no entity without identity” (se t.ex. Quine 2008, s. 297, 455, 497, 501 och 1993, s. 62–63). När det gäller naturliga språk borde man kanske hellre tala om idiolekter. Men deras identitet är lika problematisk. Dessa problem uppstår inte för Tarskis sanningsdefinitioner; de gäller formella språk som är exakt definierade.

³³Jfr Bergström 2012.

³⁴En ytterligare invändning, som jag har stött på, säger att detta skulle förutsätta att det även är en analytisk sanning att satsen ”Snö är vit” betyder att snö är vit – vilket det inte gärna kan vara. Men i själva verket räcker det nog att det är *sant* att ”Snö är vit” betyder att snö är vit. Det behöver inte vara *analytiskt* sant. När man säger att en sats är analytisk, så utgår man rimligen från den betydelse som satsen faktiskt har. När man t.ex. säger att ”Ungkarlar är ogifta” är analytisk, så utgår man från att ”ungkarl” betecknar ungarlar, dvs. ogifta män, och att ”ogift” betyder ogift. Om ”ungkarl” får antas beteckna något annat, t.ex. tegelstenar eller detektivromaner, och om ”ogift” betyder gift, så är ju satsen knappast analytisk.

har skisserat. Jag tror att den är en rimlig tolkning av vad Quine har avsett och jag tror att den är en rimlig tolkning av vad ordet ”sann” betyder i många sammanhang.³⁵

LITTERATUR

- Ayer, A. J. 1953. *Språk, sanning, logik*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Bergström, Lars. 1994. ”Quine’s Truth”. *Inquiry* 37, nr 4.
- Bergström, Lars. 2011. *Tankegångar: Sexton kapitel om kunskap, moral och metafysik*. Stockholm: Thales.
- Bergström, Lars. 2012. ”Analytiska satser”. *Filosofisk tidskrift*, nr 4.
- Burgess, Alexis G. och John P. Burgess, 2011. *Truth*. Princeton University Press.
- Davidson, Donald. 1990. ”The Structure and Content of Truth”. *The Journal of Philosophy* 87, nr 6.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. 1956. ”Quantifiers and Propositional Attitudes”. *The Journal of Philosophy* 53, nr 5.
- Quine, W. V. 1970. *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Quine, W. V. 1993. *Strävan efter sanning*. Nora: Nya Doxa.
- Quine, W. V. 1994. ”Response to Bergström”. *Inquiry* 37, nr 4.
- Quine, W. V. 2000. ”Response to Bergström”. I *Knowledge, Language and Logic: Questions for Quine*. Utg. av Alex Orenstein och Petr Kotatko. Dordrecht: Kluwer Academic Press.
- Quine, W. V. 2008. *Confessions of a Confirmed Extensionalist*. Utg. av Dagfinn Føllesdal och Douglas B. Quine. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

³⁵Däremot tror jag inte på den empiristiska sanningsteori som jag tidigare har föreslagit att Quine borde acceptera. Jag har ändrat mig, huvudsakligen på grund av Quines kommentarer, senast i föredraget ”I, You, and It: An Epistemological Triangle”, som hölls 1995 och trycktes bl.a. i Quine 2008, s. 485–92. Där säger han att han fann den empiristiska sanningsteorin, som jag föreslog, ”both appealing and disconcerting”, men i slutändan oacceptabel (s. 489); se även Quine 2000, s. 412–14. Jag instämmer.

Det sublima, *sub limen*, latinets översättning av grekiskans *hypsos*, höghet, storhet, är det som höjer sig över den plats där vi är, jorden, platsen, tröskeln. Ordet utlovar ett överskridande, av det sinnligas förmåga att uppfatta, liksom av tankens förmåga att förstå. Som estetisk kategori myntas det först i pseudo-Longinos klassiska traktat *Om litterär storhet* från 200-talet, som beskriver de retoriska medel med vilka den stora, höga, stilen uppnås.

Den moderna estetikens utveckling kan delvis tecknas som olika försök att fånga och komma tillrätta med det sublima, hur det förhåller sig till det blott sköna, hur det åstadkoms och vilken effekt det har på människan. Edmund Burke skriver i sin traktat från 1757, *En filosofisk undersökning om ursprunget till våra begrepp om det sublima och det sköna*, om hur de två skiljer sig åt. Medan erfarenheten av *skönhet* har att göra med harmoni, välbehag och samstämmighet, så pekar det *sublima* mot det fruktansvärda, skrämmande och i förlängningen mot jagets förensling.

Det är dock avgörande för det sublimas affekt att det i verklig mening fruktansvärda här omstöps i ett uttryck, där det kan utgöra en källa till en särskilt sorts njutning. Först när det överväldigande och obehärskade uppträder i en behärskad form så kan vi möta det. Burke talar om dess speciella känsloeffekt som *delight*, *förtjusning*, i motsats till det *välbehag* som skönheten förmår uppväcka.

Kant har också sin givna plats i det sublimas genealogi. I första delen av *Kritik av omdömeskraften* ägnar han ett trettiotal sidor åt en "Analytik av det sublima". Helt i Burkes efterföljd kontrasterar här det sublima mot det sköna, som inledningsvis behandlas i en egen analytik. Men till skillnad från Burke intresserar sig Kant inte för skönhet och sublimitet bara som psykologiska tillstånd, med olikartade känslomässiga förlopp. Hos honom gäller det i stället, som han i en avslutande anmärkning noggrant inskräper, en "*transcendental exposition*". Vad som hos föregångarna är ett begränsat estetisk-psykologiskt problem uppträder hos Kant som ett viktigt led i hela den kritiska filosofins försök att fixera människans ställning i kosmos. Hos honom bär det sublima på en alldeles egen lärdom.

De två första delarna av Kants kritiska filosofi vänder sig mot två skilda sfärer av mänsklig erfarenhet; i den första gäller det naturen, i den andra moralen. I naturen råder strikt lagbundenhet. Någon frihet låter sig inte påträffas där, inom naturens stora ekonomi är den snarare en överflödig hypotes. På moralens område däremot vilar allting på människans frihet. Som naturvarelse är hon underkastad en yttre kausalitet, som moralisk-politisk varelse bär hon frihetens och ansvarets börda. När Kant sätter samman den tredje och sista delen i sitt stora verk är det denna klyfta han vill överbrygga, mellan natur och frihet, som två sidor av människan själv. Och den bro som skall göra det möjligt är *omdömeskraften*, den förmåga varigenom människan fritt träder naturen till mötes och griper den i ord.

Den estetiska erfarenheten uppträder här som ett särskilt sorts omdöme, ett smakomdöme, som uttalar sig med allmängiltiga anspråk om det som skänker oss lust. Kants speciella bidrag till *smakomdömet*s egenart ligger framför allt i att ha visat hur det skiljer sig från ett subjektivt omdöme om vad som tillfredsställer individen. När någon uttalar sig om något som vackert så ligger däri ett underförstått anspråk på allmängiltighet. Skönt, säger Kant, är det som behagar människan på ett universellt sätt utan begrepp. Och smak är för honom detsamma som att utan egenintresse kunna bedöma något genom det välbehag som det skänker.

När vi betraktar ett naturföremål som uppväcker känslan av *skönhet* så handlar det om en lust som härrör från dess form och en viss begränsning. Det *sublima* däremot kännetecknas av sin obegränsadhet. Det formfulländade hos en snäcka, ett exempel Kant återkommer till, tycks svara mot vårt reflekterande omdöme, som kan gå den tillmötes. Det sublima däremot är vad som inledningsvis erbjuder ett *motstånd*.

Av detta skäl hävdar Kant inledningsvis att det sublima i själva verket är av underordnad betydelse, att det rentav är att betrakta som ett appendix till frågan om det estetiska bedömandet. De erfarenheter det rör sig om leder oss ju inte ut mot naturen och dess inneboende formfulländadhet. Tvärtom tvingar de oss tillbaka till oss själva. Men som det strax skall visa sig är det just däri dess säregna lärdom visar sig.

Det sublima är det överväldigande stora, det som undandrar sig en måttstock. Men just därmed visar själva erfarenheten av det sublima också på en överskridande förmåga hos oss själva. Med exempel som tycks ämnade att diktera Caspar David Friedrichs måleri något decennium senare, skriver han att det inte är de "formlösa bergsmassorna som tornar upp sig i vild oordning med sina pyramider av is" eller "det dystra upprörda havet" som är sublima i sig. Men när inbillningskraften däremot inför dessa fenomen erfar sin begränsning aktiveras förnuftet och dess idé om en omätbar oändlighet. Naturens våldsamma anstormning blir

här ett tilltal som väcker människan till ett gensvar varigenom hon kan erfara det ideala och överskridande i sig själv. Just i sin sinnliga begränsning och i sin utsatthet blir hon påmind om det inom henne som är mer än natur. Ja inte nog med det, själva naturen är i förlängningen försvinnande liten i förhållande till förnuftets idéer, som han skriver.

Om skönheten är ett sätt för förståndet att erfara sin förmåga att få kunskap om tingen i dess fria och obetingade spel, så är det sublima vad som leder oss tillbaka mot det aktning svärda i oss själva.

Aktning – samma begrepp med vilket Kant frammanar erfarenheten av morrallagens kraft är också det begrepp han åberopar för att fånga in det sublimas erfarenhet. Känslan för det sublima i naturen, skriver han i en alldeles avgörande passage, är i själva verket en *aktning* för vår egen förnufts förmåga, som vi emellertid genom *förväxling* tillskriver ett objekt i naturen. I skönhet ges vi möjlighet att träda naturen till mötes i en förening av natur och sinnlighet; det sublima däremot låter oss erfara vår hemlöshet i naturen, och därmed det i oss själva som överskridande naturen: vår frihet.

Det ligger något blasfemiskt att närma sig det etiska på ett estetiskt sätt. Det sant etiska borde snarare nås via tankens självbesinning, varigenom människan kommer till insikt om sin egen bestämning, nämligen att verkställa det goda. Likväl finns det ett estetiskt moment också i moralen, ett slags intellektuell njutning inför de högsta moraliska principerna, vilket Kant tar upp i en anmärkningsvärd passage. Han talar där om hur denna sedelagens makt bara blir kännbar via en viss uppoffring, ett tyglande av oss själva, inte för underkastelsens skull, utan för – som han säger – den ”inre frihetens skull”. Den njutning man kan erfara i ett gott handlande köps till priset av ett offer som kan te sig negativt, där sinnlighet offras för intellektets principer, som inte inskräps utan ett visst mått av våld. Det är ur denna kamp, på samma gång olustig och triumfatorisk som den särskilda sorts *aktning* som hör till sedelagen uppträder.

Vi inser då att betraktat ur perspektivet av en estetisk erfarenhet så har det inte med skönhet att göra, utan just med det sublima. Liksom den ljuva och svindlande aktning vi kan erfara inför ett uppbragt landskap bottenar i intellektets förmåga att höja sig över dess fördärvande realitet, så bottenar vår aktning för godheten i handlandet i vår förmåga att med förnuftets viljemässiga ansträngning bemästra vårt liv.

Det är lätt att se något lite beskäftigt i Kants analys. Inför det oerhörda och omvälvande återvänder det resonerande förnuftet till sig själv, och finner sin känsla av aktning som bara en spegling av sin egen förmåga att höja sig över en omgivande verklighet, och att tvångsmässigt underkasta sitt begär en lag. Ett liknande argument angående vårt förhållande till det gudomliga, som likaså hos Kant bara blir till en återspeglning av

aktningen inför sedelagen i oss själva, fick för övrigt samtida teologer som Schleiermacher att konstatera att Kant trivialiserat den religiösa erfarenheten.

Men bortom denna förnuftets självtillräckliga hybris finns också en annan möjlig läsning, som låter oss återvinna Kants tankar i ett något annorlunda register än de först formulerades. Vad det sublimas erfarenhet ställer oss inför är ett överskridande som sker just i det akuta påminnelsen om vår ändlighet inför det överväldigande. Vi blir då varse vår frihet, inte som en säker tillflyktsort, inte som en gudom i mänsklig gestalt, utan snarare i just detta att uthärda vår exponering för ett liv som inte går att omfatta.

För att friheten, som den hemlighetsfulla – ja, som Kant faktiskt säger, den outgrundliga – källan till denna erfarenhet skall bli synlig, så måste den möta något övermäktigt. Så länge den inte avkrävs ett överskridande, så fortlever den lätt i blindhet inför sig själv, i skenbar samstämmighet med sin omvärld. Men när den slits upp ur sitt vaneseende av mötet med det främmande, så påminns den om vad den är: nämligen själv ett överskridande mottagande av det som är.

I den första volymen av Saul Kripkes samlade verk finns en sammanställning av en inspelad föreläsning, av Kripke, från 1972. Denna behandlar två paradoxer. Jag kommer att behandla den första av dessa, som jag valt att kalla "överraskningsparadoxen", eftersom det avspeglar dess återkommande grundtema oavsett specifik utformning.

Överraskningsparadoxen har framställts på flera sätt; det kan röra sig om en överraskningsavrättning eller ett överraskningsprov. Kripke väljer att framställa det som det senare. Villkoren blir som följer:

- (a) En lärare tillkännager att han kommer att hålla i ett prov inom en månad.
- (b) Provet ges alltid vid lunchtid.
- (c) Provet kommer att bli ett överraskningsprov: ingen student kommer att veta dagen innan provet ges att det kommer att ges nästa dag.¹

Nu följer det resonemang som ger upphov till paradoxen. Om läraren ger provet den sista dagen, så kommer det inte vara en överraskning eftersom studenterna efter lunchtid dagen innan vet att det inte var något prov den näst sista dagen, och att det alltså bara finns ett alternativ kvar. Således skulle ett prov den sista dagen inte vara en överraskning. Efter att vi exkluderat den sista dagen kan resonemanget förlängas även till den näst sista dagen, eftersom det inte kan vara den sista dagen så vet vi ju efter lunchtid dagen innan den näst sista dagen att den näst sista dagen är det enda alternativet. Således skulle inte heller ett prov på den näst sista dagen vara en överraskning. Resonemanget kan fortsätta tills man exkluderat samtliga dagar ... Paradoxen uppstår nu av att vi både kan

¹Kripke 2011, s. 27: "A teacher announces that he will give an examination within the month"; "Examinations are always given at noon"; "He also announces that the exam will be a surprise exam: no student will know on the day before the exam is given that it will be given the next day".

härleda att vi inte kan överraskas samtidigt som vi vet att det naturligtvis inte är något problem att i praktiken överraskas.²

Kripke noterar att det är intressant att denna typ av pussel presenteras som ett filosofiskt problem, och noterar insiktsfullt att huruvida det är ett filosofiskt problem beror på vilka filosofiska slutsatser (vilken ”filosofisk moral”) vi får fram ur det.³ Eftersom Kripke tar en filosofisk vinkling på problemet, så blir problemet således filosofiskt. Här har Kripke skapat något mycket intressantare, genom att ge det en filosofisk hantering – och en filosofisk slutsats – så har Kripke kvalificerat det som filosofi.⁴

Min avsikt i denna korta artikel är att spela den wittgensteinska rollen – i form av en upplösare av (falska) filosofiska problem. Således ämnar jag lösa paradoxen genom en icke-filosofisk lösning.

Jag ber er nu fästa vikt vid tes *c* ovan, som jag kallar ”överraskningstesens”. Lösningen är nu mycket enkel. Problemet bygger på att vi genom tanken tillåts försätta oss i en situation som inte är praktiskt möjlig (givet att överraskningstesens är sann). Denna situation är det teoretiska scenariot där vi befinner oss på den näst sista dagen i månaden, efter lunchtid och utan att vi ännu överraskats (med något prov). Eftersom detta leder till att vi omöjligt kan överraskas är det således ett teoretiskt scenario som aldrig kan uppkomma i praktiken om samtliga teser ovan (specifikt överraskningstesens) införlivas. För att överraskningstesens ska införlivas, så måste den som vill överraska oss ha ett system för att – i praktiken – undvika denna teoretiska möjlighet.

Det räcker dock inte att bara undvika att placera överraskningen (provet) på den sista dagen, eftersom det vid en sådan exkludering skulle innebära att den näst sista dagen bär samma funktion som den sista. Således måste överraskaren exkludera en obestämd mängd dagar från slutet, där överraskningen inte kommer att införlivas. En del skulle nu säga att jag gör tillägg som inte framkommit i beskrivningen av paradoxen, men jag menar att detta är en implicit stödtes som krävs för att förverkliga de givna villkoren, närmare bestämt till överraskningstesens. Det krävs nämligen för att göra denna tes sann, således inser vi att det som en del i beskrivningen av problemet ingår att för att överraskaren ska lyckas med att överraska oss så får vi aldrig – i praktiken – kunna komma till en situation där vi kan härleda vilken dag överraskningen faktiskt sker. (Överraskaren behöver inte ens vara medveten om problematiken, så länge som överraskaren väljer en dag som uppfyller tillräckliga villkor för att säkerställa detta.)

²Kripke 2011, s. 27f.

³Kripke 2011, s. 28.

⁴Kripkes filosofiska ”lösning” (det är diskutabelt huruvida det är en lösning, jfr Kripke 2011, s. 39) kommer här inte hanteras.

Den grundläggande idén här är helt enkelt att överraskaren antingen lyckas med att uppfylla kraven för att säkerställa överraskningsteses, eller så misslyckas överraskaren med att överraska oss; oavsett så blir det ingen paradox, utan endast ett påstående (överraskningsteses) som antingen är sant eller falskt. Precis som om överraskaren efter att ha delgett oss villkoren helt plötsligt avslöjar vilken dag överraskningen faktiskt kommer att vara (och att det finns konkreta bevis för att detta är sant); så skulle detta inte ge upphov till någon paradox – utan helt enkelt bara var ett misslyckande från överraskarens sida.

En princip som uppfyller villkoren för att överraska oss används dagligen i casinon runt om i världen. Där vill man minska effekterna av statistisk förutsägelse, från spelarens sida, i kortspelet Blackjack. Genom att inte spela sig genom hela kortmängden så exkluderar man möjligheten till exakta förutsägelser (och på så sätt kan spelaren överraskas) och man minskar även – till viss del – möjligheten till, och styrkan av, statistiska förutsägelser.⁵

På samma sätt kan överraskaren i vår paradox ha ett regelsystem där överraskaren slumpmässigt exkluderar mellan fem och tio av de sista dagarna och därefter slumpmässigt väljer ett överraskningsdatum bland de kvarvarande dagarna. Överraskningseffekten garanteras nu genom att vi exkluderar möjligheten att veta var slutet bland de faktiskt möjliga dagarna faktiskt är. (Att valet bland de kvarvarande möjliga dagarna sker slumpmässigt, eller åtminstone med hänsyn till faktorer som vi saknar kännedom om och inte kan härleda, är endast ett tillägg, inget som behövs för att lösa överraskningsparadoxen.⁶)

Det här är nyckeln till problemet, att vi härleder från ett tankescenario (där vi når den näst sista dagen efter lunch utan att ha överraskats) som aldrig i praktiken kommer att uppstå, så länge som alla givna premisser för paradoxen uppfylls (specifikt överraskningsteses). Vi kan således – i praktiken – aldrig härleda från den ursprungligt-angivna-sista-dagen, eftersom denna är exkluderad, eller den bestämda-sista-dagen, eftersom denna är okänd för oss. (Vi kan heller inte härleda något bland de kvarvarande dagarna i enlighet med det tillägget ovan.)

Naturligtvis kommer vissa att fortsätta genomföra denna härledning,

⁵Problematiken är inte densamma, eftersom korträkning har att göra med ändrade sannolikheter på grund utav vilka kort som spelats. Men det är ett liknande fenomen, som inte utgör något filosofiskt problem.

⁶Det är endast en generell god princip för att undvika andra eventuella möjliga problem. Kripke är inne på en liknande förklaring till varför överraskningen är möjlig (jfr Kripke 2011, s. 29) när han använder ett exempel med att placera ett kort i mitten av en kortlek. Lösningen, som här presenteras, handlar dock om insikten om att det praktiska är i konflikt med det teoretiska.

eftersom de är omedvetna om denna lösning, men från ett informerat metaperspektiv så inser vi att denna härledning är inkorrekt eftersom den bygger på ett teoretiskt scenario som aldrig i praktiken kommer att kunna uppkomma (om överraskningstesens uppfylls).

Nu kommer säkert någon invända och säga att vi kan förstärka paradoxen genom att i villkoren statuera att samtliga dagar måste vara reellt möjliga. Om vi generellt skulle tillåta alla dagar som *faktiskt* möjliga, så skulle detta i sig inte ge upphov till någon paradox, för som innan så skulle överraskaren ibland och ibland inte lyckas med att överraska oss, beroende på om överraskningen hamnat inom ett intervall som tillåter överraskning (eller ett som visar sig – i praktiken – vara härledningsbart).

Den insiktsfulle skulle möjligen nu hävda att den egentliga gåtan handlar om frågan om var den egentliga gränsen för att överraskas faktiskt går. Detta föranleder oss in på frågor liknande de som leder till den kända Soritesparadoxen, men hanteringen av detta lämnar jag till ett annat tillfälle – eftersom det är en fråga som inte måste bestämmas för (upp)lösningen av överraskningsparadoxen.⁷

LITTERATUR

Kripke, Saul A. 2011. "On Two Paradoxes of Knowledge". I Saul A. Kripke, *Philosophical Troubles: Collected Papers*, vol. 1, s. 27–51. New York: Oxford University Press.

⁷Kripke diskuterar även detta problem, jfr 2011, s. 29ff.

Då jag läste Harald Ofstads bok *Vårt förakt för svaghet* i början av 1970-talet tyckte jag att den var märklig, särskilt mot bakgrund av andra världskrigets 50 miljoner dödade och lika många människor på flykt. Torbjörn Tännsjös försök till analys av nazismen (*FT* 2012, nr 4) är inte bättre än Ofstads, den leder också i huvudsak fel.

Man kan inte bygga en analys av den nazityska staten enbart på läsning av Adolf Hitlers *Mein Kampf*. Den vägen visar inte hur ”det egentligen var”. Det står till exempel inget om koncentrationslägren i Hitlers bok. Ändå öppnades de första lägren direkt efter nazisternas maktövertagande 1933.

Det är inte ens av akademiskt intresse att fråga sig om NS-regimen hade någon sorts plan, en propagandistiskt framförd avsikt som så småningom skulle bli verklighet och också skulle ha fungerat i längden. En sådan fråga leder till en snedvriden analys.

Det skriver historikern och statsvetaren Götz Aly i sin utmärkta bok *Hitlers folkstat* (Daidalos 2009). Han menar att nazisterna byggde sina politiska framgångar under 12 korta år på rån, raskrig och nationell socialism.

Aly menar att nazisternas obegripliga framgångar berodde på att de lyckades sammanjämka en rad motstridiga intressen såsom rationella och emotionella politiska behov, gamla och nya eliter, folket, partiet och byråkratin.

Detta skapade en dynamik i Nazityskland av historiska mått. Nazisterna behöll det av det gamla som de tyckte fungerade och var användbart. Det gamla tyska samhällets jurister, diplomater och stabsofficerare värnades på grund av deras erfarenhet och skicklighet och förenades med det nya som var användbart. Inte sällan var det de gamla experterna som granskade det nya och gjorde det användbart.

Aly tar fram en rad exempel, till exempel från Riksbanken och finans- och ekonomidepartementet för att styrka sitt påstående. Där fanns erfarna tjänstmän som ibland hade börjat slipa sina kunskaper redan under kejsartiden.

Ta till exempel Nürnberglagarna, som hastigt skapades under partidagarna 1935, de blev inte officiella förrän de gamla byråkraterna och juristerna hade granskat dem och gjort dem användbara. Juristerna brydde sig inte om den mendelska genetiken för att fastställa ”rastillhörighet”. Det hade förmodligen varit det ideologiskt riktiga kriteriet ur nazistisk synvinkel, men juristerna gick på fars- och morsföräldrars religionstillhörighet. Den var väldokumenterad och hanterlig.

När nazisterna ville införa ”judeböter” 1938, en engångssumma på en miljard riksmark, föreslog finansdepartementet en engångsskatt på kapital som delades upp på fyra betalningar under ett år. Resultatet blev mer pengar i statens kassakista än vad nazisternas förslag hade gett.

Det var de gamla, erfarna byråkraterna som såg till att de specialåtgärder som drabbade judarna blev effektivare, först i Tyskland och sen i alla ockuperade länder. Hur effektiva de var framgår bland annat klart i Viktor Klemperers berömda dagböcker *Intill slutet vill jag vittna* (Norstedts, 1999)

Det är många som har påpekat att Adolf Hitler i ungdomen inte var antijudisk. Tvärtom hade han flera judiska vänner och anses ha kommit mycket bra överens med judar. Inte heller nazistpartiet var från början antijudiskt. Judehatet importerades, anser historikern Brigitte Hamann i Wien. Hon har skrivit boken: *Hitler in Wien: Lehrjahre eines Diktators*. Det var ”de vita” som flytt från Ryssland efter att ha besegrats i inbördeskriget av kommunisterna som tog med sig judehatet till Tyskland. I Ryssland var antisemitismen stark och levande sedan länge, även tsaren var antisemit.

Ett exempel är ideologen Alfred Rosenberg som var med i DAP (die Deutsche Arbeiterpartei, föregångare till NSDAP, Nationalsozialistische Deutschen Arbeiterpartei, Nazistpartiet) innan Hitler. Han, liksom många andra vita flyktingar, kom till Tyskland 1919. Rosenberg och hans kompanjoner hade då med sig en tysk upplaga av *Sions vises protokoll*, tryckt i Ryssland, och flera antisemitiska skrifter som Rosenberg skrivit.

Torbjörn Tännjö påstår att nazisterna inte hade något ekonomiskt program. Det är fel. Deras ekonomiska tänkande kopplades från början ihop med socialpolitiken.

Hitlers löfte efter valsegern 1933 var arbeten och åter arbeten. Då fanns sex miljoner arbetslösa i Tyskland. Tre år senare var siffran nere i 2,5 miljoner, ett år därefter var det 1,6 miljoner. Känslan hos folk var att det skulle bli bättre. Götz Aly citerar en rapport från den illegalt inreste Willy Brandt som rapporterade till sitt parti Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands om stämningarna bland Berlins arbetare: ”Inte begeistrad, och inte heller utpräglat regimvänlig” men ”definitivt inte regimfientlig” (s. 47). Hitler bedrev en närmast Keynesiansk finans-

politik, innan Keynes. Den ekonomiska nedgången hade avstannat då hans regering tillträdde. Hitler hjälpte uppgången på traven genom att underbalansera budgeten. Politiken minskade arbetslösheten och arbetslöshetsbidragen minskade vilket närmast gjorde att politiken blev självfinansierad.

NS-regeringen ville att varje tysk skulle ha en bil, en 14 dagar lång semester infördes, antalet lediga dagar fördubblades, varje tysk familj skulle kunna åka bil på semestern. Nazisterna drog upp planer på pensionssystem som blev vägledande även efter kriget. Gamla människor skulle inte längre vara fattiga, ansåg nazisterna. Borgenärers rättigheter minskade gentemot gäldenärerna. Kronofogdarna fick större frihet att fatta egna beslut. Syftet var att de skulle ta mer hänsyn till gäldenärens situation.

När kriget inleddes förbjöds utmätning hos soldater och deras familjer. Särskilt soldathustrun skulle skyddas. Politiken gick ut på att skydda samhällets lägsta skikt och mellanskikten. Däremot höjdes skatterna för rika och för företaget avsevärt. Så skapades en nationell socialism.

När kriget bröt ut förbjöds all "oskäligen" krigsprofit. Inflation skulle bekämpas. Kostnaderna för reformerna drabbade judarna som fick betala särskilda skatter. Ockuperade länder fick också betala. De skövlades på alla sätt och vinsterna togs hem till Tyskland. De fick också betala ockupanternas löner, även soldaternas, som betalades ut i ländernas valuta. Koncentrations- och arbetslägren blev en del av ekonomin, som Gulag i Sovjetunionen.

På så sätt lyckades nazisterna inte bara betala reformerna utan också landets krigsinsatser trots att de tyska soldaterna tjänade betydligt mer än de allierades.

Det fanns ingen specifik plan för allt detta, det växte fram. Det viktiga var för nazisterna att värna de sämst ställda, arbetarna och medelklassen.

I en märklig passage likställer Tännsjö nazisternas koncentrationsläger, där miljoner människor spärrades in och dödades, med det läger i Storsien i Norrbotten där svenska försvaret 1939 efter regeringsbeslut placerades cirka 300 kommunister ur fältförbanden som misstänktes för "kommunistisk missnöjesspridning". De sysselsattes med vägarbeten i Kalixtrakten, bevakningen var liten, några stängsel fanns inte och visstelsen där kan naturligtvis inte på något sätt jämföras med den i koncentrationslägren.

Storsien är en liten ort cirka 2 mil norr om Kalix intill byn Vitvattnet. Jag besökte lägret 1970 då jag arbetade med skogsarbete i trakten. Fortfarande fanns ett par baracker kvar.

I en uppsats i det historiska projektet Sverige under andra världskriget granskade jag den kommunistiska propagandan inför krigsutbrottet

1939. Då hade Ribbentrop-Molotovpakten mellan Nazityskland och Sovjetunionen slutits. De hade enats om intresseområden och om att stödja varandra. Sovjetunionen hade anfallit Finland. Den kommunistiska propangandan stödde helt anfallet mot Finland och kallade det ”befrielse” och uppmanade till aktivt stöd för Sovjet. I Norrbotten var kommunisterna starka och partiet var det näst största efter socialdemokraterna. Militärledningen fruktade sabotage från kommunisternas sida och fann stöd för det i deras propaganda på regementena bland annat (se Karl Molin, *Hemmakriget: Om den svenska krigsmaktens åtgärder mot kommunister under andra världskriget*, Tiden 1982).

Redan 1928 hade kommunisterna i praktiken börjat stödja nazisterna i Tyskland genom den klass mot klass-politik som Sovjetunionen proklamerade. Den var riktad mot socialdemokratin som kallades socialfas-cism, det var viktigare för kommunisterna att angripa socialdemokraterna än att stoppa nazisterna. Klass mot klass-politiken hölls i gång till 1935 då den ändrades till en så kallad folkfrontspolitik.

Den kommunistiska rörelsen dirigerades från Moskva genom Komintern, den Tredje internationalen. Så även det svenska kommunistpartiet som således inte var ett nationellt parti som de andra partierna utan en sektion av Komintern som löd order från Moskva. Partiet gick Moskväs ärenden och var på det sättet en klar säkerhetsrisk. Historieprofessor Yvonne Hirdman har i sin avhandling *Sveriges Kommunistiska Parti 1939–1945* gett en utförlig beskrivning av det svenska kommunistpartiets agerande under andra världskriget. Talande är till exempel partitidningen *NyDags* förvirring då tyskarna 1941 plötsligt anföll Sovjetunionen i Operation Barbarossa. Det tog en vecka för *NyDag* att förstå att det faktiskt var krig mellan Sovjet och Tyskland och att fredspakten dem emellan var raderad. En vecka för att vända kappan efter vinden. I det engelska kommunistpartiet blev överraskningen om möjligt ännu större och man ville inte acceptera faktum. Resultatet blev att partiets i stort raderades ut som politisk kraft.

Det är mot denna bakgrund det harmlösa så kallade arbetslägret i Storsien ska ses.

Någon liknande bakgrund kan man inte finna för att förklara att judarna särbehandlades och fördes till koncentrationslägren. De tyska judarna var helt lojala samhällsmedborgare, många av männen hade deltagit som tyska soldater i första världskriget.

Måhända gör vi olika bedömningar av vad som vore ”kunskapsteoretiska framsteg” i frågan varför det överhuvudtaget finns kontingenta ting,¹ men Lars Bergström och jag är överens i åtminstone två väsentliga ting. För det första, ”det traditionella problemet är ju att förklara varför det finns några ting i vår värld överhuvudtaget – alldeles oavsett om de är kontingenta eller nödvändiga”.² Detta är varats gåta *par excellence*. Som Bergström korrekt noterar, var det *inte* detta problem jag behandlade i min förra artikel i denna tidskrift.³ För det andra, det traditionella problemet – alltså: varför finns det något överhuvudtaget? – verkar inte kunna lösas. Enligt Bergström beror detta förmodligen på att ”det vi skulle uppfatta som en förklaring redan *förutsätter* en värld där det finns något och där vi redan har en mängd uppfattningar och teorier om det som finns”.⁴ Jag tror det ligger mycket i detta. Men jag tror också att det går att precisera, med hjälp av en trovärdig princip, varför varats gåta inte kan lösas. Denna precisering, skall det visa sig, låter oss dra flera slutsatser av betydande metafysiskt intresse. Dessutom tycks den innebära ett noterbart kunskapsteoretiskt stöd för en teistisk, snarare än naturalistisk, världsbild.

1. UTESLUTNINGSPRINCIPEN: INTRODUKTION

Principen ifråga, som vi kan kalla ”uteslutningsprincipen” (UP), lyder som följer:

¹Lembke 2010, s. 8; jfr Bergström 2012, s. 22–23.

²Bergström 2012, s. 20.

³Citat: ”Lembke diskuterar ju i själva verket inte den traditionella frågan, utan en speciell variant av den: ’varför finns det kontingenta ting snarare än...?’” (Bergström 2012, s. 24). Tyvärr antyder Bergström likväl att jag skulle ha haft för avsikt att diskutera den traditionella frågan: ”Frågan är varför det finns något alls. Lembkes förklaring är, att något har skapats av någon” (ibid., s. 22).

⁴Ibid., s. 29.

- UP För varje klass K gäller, om K inte är tom, att det finns en förklaring till att K inte är tom om och endast om det finns minst en icke-medlem av K som gör så att K inte är tom.⁵

Innan vi ger oss i kast med att styrka UP måste vi tydliggöra vad den går ut på. Först och främst: en klass ska förstås ”logiskt”, som extensionen av en egenskap, snarare än ”matematiskt”, som en unik kombination av element.⁶ Att säga att K inte är tom är alltså detsamma som att säga att det finns minst ett ting som exemplifierar egenskapen K . Men varje egenskap F delar upp världen i två komplementära läger: å ena sidan alla och endast de ting som har F , å andra sidan alla och endast de ting som inte har F . Att det finns minst en icke-medlem av K innebär alltså att det finns minst ett ting som inte exemplifierar egenskapen K – eller (vilket går på ett ut) att det finns minst ett ting som exemplifierar icke- K .

Vidare: även om vi här inte ska försöka ge oss på att analysera kausalitetsbegreppet, tycks följande ändå stå klart. Att göra så att K inte är tom, eller att utföra en handling h vars resultat är att K inte är tom, är att på ett eller annat sätt skapa, eller sammanfoga, eller förvandla något så att det blir, minst en medlem av K – förutsatt att K hade varit tom ifall h inte hade utförts.

Slutligen: även om vi heller inte ska ge oss i kast med att analysera förklaringsbegreppet, krävs av en förklaring att den i någon utsträckning *upplyser* oss.⁷ Så långt är allt klart: om minst en icke-medlem av K gör så att K inte är tom, då finns det därmed en förklaring till att K inte är tom. Den omvända implikationen är däremot inte lika självklar: även om det finns en förklaring till varför K inte är tom, är det därmed inte uppenbart att minst en icke-medlem av K gör så att K inte är tom. I nästa avsnitt, där jag kommer att försöka visa att UP är sann, bör vi alltså fokusera på det senare förhållandet. Det är just på grund av sitt

⁵Denna princip är inspirerad av N. M. L. Nathans *Exclusion*, som lyder således: ”for any class, if there is an explanation for the non-emptiness of that class then there is at least one non-member of that class which causes it not to be empty” (Nathan 2010, s. 391).

⁶Se Maddy 1983, s. 118–19. Distinktionen ifråga går tillbaka på Freges respektive Zermelos kategoriseringar. En klass (i Freges ”logiska” mening) är definierad utifrån en egenskap, medan en mängd (i Zermelos ”matematiska” mening) är definierad utifrån de element som ingår däri.

⁷Som E. J. Lowe (2002, s. 171) säger, ”an explanation is meant to confer understanding”. Eller för att citera David-Hillel Ruben (1990, s. 180): ”there is an epistemic requirement in explanation; facts explain facts only when the features and the individuals the facts are about, are appropriately conceptualized or named.”

påstående, att en förklaring av K s icke-tomhet implicerar förekomsten av minst en icke-medlem av K som gör så att K inte är tom, som UP trots allt inte är trivial.

2. UTESLUTNINGSPRINCIPEN: GRUNDLÄGGNING

Så varför bör vi acceptera UP? Som namnet antyder, är dess poäng att alternativa förklaringshypoteser kan uteslutas. Anta alltså att klassen K inte är tom. Vidare (för att göra vår diskussion mer hanterbar): låt p beteckna det antagna faktum att K inte är tom. Med andra ord: p är *explanandum*, det som ska förklaras. Enligt UP har p en förklaring endast om det finns minst en icke-medlem av K som gör så att K inte är tom. Vilka *andra* förklaringsmöjligheter kan tänkas stå till buds? Låt oss här titta närmare på tio tänkbara kandidater.

1. Anta att minst en medlem av K – hädanefter ” K_m ” – har skapats av minst en annan K_m (som kanske i sin tur har skapats av minst en annan K_m , *ad infinitum*). Har p därmed en förklaring? Nej. Genom att hänvisa till andra K_{mm} förutsätter man att K inte är tom. Eller med andra ord: man förutsätter p , alltså just det som ska förklaras.

2. Anta att minst en K_m av egen kraft har blivit en K_m . Har p därmed en förklaring? Visst! (Förutsatt att K hade varit tom om så ej hade skett.) Men detta är ju bara ett av de möjliga sätten för en icke- K_m att göra så att K inte är tom, ty om en entitet e av egen kraft har blivit en K_m måste ju e först ha varit en icke- K_m (innan övergången ägde rum). Alltså: om minst en K_m av egen kraft har blivit en K_m så är detta helt i linje med UP.

3. Anta att minst en K_m har skapats av minst en entitet som är både en K_m och en icke- K_m . Har p därmed en förklaring? Nej. Även om vi för argumentationens skull antar att motsägelselagen är falsk, tvingas vi igen konstatera att föreliggande förslag förutsätter precis det som ska förklaras: p . Ty om en entitet e både är och inte är en K_m , är ju e (på sitt märkligt motsägelsefulla sätt) en K_m , och därmed är K inte tom.

4. Anta att minst en K_m har skapats av minst en entitet som varken är en K_m eller en icke- K_m . Har p därmed en förklaring? Det vete gudarna! Det beror väl på vad man menar. Men det räcker att notera att detta förslag går utanför den klassiska logikens rāmärken. Enligt lagen om det uteslutna tredje finns det ju inga dylika varken-eller-entiteter till att börja med: varje objekt är, eller är inte, en K_m . Föreliggande förslag förutsätter alltså något som enligt klassisk logik är en omöjlighet.

5. Anta att minst en K_m är evig. Har p därmed en förklaring? Nej. Även om en viss entitet inte bara nu är, utan alltid har varit, en K_m , är ju därmed inget sagt om varför K inte är tom – blott att så alltid har varit fallet. Att förklara p i linje med föreliggande förslag vore lika

upplysande som att besvara frågan ”Varför är Gud god?” genom att poängtera att Gud alltid har varit god.

6. Anta att minst en nuvarande K_m har skapats av minst en förutvarande K_m . Har p därmed en förklaring? Nej. K rymmer inte bara nuvarande utan även förutvarande K_{mm} . Återigen har vi att göra med ett förslag som förutsätter det som ska förklaras. Annorlunda uttryckt: frågan är ju inte varför K är icke-tom *just nu*, utan varför K är icke-tom, *simpliciter*.

7. Anta att det av en ren slump (absolut metafysisk tillfällighet) finns minst en K_m . Har p därmed en förklaring? Nej. Vad detta förslag säger är ju blott att p , som är ett faktum i den aktuella världen, inte är ett faktum i alla möjliga världar. Men detta förklarar ju inte varför p är ett faktum i den aktuella världen.

8. Anta att det är a priori mer sannolikt att p betecknar ett faktum i den aktuella världen än att p inte betecknar ett faktum i den aktuella världen.⁸ Har p därmed en förklaring? Nej. Föreliggande förslag säger ju bara att antalet möjliga världar där p betecknar ett faktum är fler än antalet möjliga världar där p inte betecknar ett faktum.⁹ Därmed är inget sagt om varför p betecknar ett faktum i den aktuella världen – vilket är just det som ska förklaras.

9. Anta att minst en K_m , som med nödvändighet tillhör (eller vars natur det är att tillhöra) K , existerar med nödvändighet. Har p därmed en förklaring? Nej. Vad detta förslag går ut på är ju endast att en viss K_m är en K_m , inte bara i den aktuella världen, utan i alla möjliga världar. Men som Bergström poängterar, att något finns i vår värld ”förklaras ju knappast av att det *dessutom* finns i alla andra världar”.¹⁰

10. Anta slutligen att K med nödvändighet har minst en medlem (även om ingen enskild K_m existerar med nödvändighet). Har p därmed en förklaring? Nej. Även om vi skulle veta att p är ett faktum i alla möjliga världar, skulle vi ju därmed inte förstå varför p är ett faktum i den aktuella världen. Att förklara p i linje med detta avslutande förslag vore som att besvara frågan ”Varför är jag dödlig?” genom att upplysa den spörjande om att alla är dödliga.

Där sätter vi punkt. Vi skulle kunna presentera ytterligare förslag på förklaringar till p , men inget av dessa, vågar jag påstå, vore bättre än nå-

⁸Citat: ”Det är alltså fråga om vad som är sannolikt när man så att säga överblickar alla kosmiska möjligheter, utan att veta något alls om vilken av dessa som faktiskt föreligger” (Bergström 2012, s. 26).

⁹Förutsatt att alla metafysiska möjligheter är lika sannolika. Detta kan visserligen betvivlas, men förändrar inget i sak vad föreliggande förslag beträffar. Eller som Bergström säger: ”Det verkar inte som om sannolikhetsbedömningar av detta slag egentligen leder någonstans” (ibid., s. 29).

¹⁰Ibid., s. 20.

got av de som redan getts. Och de som redan har getts är verkligen inte bra. Med undantag av förslag nr 2, som ju alls inte motsäger UP, samt eventuellt förslag nr 4, som dock strider mot lagen om det uteslutna tredje, erbjuder inget av ovanstående kandidater något reellt alternativ. På till synes goda induktiva grunder menar jag därför att vi bör dra slutsatsen att p har en förklaring endast om minst en icke- K_m gör så att K inte är tom. Eftersom den omvända implikationen – om minst en icke- K_m gör så att K inte är tom så har p en förklaring – är obestridd, följer i sådana fall att vi bör dra slutsatsen att UP är sann.

3. ETT PAR FÖLJDSATSER

Låt oss nu bekanta oss med UP lite bättre genom att belysa ett par av dess metafysiskt noterbara följsatser. Ett flertal andra intressanta konsekvenser av UP kunde lyftas fram, men här nöjer vi oss alltså med två.

Följsats A: För varje klass K gäller, att om K är tom så finns det ingen förklaring till varför icke- K inte är tom. Här är ett uppenbart exempel. Klassen Q av kubiska sfärer är med nödvändighet tom (eftersom kubiska sfärer är metafysiskt omöjliga). Men just på grund av att Q är tom så finns det ingen Q_m (medlem av Q) som kan göra så att icke- Q (klassen av ting som *inte* är kubiska sfärer) inte är tom. Således följer genom UP att det inte finns någon förklaring till varför icke- Q inte är tom. På samma sätt förhåller det sig exempelvis med klassen av 100000-fotade insekter (liksom med klassen av 100001-fotade insekter, liksom med klassen av 100002-fotade insekter ...). Även om klassen ifråga kanske inte är tom med nödvändighet, är den icke desto mindre tom, och just därför har den inga medlemmar som kan göra så att dess komplementära klass inte är tom. Vad detta innebär är förstås att det finns oändligt många klasser vars icke-tomhet saknar förklaring. Tvärt emot att UP skulle göra gällande att alla förekomster av metafysisk icke-tomhet har en förklaring, implicerar alltså UP ett oändligt antal *facta bruta*.

En särskilt intressant konsekvens av följsats A är i sin tur att den universella klassen U av alla ting, av absolut allting som existerar, är sådan att dess icke-tomhet saknar förklaring. Det finns ju ingenting utanför klassen av allting: inga icke-medlemmar av U som kan göra så att U inte är tom. Därmed kan vi också knyta an till vårt ursprungliga ärende. Varats gåta, i dess renaste form, är ju varför det finns några ting överhuvudtaget. UP låter oss förstå varför denna gåta saknar lösning – ett anmärkningsvärt resultat.¹¹

¹¹Följande brasklapp bör dock infogas. Som alla mängdteoretiker vet är U en särskilt besvärlig klass att förena med Georg Cantors potensmängdsteorem. Även för oss, som likt Gottlob Frege definierar "klass" som extensionen av en

Följdsats B: För alla komplementära klasser K och icke- K gäller, att även om varken K eller icke- K är tom så är minst en av dem sådan att dess icke-tomhet saknar förklaring. Ta till exempel klassen av bord och klassen av icke-bord. Vi vet att klassen av bord inte är tom på grund av att minst ett icke-bord (en medlem av klassen av icke-bord) har gjort så att klassen av bord inte är tom. Alltså finns det en förklaring till varför klassen av bord inte är tom – helt i enlighet med UP. Men det är en filosofisk grundsats att ”genuina förklaringar kan inte vara cirkulära”.¹² Eftersom det faktum att klassen av bord inte är tom alltså förklaras av att minst ett icke-bord har gjort så att klassen av bord inte är tom, kan det inte dessutom vara så att det faktum att klassen av icke-bord inte är tom förklaras av att minst ett bord har gjort så att klassen av icke-bord inte är tom. (Eller i generella termer: om minst en icke- K_m gör så att K inte är tom, kan det inte också vara så att minst en K_m gör så att icke- K inte är tom.) Men enligt UP finns det ju ingen annan möjlig förklaring till varför klassen av icke-bord inte är tom. Alltså: det faktum att det *finns* en förklaring till att klassen av bord inte är tom implicerar via UP att det *inte* finns en motsvarande förklaring till att klassen av icke-bord inte är tom. Att det finns icke-bord överhuvudtaget är ett *factum brutum*.

4. TEISM VS NATURALISM

Jag annonserade inledningsvis att UP innebär ett ”noterbart kunskaps-teoretiskt stöd för en teistisk, snarare än naturalistisk, världsbild”. Denna överraskande slutsats tarvar förstås en förklaring. Låt alltså teism beteckna en världsbild, eller ontologi, som inkluderar en allsmäktig Gud. (Naturligtvis får Gud tänkas ha många andra egenskaper också, men för nuvarande syften räcker det att Gud enligt teismen antas vara allsmäktig.) Låt naturalismen å sin sida beteckna en världsbild som *inte* inkluderar en allsmäktig Gud (och förstås inga andra övernaturligheter heller). Betänk nu klassen icke- A av ting som inte är allsmäktiga. Teister och naturalister är förstås eniga om att denna klass inte är tom. Men om det finns en förklaring till detta faktum (alltså att icke- A inte är tom), finns det enligt UP minst ett allsmäktigt ting – en A_m – som gör så att icke- A inte är tom. Detta är helt i linje med teismens världsbild. Således har vi följande läge: om teismen är sann, har icke- A s icke-tomhet – det faktum att det finns icke-allsmäktiga ting överhuvudtaget – en förklaring. Om däremot naturalismen är sann, är icke- A s icke-tomhet ett *factum brutum*. Vad detta specifika faktum beträffar har alltså teismen ett epistemologiskt problem, uppstår problem. U är en *klass* (i här angiven betydelse) endast om detta att vara ett ting, och/eller detta att existera, är en *egenskap*.

¹²Lowe 2002, s. 344.

giskt försteg framför naturalismen. Till skillnad från den senare världsbilden så har ju teismen, i kraft av sin fylligare ontologi, förutsättningen för att erbjuda en förklaring.

Här finns det ett antal invändningar som ligger nära till hands. För det första: även om således naturalismen är oförmögen att förklara icke-*As* icke-tomhet, är ju teismen på motsvarande sätt oförmögen att förklara *As* icke-tomhet (om vi nu antar att *A* inte är tom). Enligt följsats B är det ju så att om minst en *Am* gör så att icke-*A* inte är tom, kan det inte också vara så att minst en icke-*Am* gör så att *A* inte är tom – alltså finns det enligt UP ingen förklaring till varför *A* inte är tom. Vare sig teismen eller naturalismen är sann kommer därför det totala antalet *facta bruta* att vara detsamma. Följaktligen har inte teismen något epistemologiskt försteg framför naturalismen i detta avseende.

Denna invändning skjuter dock snett. Följsatserna A och B innebär ju att det finns oändligt många *facta bruta* – oavsett om naturalismen, teismen eller någon annan rivaliserande världsbild är sann. Men kom särskilt ihåg följsats B: ”För alla komplementära klasser *K* och icke-*K* gäller, att även om varken *K* eller icke-*K* är tom så är minst en av dem sådan att dess icke-tomhet saknar förklaring.” Det finns alltså inget komplementärt klasspar *K* och icke-*K* som är sådant att både *Ks* och icke-*Ks* icke-tomhet har en förklaring. Att teismen inte erbjuder någon förklaring till *As* icke-tomhet innebär alltså inte att den brister i förklaringspotential – så länge den erbjuder en förklaring till icke-*As* icke-tomhet i stället. Det kunskapsteoretiska idealet bör vara att förklara så mycket som möjligt, och vad det komplementära klassparet *A* och icke-*A* beträffar kvarstår slutsatsen att teismen har en jämförelsevis större förklaringspotential än naturalismen.

I stället kan det invändas – för det andra – att om naturalismen är sann så är allsmäktiga varelser metafysiskt *omöjliga*. Även om naturalismen är oförmögen att förklara icke-*As* icke-tomhet, är den alltså kapabel att via UP förklara varför det inte *kan* finnas en förklaring i detta fall, och därmed är sakförhållandet ifråga belyst så långt det är möjligt.

Men även denna invändning missar målet. Visst, om naturalismen är sann så vet vi varför icke-*As* icke-tomhet saknar förklaring, men om teismen är sann så vet vi ju på motsvarande sätt varför *As* icke-tomhet saknar förklaring. Sätillvida har ingendera av dessa båda världsbilder något försteg framför den andra. Slutsatsen kvarstår således: eftersom teismen har resurser att förklara ett sakförhållande i den aktuella världen, nämligen icke-*As* icke-tomhet, ett sakförhållande som enligt naturalismen är ett *factum brutum*, har den i detta avseende ett epistemologiskt försteg framför sin naturalistiske rival.

Men kanske kan det då invändas – för det tredje – att även om teismen

har ett epistemologiskt försteg framför naturalismen vad det komplementära klassparet A och icke- A beträffar, har naturalismen å sin sida ett motsvarande försteg framför teismen vad andra komplementära klasspar beträffar. Vid närmare betraktande visar det sig dock att denna invändning bygger på lösa boliner, ty vilka skulle dessa andra komplementära klasspar vara? Betänk exempelvis de båda klasserna L och icke- L av levande och icke-levande ting. Enligt ett naturalistiskt synsätt är det rimligen så att minst en icke- L_m – ett icke-levande ting – har gjort så att L inte är tom. Enligt ett teistiskt synsätt är det tvärtom så att minst en L_m – ett levande ting (nämligen Gud) – har gjort så att icke- L inte är tom. Ett av dessa synsätt är naturligtvis felaktigt, vilket det än må vara, men poängen är endast att teismen har samma förklaringspotential med avseende på L och icke- L som naturalismen har. För att lyckas identifiera ett komplementärt klasspar där teismen visar sig vara epistemologiskt underlägsen naturalismen krävs i själva verket av den senare att dess ontologi inkluderar naturliga objekt av en sådan art – eller klass – att de inte låter sig inrymmas i en teistisk världsbild. Men den teistiska världsbilden innehåller ju rimligen *alla* objekt som också figurerar i en naturalistisk dito, *plus* Gud (och eventuellt andra övernaturliga objekt). De epistemologiska utsikterna för naturalismen att övertrumfa teismen med avseende på vissa komplementära klasspar är alltså mer eller mindre obefintliga.

En fjärde och sista invändning skulle då kunna lyda som följer. Om det alltså är så, att icke- A s icke-tomhet endast har en förklaring om minst en allsmäktig varelse gör så att icke- A inte är tom, är detta i sig ett skäl att dra slutsatsen att icke- A s icke-tomhet är ett *factum brutum*, ty en världsbild som inkluderar ”en ytterst märklig person med extremt övernaturliga egenskaper” är ju i sig ytterst märklig.¹³ Med andra ord: hellre en naturalistisk världsbild som *inte* är märklig än en teistisk dito som är märklig, även om den senare, i kraft av en mer omfattande ontologi, har kapacitet att förklara ett (och annat) faktum mer än den förra.¹⁴

Problemet med denna invändning är väl först och främst att den värderar ontologisk enkelhet högre än epistemologisk förklaringspotential.

¹³Bergström 2012, s. 23–24. Jag menar inte att Bergström skulle ställa sig bakom denna invändning. När han kritiserar mig för att anta existensen av ”en ytterst märklig person...” är det just för att jag (enligt hans förmenande) *inte* pekar ut ”några data som skulle förklaras” av ett dylikt antagande (ibid., s. 24). Min poäng här är dock tydlig: det är just det empiriska faktum att icke- A inte är tom som motiverar antagandet att det finns minst en allsmäktig varelse.

¹⁴”ett (och annat)”, ty enligt teismen kan ju Gud tillskrivas fler egenskaper än allmakt. Han antas ju exempelvis vara allvetande och allgod. Således är teismen kapabel att förklara varför klasserna av icke-allvetande och icke-allgoda ting inte är tomma – två fakta som ju enligt naturalismen, givet UP, är oförklarliga.

Om två rivaliserande världsbilder har *samma* förklaringspotential, är det (kanske) rimligt att i Ockhams anda välja den vars ontologi är mest sparsam – eller åtminstone mest elegant.¹⁵ Men i det aktuella fallet har ju teismen *större* förklaringspotential än naturalismen, och att i det läget ändå välja den senare, med motiveringen att den är ontologiskt enklare, verkar konstigt. Och hur som helst: jag påstår inte (även om jag personligen anser) att vi *bör* välja teismen framför naturalismen, utan blott att ”UP innebär ett noterbart kunskapsteoretiskt stöd för en teistisk, snarare än naturalistisk, världsbild”. Jag vidhåller att så är fallet.

5. AVSLUTNING

Ovanstående resonemang vidareutvecklas och problematiseras på många olika sätt i min avhandling, *Non-Gods and Gods: A Cosmological Treatise*, där jag också försöker mig på ett kosmologiskt-ontologiskt gudsbevis: ett a posteriori argument för det högsta tänkbara väsendets existens.¹⁶ Det som enligt min mening redan nu står klart är dels att UP är en mycket rimlig princip, en princip som bland annat – och inte minst – förklarar varför varats gåta inte kan förklaras, dels att teismen mer än naturalismen kan stödja sig på densamma.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2012. ”Varats gåta”, *Filosofisk tidskrift* 33, nr 1, s. 19–30.
- Lembke, Martin. 2010. ”Frågan om varat”, *Filosofisk tidskrift* 31, nr 3, s. 3–9.
- Lembke, Martin. 2012. *Non-Gods and Gods: A Cosmological Treatise*. Avhandling vid Lunds universitet. Tillgänglig online:
<http://www.lu.se/lup/publication/3129539>
- Lowe, E. J. 2002. *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Maddy, Penelope. 1983. ”Proper Classes”. *The Journal of Symbolic Logic* 48, nr 1, s. 113–39.
- Nathan, N. M. L. 2010. ”Exclusion and Sufficient Reason”. *Philosophy* 85, nr 3, s. 391–97.
- Ruben, David-Hillel. 1990. *Explaining Explanation*. London: Routledge.

¹⁵I sin SEP-artikel om *simplicity* (2011) framhåller Alan Baker just detta: ”Contemporary philosophers have tended to reinterpret OR [Ockham’s Razor] as a principle of theory choice: OR implies that – *other things being equal* – it is rational to prefer theories which commit us to smaller ontologies” (min kursivering).

¹⁶Tillgänglig online som PDF-fil: se Lembke (2012).

Recension

På väg mot språket

Martin Heidegger. Övers. Sven-Olov Wallenstein och Ola Nilsson
Druchsache, 2012. 272 s. ISBN 978-91-978913-4-9

Heideggers samling av föreläsningar, *Unterwegs zur Sprache*, har nyligen utkommit på svenska. Översättningen har stora förtjänster i det att översättarna åstadkommit en läslig svensk text; jag har emellertid inte gjort något systematiskt försök till granskning mot originalet, så jag vågar inte uttala mig om hur trogen den är. Vad jag misstänker är i själva verket att det de svenska översättarna åstadkommit är bättre än vad författaren förtjänar. Läsaren har, som översättarna förklarat, besparats formuleringar som att "världen världar" och "tinget tingar". Dock måste läsaren tåla att *språket talar*. Jag återkommer till detta. Jag fick kunskap om boken genom två recensioner, i DN och SvD, av Hans Ruin och respektive Johan Eriksson. Jag slogs av att recensenterna, även om de bugade hövligt inför boken, inte lyckades återge ett enda intressant och begripligt resonemang ur den. Hos Ruin fanns dock en antydning om att det fanns problem med Heidegger och hans syn på det "orientaliska". Det födde hos mig en lust att försöka förstå boken bättre. Här är resultatet av min strävan. Boken består av ett antal texter från 1950-talet, och de reflekterar på ett rörande sätt tidens atmosfär. Författaren gör t.ex. utfall mot utflöden av den moderna tekniska rationaliteten i form av den sovjetiska sputniken och konstruktionen av "metaspråk".

Som alla vet, som försökt läsa Heidegger, är detta ingen enkel sak. I långa stycken är framställningen också här, som annars, verkligen radikalt obegriplig. Det är emellertid värre än så. Min kollega Lars Bergström har någon gång sagt att han slutade spela i studentorkestern Kårsdraget, då han kände att han där fick sitt musikaliska gehör förstört. En liknande oro kan man känna inför läsningen av Heidegger, även om det nu handlar om den egna språkkänslan snarare än om det musikaliska gehöret. Då Heidegger kopplar in sitt fri-hjul (var och en som kört en SAAB från sjuttioalet vet vad jag menar) och låter ord-en flöda, upp-brutna

av binde-streck, och interfolierade av olika etymologiska utläggningar, ges läsaren det bestämda intrycket att det rör sig om en räcka studentikosa skämt. Författaren driver med sig själv, med sina läsare och med sin publik (föredragen som utgör kapitel i boken har en gång högtidligen upplästs inför en publik). Jag har valt att ändå inte ge mig. Inför sådana passager slår jag dövörat till (eller rättare sagt, jag bläddrar snabbt förbi) för att skydda min språkkänsla, på jakt efter passager som verkligen är begripliga, och som just rör bokens tema: språket. Jag har också valt att förbigå det som kan förstås som en mera ordinär form av diktanalys, vilken upptar en betydande del av boken. Heideggers filosofiska funderingar utformas nämligen i anslutning till, och med hänvisning till, författare som spelat stor roll för honom. Framför andra Georg Trakl, Stefan George och Hölderlin. Tack vare detta sätt att läsa tror jag att jag funnit några begripliga och kontroversiella tankar i boken.

Det är sant att Heidegger också då man tror man förstår ungefär hur han tänker är svår att belägga med någon särskilt precis uppfattning. För att förstå honom måste man vänja sig vid att tänka bort vad han mera bokstavligt säger, för att i stället förstå honom metaforiskt. Han uttrycker sig ofta som om han berörde traditionella problem inom metafysik/ontologi. Jag tror, och det är nog inget särskilt kontroversiellt påpekande, att man konsekvent bör läsa honom annorlunda. Det som intresserar honom är inte hur världen faktiskt är beskaffad utan hur vi uppfattar den. Det som låter som metafysik är ofta just kunskapsteori eller psykologi. Han skriver t.ex. i den aktuella boken, att "nutiden . . . framspringer ur härkomstens och framtidens rop till varandra" (s. 98). Är det en metafysisk utsaga? Nej, jag tolkar den så här. Vår *föreställning* om samtiden, t.ex. om samtida föremål, är präglad av våra föreställningar, både om det förflutna och om framtiden. Jag ser en sten framför mig. Mitt begrepp om den är sådant att det inrymmer en föreställning om att den var där igår, att den kan ha hamnat där genom rörelser av ismassor under den senaste istiden, att den kommer att finnas där också i morgon, men att det är fullt möjligt att den en gång kommer att malas till sand av en kommande istid. Våra begrepp om verkligheten är på detta sätt teoriberoende och de är också, tror jag man har rätt att tillägga i ett försök att förstå Heidegger, sådana att de knyter an till hur världen blir av *betydelse* för oss.

Tja, detta är kanske lite spekulativt, men det resulterar ändå i en begriplig tanke. Är den också intressant? Nej, då Heidegger uttryckt sig så ansträngt litterärt och metaforiskt blir det tankeinhåll vi kan vaska fall tämligen platt. Men så förhåller det sig inte med alla påståenden han gör i boken. Några är både substantiella och kontroversiella (och, tror jag, falska). De rör alltså språket, men är inte exempel på en traditionell språkfilosofi.

En traditionell utgångspunkt för språkfilosofi är väl att språket är ett verktyg vi brukar för att kommunicera våra tankar och känslor. Språket gör det möjligt för oss att förstå varandra, att samordna våra handlingar. Det är märkligt hur bra vi är på detta. Hur går det till? Den sortens frågor vill språkfilosofin besvara. Heidegger noterar att det finns ett sådant språkfilosofiskt projekt, som inrymmer att vi skiljer mellan konkreta företeelser som ljud och tecken, och något "evigt", som kommuniceras med dem. Han säger sig emellertid i den här boken vilja diskutera ett helt annat ämne. Det som intresserar honom är tanken att "språket talar". Det låter ju konstigt. Han förklarar emellertid hur det ska förstås. Det handlar om att språket "frambringar och ger människan" (s. 10). Jag tolkar detta som att hans intresse rör vad språket gör med oss. Och, ska det visa sig, vad slags begränsningar språket påtvingar oss. Om traditionell språkfilosofi försöker förklara hur det är möjligt att vi så framgångsrikt kan kommunicera med hjälp av språk vill Heidegger i stället rikta ljuset mot våra trots allt betydande misslyckanden med kommunikation, och särskilt på sådana som beror på vårt språk och vår begreppsbildning.

En utgångspunkt för honom är ett slags begreppsrelativism. Han låter Stefan George uttrycka den i en vers ur dikten "Ordet": "Inget ting må vara där ordet brister."

Han prövar tanken att om vi saknar ord för ett fenomen, så finns det inte. Det är ju en radikal metafysisk relativism, som vissa filosofer nog anslutit sig till, just med stöd just i tanken att all begreppsbildning är ett mänskligt påfund (jag tänker på filosofer som Putnam och Nelson Goodman). Men Heidegger vill inte acceptera någon sådan radikal metafysisk relativism. Om vi inte hade teknik och vetenskap, om vi inte höll på med rymdfärder, skulle vi inte ha något begrepp om en sputnik, en konstgjord satellit (och lika bra vore det, tror jag författaren tycker), och kunde därmed inte förhålla oss till sputniken som en sådan; men det innebär inte att själva sputniken, det fysiska objektet, skulle upphöra att existera om mänskligheten gjorde det (s. 156). Och skulle någon individ okunnig om den moderna civilisationen hitta en sputnik i skogen, så skulle hon bara uppfatta den som ett meningslöst stycke skrot. Men detta stycke skrot skulle ha reell existens. Ja, så tror jag i vart fall det är rimligt att förstå Heidegger i detta stycke.

Detta är ju en ganska rimlig ståndpunkt, syns det mig, både begreppsrelativismen (vi *begreppslägger* världen, som Mats Furberg¹ brukar uttrycka saken), men världen finns där, oberoende av oss; det är ett objektivt faktum om ett visst begrepp har en verklig motsvarighet eller ej. Men denna filosofi kan ju mycket väl förenas med tanken att vi är fria att

¹Skämtsamt brukar vi säga vid högre seminariet i Göteborg: "Huka er, nu tar han fram begreppsläggen!"

konstruera de begrepp vi behöver, och successivt kan utveckla både vårt språk och tänkande i den riktning vi önskar. Heidegger menar emellertid att vi här står inför allvarliga begränsningar. Det är mot dessa han riktar sitt sökljus:

Men hur kommer språket självt som språk till ord? Sällsamt nog då vi inte finner det rätta ordet för något som angår oss ... (s. 153)

Nu till sådana begränsningar, som Heidegger tycker sig finna i vårt språk och i vår begreppsbildning. Nu till hans idéer om vad språket gör med oss (då det ”talar” till oss); och särskilt till sådant som kan ses som exempel på att vårt språk begränsar oss.

Han tänker sig för det första att en individ som helt saknar språk, en Kaspar Hauser, inte är någon människa. Vårt språk och vårt förnuft är delar av vårt väsen. Jag ska inte kommentera detta vidare, det låter inte så spännande och det är alltför oprecist uttryckt för att vi ska kunna avgöra om det är sant eller falskt. Det är ju för övrigt inte något riktigt exempel på att vårt språk begränsar oss, snarast motsatsen. Så även om detta upprepas flera gånger i boken faller de utanför dess egentliga tema.

Vad är det då, som språket undanhåller oss?

Han tänker sig för det första att vissa *ämnen* är sådana att språket undanhåller oss dem. Själva frågan om språkets eget väsen är sådant, tycks han mena. Jag tror han anser att man hamnar i något slags regress om man med hjälp av ett språk ska tala om ett språk.

Mycket talar för att språkets väsen just vägrar att komma till språk, nämligen till det språk i vilket vi gör utsagor om språket. (s. 177)

Det låter besynnerligt. Han kanske inte borde ha avfärdat den ”moderna” tanken om metaspråk! Han talar ju för övrigt själv om språket. Hur kan han göra det? Lyckas han därmed göra det omöjliga? Jag tror hans svar på frågor som dessa är att, även om vi inte kan tala direkt om språket, kan vi på olika indirekta vägar bli bekant med det och få en ökad förståelse av dess roll i våra liv.

Heidegger är känd för sitt glorifierande av just det tyska språket. Under sin nazistiska period – då han alltså var *organiserad* nazist – skrev han om detta (1935). Hans tankar publicerades sent omsider i det ökända verket *Einführung in die Metaphysik* (1953), som också inrymmer hans hyllningar till det nationalsocialistiska partiet (NSDAP). Där menade han att filosofi nog bäst (kanske uteslutande) kunde bedrivas på grekiska eller tyska. Detta är struntprat och jag ska inte kommentera det vidare. En besläktad men mer universalistisk tanke är förstås den att vi bara kan bedriva filo-

sofi på vårt modersmål. Mats Furberg har försvarat den.² Detta är förstås inte strunt, men mitt intryck är att det går lika bra att bedriva filosofi på engelska som på svenska, så jag tror att också denna föreställning är missriktad.

Heidegger tillhör en konservativ tradition, som tenderat att ställa kultur i motsats till civilisation. Hans tänkande genomsyras av skepsis mot teknik och vetenskap, särskilt om de nyttjas tanklöst. Just den kritiska synen på teknik och vetenskap är sympatisk – hans glorifierande av kulturen obehagligt. Men intressantare här är en tanke han tycks ha om att språket självt, åtminstone det språk vi talar inom vad som kan omtalas som en västerländsk civilisation, bara alltför lätt får oss att hemfalla i blind tilltro till teknik och framsteg, samtidigt som vi förhindras att tänka kritiskt över utvecklingen. Vi är fångna i vårt språk och vår begreppsvärld på ett sätt som gör att vi inte ser och inte kan tala om sådant som är viktigt. Också konventionell språkvetenskap och språkfilosofi är fångna i det teknifierade språket:

I dag syftar det vetenskapliga och filosofiska utforskandet av språket alltmer bestämt till att skapa något som kallas ett ”metaspråk”. Den vetenskapliga filosofin, som inriktar sig på att skapa ett sådant överspråk, förstår sig följaktligen som metalingvistik. Detta klingar som metafysik, och inte bara klingar så, utan *är* det också, ty metalingvistiken är den metafysik som tillhör den genomgripande tekniseringen av alla språk till ett enda fungerande interplanetariskt informationsinstrument. Metaspråk och sputnik, metalingvistik och raketeknik är det Samma. (s. 152)

Utfallet mot konstruktionen av metaspråk är bisarr. Men ligger det ändå något i tanken att västerländska språk ”tekniseras” på ett sätt som styr och begränsar vår tankeförmåga? Hindrar oss det moderna västerländska vetenskapliga idiomet från att ställa viktiga frågor om vår plats i världen?

Jag har mycket svårt att tro det. Det tycks mig mer som om vårt språk är extremt plastiskt, som om vi kan tänja det i den riktning vi vill, skapa oss nya begrepp då vi behöver dem, och lika gärna nyttja t.ex. det tyska eller det engelska eller det svenska språket för radikal kulturkritik, som för att uttrycka en blind framstegstro.

Det är särskilt i en av texterna i boken, som tanken om att olika språk och begreppsvärldar lämpar sig för helt olika typer av tänkande, kommer till radikalt uttryck. Låt oss dröja lite närmre vid den.

Texten består av ett fingerat (?) samtal mellan en professor Tezuka från kejsrerliga universitetet i Tokyo, och författaren själv. Ja, jag förutsätter att

²I *Filosofisk tidskrift*, 1996, nr 4.

det är ett fingerat samtal, även om Tezuka tycks vara en historisk person (det vore beklämmande om det verkligen förts så som det av Heidegger "nedtecknats", då det är extremt självförhålligande och då Tezuka närmast får spela rollen av statist). I samtalet görs häpnadsväckande uttalandet om begränsningar i det japanska språket och tänkesättet. Tezuka själv får säga:

[Japanskan] saknar den begränsande kraft som kan föreställa föremål i en entydig ordning såsom växelvis över- och underordnade varandra. (s. 86)

Det är inte helt lätt att förstå riktigt vad detta betyder. Han uttrycker sig också ibland som om japanen helt och hållet saknade begrepp. Hur det än ska förstås är det fråga om något slags begränsning i förmågan till begreppsbyggnad, som lägger hinder i vägen för teknik och vetenskap. Slutsatsen blir att japaner inte har, eller kan uppnå, någon riktig delaktighet i den västerländska industriella civilisationen. I den mån de kan delta får de delta på "våra" villkor. De får byta både språk och kultur!

Denna uppfattning om japanen har varit vida spridd inom den kultur där Heidegger verkat. Ett liknande synsätt uttrycks t.ex. av Hitler i *Mein Kampf*:

Om från och med i dag varje ytterligare arisk inverkan på Japan skulle utebli – förutsatt att Europa och Amerika ginge under – så kunde Japans nuvarande uppsving i vetenskapligt och tekniskt hänseende pågå ännu en kort tid; men om några få år skulle brunnen sina, den japanska egenarten tränga igenom, men den nuvarande kulturen stelna och sjunka tillbaka i den sömn, ur vilken den för sjuhundra år sedan blev uppskrämd av den ariska kulturvägen.

Heidegger, som ju som vi sett har en skeptisk syn på teknisk utveckling, invänder att denna japanska begränsning kanske inte nödvändigtvis är en brist. Frågan undandrar sig hans bedömning då "det japanska språkets ande" är försluten för honom (s. 89). Och han konstaterar att ett samtals språk kan ödelägga "möjligheten att säga det om vilket det skulle talas" (s. 89). Han håller emellertid möjligheten öppen för att japanen kan förstå viktiga ting, som undandrar sig vår ytliga västerländska förståelse.

Återigen, ligger det något i Heideggers tes om radikala skillnader mellan kulturer/språk, som blockerar en djupare förståelse? Hans påstående om sådana skillnader är begripligt, och tesen han driver har förvisso substans. Man får väl säga att det till sist är en empirisk fråga om han har rätt eller fel – om än en fråga som nog inte så enkelt låter sig avgöras. Till dess saken utretts noga och med hjälp av traditionell vetenskaplig metod sätter jag nog en slant på att han hugger i sten.

TORBJÖRN TÄNNJÖ

Notiser

EN LÄSARES SYNPUNKT

Har inte Hägerström funnits? Har inte någon av författarna i senaste *FT* (dvs. nr 1, 2013) läst Gellner? Jag kan varmt rekommendera båda filosoferna. Då skulle innehållet i *FT* få en mycket högre intellektuell nivå.

Lennart Rudström

HEDONISM

Olof Lagercrantz skriver på ett ställe i sina dagboksanteckningar (*Vid sidan av*, Wahlström & Widstrand, 2011, s. 57) om ett möte med författaren Hjalmar Gullberg, som då var allvarligt sjuk med väldiga smärtor. De talade om hans sjukdom. ”Hans lidande är stort. Jag fick tårar i ögonen när han berättade och jag tror att han blev upplivad därav, av att väcka sådan medkänsla. Själv blev jag också glad som man blir när man blir äldre över alla känslor som är starka. Litet skäms man också över denna glädje. Men så måste det vara.”

SEMANTIK

I *Dagens Nyheter* den 7 oktober 2012 påstår en språkexpert att färgorden ”rosa” och ”skär” är synonyma. Tyvärr tycks det vara en vanlig uppfattning. Men å andra sidan finns det säkert också många som gärna skulle ta på sig en rosa skjorta, men aldrig en skär. Orden kan ju inte gärna vara synonyma, eftersom dessa två färger ser olika ut. Detta semantiska förhållande kan man fastställa med empiriska observationer.

MODUS PONENS

Slutledningsregeln ”modus ponens” anses ju allmänt karakterisera en viss sorts logiskt giltiga slutledningar. Den säger att man från de två premisserna ”Om A, så B” och ”A”, kan dra slutsatsen ”B”.

Men det kan kanske vara dags att, än en gång, påminna *FT*:s läsare om ett motexempel mot modus ponens som presenterades av Vann McGee i

Journal of Philosophy, 1985. Flera filosofer har försökt desarmera det, men Timothy Williamson (i sin bok *The Philosophy of Philosophy*, 2007, s. 92–93) tycks mena att ingen hittills har lyckats, och att McGees motexempel fortfarande håller. Håller *FT*:s läsare med om det?

Så här kunde man exempelvis – enligt McGee – resonera inför presidentvalet i USA 1980:

- (1) Om en republikan vinner valet, så gäller att om Reagan inte vinner, så vinner Anderson. (Eftersom John Anderson är den ende republikanen som kandiderar utom Reagan.)
- (2) En republikan vinner valet. (Eftersom Ronald Reagan kommer att vinna.)

Men man kan *inte* dra den slutsats, som enligt modus ponens skulle följa av (1) och (2), nämligen:

- (3) Om Reagan inte vinner, så vinner Anderson. (Detta stämmer *inte*, ty demokraternas kandidat Jimmy Carter får betydligt fler röster än Anderson.)

KOMMENTAR OM POPPER

I *Filosofisk tidskrift* 1/2013 säger sig Lars Bergström vara ”glad om någon som läser detta kunde hjälpa mig att hitta Poppers eventuella lösning av problemet”. Problemet är om Popper verkligen kan mena att en hypotes kan falsifieras (slutgiltigt eller tillfälligt) utan att någon annan hypotes kan anses verifierad (slutgiltigt eller tillfälligt). Min åsikt, som grundar sig på långvarig och intensiv bekantskap med Poppers skrifter, är som följer.

I *The Logic of Scientific Discovery* menar han att en hypotes kan falsifieras endast om de omgivande bakgrundsantagandena och det till synes falsifierande baspåståendet hanteras utifrån en uppsättning metodregler, vilka han också presenterar. Jag tycker det innebär att vissa av dessa antaganden med normalt språkbruk måste anses som för tillfället verifierade, men det vill Popper inte säga.

I ett bokmanuskript som cirkulerade bland hans närmsta filosofivänner redan 1956–57, men som publicerades först 1983, skriver han: ”As far as science and metaphysics are concerned, I certainly do not believe in anything like a sharp demarcation. [...] There cannot be any sharp demarcation between science and metaphysics; and the significance of the demarcation problem, if any, should not be overrated” (*Realism and the Aim of Science*, s. 160f). Jag tolkar detta som att han 1956 hade börjat överge tron på att det finns en skarp skillnad mellan verifikation och

falsifikation, och att han 1983 definitivt hade övergett den. Hans tidigare poäng var ju att metafysik, men inte vetenskap, kan ha verifikationer.

Relevant i sammanhanget är också en sak han säger i Popper-volymen i serien *The Library of Living Philosophers* (1974). Som svar på kritik från Lakatos skriver han:

”It is true that I have used the terms ’elimination’, and even ’rejection’ when discussing ’refutation’. But it is clear from my main discussion that these terms mean, when applied to a scientific theory, that it is eliminated as a contender for the truth – that is, refuted, but not necessarily abandoned” (a.a. s. 1009).

Detta är enligt min mening inte alls ”clear”. Popper tycks mig vara offer för dåligt minne, om inte rent av självbedrägeri. I de metodologiska kontexter han tidigare publicerat sig var det en självklarhet för läsarna att ”elimination” och ”rejection” innebar ”abandoning”.

Jag känner inte till någon skrift av Popper efter 1974 där han sätter falsifikation mot verifikation, eller bryr sig om någon allmän distinktion mellan vetenskap och metafysik. Jag känner mig övertygad om att han på sin ålders höst i all tysthet ansåg att metafysik och vetenskap kan överlappa varandra, och att det därför också är ointressant att försöka sätta falsifikation och verifikation i något absolut motsatsförhållande till varandra.

Ingvar Johansson

MER OM TÄRNINGSSPEL

En läsare, Per-Erik Malmnäs, är ”något förbryllad” över siffrorna i notisen ”Tärningsspel” i *FT* nr 1, 2013. Han får nämligen följande resultat:

$$P(A \text{ vinner över } B) = 1/2 > P(B \text{ vinner över } A) = 5/12,$$

$$P(B \text{ vinner över } C) = 16/36 > P(C \text{ vinner över } B) = 13/36, \text{ och}$$

$$P(C \text{ vinner över } A) = 1/2 > P(A \text{ vinner över } C) = 5/12.$$

ÄNNU MER OM TÄRNINGSSPEL

Under rubriken ”Tärningsspel” i *Filosofisk tidskrift* 1/2013 undrar Lars Bergström om det verkligen är något konstigt med det han beskriver; nämligen att i ett visst tvåmansspel A oftast slår B, B oftast slår C, och C oftast slår A. Nej, det är inte alls konstigt. Exemplet visar att det är fel att ta för givet att i alla tvåmansspel segrarrelationen är en transitiv relation. Transitivitet uppstår när spelarna A, B och C var och en besitter en viss oföränderlig spelskicklighet, men detta är inte alltid fallet.

I det beskrivna tärningsspelet går det inte att tala om någon skicklighet alls, eftersom allt hänger på den tärning som respektive spelare har. Men transitiviteten kan brytas även när man kan tala om en allmän skicklighet hos spelarna; bara denna tillåts interagera med någon annan faktor. Antag att när A och B tävlar mot varandra (må det vara i schack eller boxning) så är båda lika avspända, och normalt vinner A över B. På samma sätt förhåller det sig när B och C möts, och då vinner normalt B. Men när A och C möts blir A men inte C nervös. Normalt vinner därför C över A. Här har vi alltså också mönstret A vinner över B, B vinner över C, och C vinner över A. Helt förklarbart.

Ingvar Johansson

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Fredrik Gustafsson* är doktorand i filmvetenskap vid University of St. Andrews, *Johan Brännmark* är universitetslektor i mänskliga rättigheter vid Malmö högskola, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi, *Martin Lembke* är teol. dr i religionsfilosofi i Lund, *Björn Lundgren* är magisterstudent i teoretisk filosofi vid Linköpings universitet, *Hans Ruin* är professor i filosofi vid Södertörns högskola, *Jan Thorsson* är f.d. chefredaktör och master i historia, och *Torbjörn Tännsjö* är professor i praktisk filosofi i Stockholm.

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
- 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