

# Naturalism, transcendentalism eller fenomenologi?

## 1. INLEDNING: TRE POSITIONER I KUNSKAPSTEORIN

Jag skall i denna uppsats diskutera de tre kunskapsteoretiska positionerna naturalism, transcendentalism och fenomenologi. Dessa tre filosofiska riktningar är alla reaktioner på skeptiska tvivel. Diskussionen i denna uppsats handlar uteslutande om kunskap om yttervärlden, inte om logisk eller matematisk kunskap.

Med ordet ”naturalism” menar jag i denna uppsats kunskapsteoretisk naturalism, ett sätt att svara på skepticism som återfinns hos bl.a. Hume och Quine. Det finns många andra användningar av detta ord, t.ex. som beteckningen på tesen att världen inte är skapad av någon gud, utan har uppkommit och utvecklats genom naturliga processer, eller som en komponent i moralfilosofin. Detta är inte vad som avses med ordet naturalism i denna uppsats.

## 2. NATURALISM

Hur får vi reda på saker och ting? Via våra sinnen, säger empirister. Hur vet empiristerna det, frågar då kritikerna. Empiristerna svarar att vetenskaplig kunskap om oss själva, våra sinnesorgan, hjärnans funktioner osv., ger en rätt bra beskrivning av hur olika typer av signaler träffar våra sinnesorgan och hur hjärnan sedan bearbetar dessa så att det blir representationer av den yttre verkligheten. Visst, det är många detaljer som vi inte känner till, men i det stora hela har vi en trovärdig bild av hur sinnesorganen tar emot signaler och hur de processas av hjärnan. Det som fattas är en teori om hur vissa tillstånd i hjärnbarken kan bli till medvetna perceptioner, men knappast någon betvivlar att det är vissa hjärntillstånd som är de biologiska korreleten till våra medvetandetillstånd. De flesta är ense om att medvetandetillstånd supervenerar på fysiologiska tillstånd; dvs., att om en persons medvetandetillstånd ändras, så ändras också det fysiologiska tillståndet hos vederbörande.

Kritikerna hävdar att detta är förutsätta vad som skulle bevisas; man

kan inte bygga på empirisk evidens när frågan är varför man skall tro på empirisk evidens.

Många empiristers drag är nu att bli naturalister, dvs., att avvisa kravet på ett principiellt, filosofiskt rättfärdigande av empiriska kunskaper. Detta krav härstammar från föreställningen att filosofin, speciellt kunskapsteorin, skall utgöra en apriorisk grund för empiriska kunskaper, ja för all vardaglig och vetenskaplig kunskap (utom matematik och logik). Många empirister menar att i stället för att försöka finna en säker grund för all kunskap skall vi starta vår filosofiska reflektion där vi befinner oss, vi skall börja med att utgå ifrån vad vi för tillfället håller för sant och successivt utvärdera och revidera dessa försanthållanden. Vi behöver ingen yttersta grund. Hume uttryckte det som att vi i allt filosoferande måste utgå ifrån hur vi är funtade. Ett av hans argument (*Om förståndet*, s. 219) var att även om vi inte kan ge något hållbart argument för att det finns yttre ting som orsakar våra sinnesintryck, så är vi människor inte förmögna att på allvar tvivla på detta. Det tillhör vår *natur* (därav beteckningen ”naturalism”) att anta att det finns yttre ting och att våra vardagliga uppfattningar om åtminstone lätt tillgängliga ting och händelser i stort sett är sanna. När filosofen försöker ge argument för dessa trosuppfattningar så förefaller argumenten mycket mer dubiösa än den slutsats som de är tänkta att stödja. Hume konstaterar att vi i praktiken inte har något val annat än att utgå ifrån våra naturgivna uppfattningar. På ett annat ställe (s. 250) skriver Hume att man för stunden kan bli överväldigad av skeptiska tvivel, men inom mindre än en timme efter att man slutat fundera på om vi har några goda skäl för våra trosuppfattningar, så har allt tvivel försvunnit; var och en kommer att återgå till att tro allt som man brukar tro utan att besväräs av tvivel. Denna iakttagelse förefaller mig träffande och Hume tar den alltså som en utgångspunkt.

Quines uppsats ”Epistemology Naturalized” är den moderna uppföljaren till denna hållning. I uppsatsen börjar Quine med en kritisk genomgång av Carnaps projekt i *Der Logische Aufbau der Welt*. Carnap försökte där visa att vår kunskap om yttervärlden kan reduceras till vissa enkla element, av Carnap benämnda ”elementarupplevelser”, som uttrycktes med ”elementarsatser”. Tanken var att alla meningsfulla påståenden kan reduceras till påståenden om dessa elementarupplevelser och när det har lyckats kan empiristen säga att vi har en säker grund bestående av dessa elementarupplevelser för all empirisk kunskap.

Detta projekt kollapsar, vilket Carnap själv insåg ganska snart; man kan inte säga att en teoretisk sats, t.ex. lagsats, är ekvivalent med en viss ändlig uppsättning satser om elementarupplevelser: varje all-sats går utöver varje ändlig uppsättning av observationsatser. Så reduk-

tion av teorier till observationer är inte möjlig. Carnaps nästa steg var då att överge idealet om reduktion av teorier till elementarupplevelser, för att i stället hävda att teoretiska påståenden implicerar påståenden om elementarupplevelser, men inte omvänt. Quine påpekar nu att i och med detta steg har hela poängen med en rationell rekonstruktion av vår kunskap byggd på en tänkt säker bas fallit bort: för om man inte genom en definition kan eliminera teoretiska påståenden, så har man inte eliminerat: vi har ingen säker grund. (Den intensiva diskussionen om teoriers underbestämning av evidensen utgör en god illustration.) Vore det inte bättre, frågar sig Quine retoriskt, att i stället försöka beskriva hur vi faktiskt kommer fram till våra uppfattningar? Låt oss vända oss till kognitiv psykologi i stället för att spekulera, skriver Quine.

Om målet för kunskapsteorin är att visa giltigheten hos empirisk kunskap genom att härleda den från observationsdata, så är det cirkulärt att använda kognitiv psykologi. Men om vi överger målet om att härleda empirisk kunskap från observationsdata, så finns det ingen anledning att avhålla sig från att använda all tillgänglig information när vi försöker förstå sambandet mellan våra observationer och teoretiska kunskaper. Quine avvisar således cirkularitetsargumentet; det biter inte på naturalisten.

Vi behöver inget aprioriskt rättfärdigande av kunskap menar naturalisterna. Vårt tänkande, både vad gäller vardagliga och vetenskapliga frågor, är en ständigt pågående process av revidering av våra uppfattningar, och denna process drivs inte i första hand, eller kanske inte alls, av några abstrakta filosofiska principer, utan av gjorda erfarenheter av misslyckanden och, någon gång, framgångar. ”We are faced with the problem of error” skriver Quine i sin sista bok, *From Stimulus to Science*. Vad vi kan göra, och gör, är att ställa upp och testa hypoteser. Men inga hypoteser kan slutgiltigt bevisas; allt är i princip möjligt att betvivla. Dock inte på en gång; varje tvivel grundar sig på något argument som i sin tur bygger på att vi håller vissa andra saker för sanna.

Det är inte ovanligt att från tesen ”Vilken som helst av mina trosuppfattningar kan vara falsk” dra slutsatsen ”Alla mina trosuppfattningar kan vara falska”. Men det är en felaktig slutledning, vilket lätt kan visas med hjälp av ett motexempel.<sup>1</sup> Fallibilism är inte detsamma som skepticism.

Vi har succesivt lärt oss att förfina kraven på vad som kan godtas. Ett välkänt och klassiskt exempel är när medicinarna insåg att man behöver

<sup>1</sup>Davidson ger följande motexempel: Satsen ”vilken som helst av sedlarna i min plånbok kan ha det högsta serienumret” är sann. Därav följer inte ”alla sedlar i min plånbok kan ha det högsta serienumret”, eftersom det är en falsk sats. Så det följer inte logiskt från satsen ”vilket som helst av mina trosuppfattningar kan vara falsk” att ”alla mina trosuppfattningar kan vara falska”.

göra dubbelblindtester för att vara rimligt säkra på att en viss behandling har verkan. Denna insikt är tämligen ny. Ingen filosof kom på detta, utan det var resultatet av gjorda empiriska erfarenheter bland medicinarna själva. Man kan sammanfatta saken med att vetenskaplig utveckling också innefattar kunskapsteoretisk reflektion och revidering av kunskapssteoretiska principer; de senare har ingen epistemisk prioritet.

Att vara kunskapsteoretisk naturalist innebär inte att man avvisar möjligheten av misstag, eller att man påstår att dagens vetenskapliga kunskap är säker. Men den totala skepticismen ("Det är möjligt att allting jag tror är falskt") bekymrar inte naturalisten; han ser inga skäl för en sådan ståndpunkt.

### 3. TRANSCENDENTALISM

Ett alternativ till naturalismen är Kants transcendentalism. Kant skriver i *Prolegomena* att han "väcktes ur sin dogmatiska slummer" av Hume. Det är välbekant att han syftar på Humes kritik av försöken att lägga en rationell, apriorisk grund för vår empiriska kunskap om yttervärlden. Kant erkänner oförbehållsamt att Hume hade rätt i sin kritik. Men Kant var inte tillfredsställd med Humes utväg, att ge upp hela idén om ett aprioriskt rättfärdigande och att inta den naturalistiska hållningen; detta uppfattade han som ett misslyckande. Men hur skall man då argumentera för att det vi tror om världen är sant om vi varken kan ge något aprioriskt eller empiriskt argument för tesen att vi har sanna uppfattningar om de yttre tingena? Som bekant löste han problemet genom att skilja på två nivåer av diskurs, den transcendentala och den empiriska. Den transcendentala frågan är: vilka är de nödvändiga betingelserna för att överhuvudtaget ha någon kunskap? Kants svar är, som bekant, att dessa betingelser ges av hur medvetandet arbetar, vilka dess fundamentala strukturerande funktioner är. Formerna på våra varseblivningar ges av hur medvetandet är beskaffat och dessa former är att yttre fysiska objekt varseblivs såsom ting ordnade i tid och rum. Sedan faller vi omdömen om dem. För att fälla omdömen måste man ha begrepp. Bland dessa finns enligt Kant ett antal fundamentala sådana, "kategorierna". Dessa kategorier är nedlagda i oss; de är konstitutiva för medvetandet.

I detta perspektiv bortfaller frågan om hur vi kan veta att våra förnimmelser av yttre ting är representationer av yttre ting, av det enkla skälet att varseblivningsinnehållet i Kants teori inte är en representation av något som finns oberoende av medvetandets strukturerande aktivitet. I en rimlig tolkning av Kants teori säger den att både rationalisters och empiristers projekt, att rättfärdiga uppfattningen att våra intryck av yttre

ting är veridikala representationer av dessa ting, bygger på misstaget att blanda ihop den transcendentala och den empiriska diskursen.<sup>2</sup>

Jag tolkar inte Kant som att han förnekar att det finns yttre, av medvetandet oberoende ting, han är ingen idealist i traditionell mening. Skälet är att ett sådant förnekande förutsätter distinktionen mellan yttre ting och deras mentala representationer, och denna distinktion går inte att göra i Kants teori. Men invänder kanske läsaren, Kant skiljer ju på ”fenomen”, dvs. *tingen såsom de ter sig för oss*, och ”noumen”, *ting såsom de är i sig själva*; är det inte likvärdigt med att skilja på innehållet i en varseblivning, dvs. något mentalt, och något yttre oberoende ting?

Nej. Kants ståndpunkt är, som jag tolkar honom, att kunskapsobjekten *konstitueras* av kunskapsakten och kunskapsakten är ontologiskt primär i relation till kunskapsobjektet. I kunskapsakten organiseras flödet av intryck till ett objekt. Kunskapsobjektet finns inte som ett objekt, som en entitet, oberoende av medvetandets organiserande process. Det är viktigt att observera att det inte är frågan om en process i tiden, utan om en ontologisk analys av relationen mellan kunskapsakten och objektet.

Det förefaller många självklart att anta att objektet finns oberoende av kunskapsakten, och att den, ifall den är lyckad, genererar en representation av detta objekt. Och detta verkar passa in i Kants tal om ”tinget i sig”. Men detta är inte, tror jag, Kants uppfattning.

Kant fullständiga fras är ”das Ding an sich selbst betrachtet” och kontrasten är ”das Ding als Phaenomen”. Det förefaller mig klart att det inte är två olika föremål han talar om, utan två olika *perspektiv* på ett och samma ting, det föremål om vilket vi fäller omdömen. Det ena perspektivet är ”utsikten från ingenstans”, för att låna en fras från Thomas Nagel, det andra perspektivet är vårt mänskliga perspektiv såsom varelser som har sinnliga erfarenheter och ett medvetande som arbetar så som Kant tänker sig saken. I det första perspektivet kan vi per definition inte fälla några omdömen om det; själva akten att fälla ett omdöme om ett ting förutsätter ett mänskligt medvetande som utför akten, dvs., omdömesfällandet sker alltid från vårt mänskliga perspektiv på tingen som fenomen. Så fort vi försöker tänka på tinget i sig självt, oberoende av hur det ter sig för oss, så försöker vi lyfta oss i håret. Det går inte.

På detta sätt anser sig Kant kunna lösa, eller snarare upplösa, det problem som Hume påvisade: det är medvetandets aktivitet som åstadkommer det som vi uppfattar som yttre objekt, och empiristernas

<sup>2</sup>Kant förnekar förstås inte att medvetandet även kan bli föremål för empiriska undersökningar; Kant skiljer på medvetandet såsom objekt för transcendental analys, det transcendentala medvetandet, och medvetandet såsom objekt för empiriska undersökningar, det empiriska medvetandet. I ett empiriskt perspektiv är det möjligt och legitimt att skilja på veridikala och icke-veridikala varseblivningar.

distinktion mellan det yttre tinget och dess representation i medvetandet, idén, upphävs. Det är alltså helt centralt att inse att *tinget i sig* inte är Kants motsvarighet till det yttre fysiska objektet så som filosoferna före Kant (och Kant själv då han fortfarande var lärjunge till Leibniz/Wolff) föreställde sig saken. För vore *tinget i sig* något skilt från *tinget som fenomen* skulle han ha kvar problemet, nämligen att ge en teori för relationen mellan tinget i sig och det uppfattade tinget, en teori som inte leder till skepticism.

Det förefaller mig träffande att säga att Kants transcendentalfilosofi bl.a. är en kritik av rationalismen för att den har perspektivet ”utsikten från ingenstans”, det som religiösa människor uttrycker som ”guds perspektiv”, och för att den försöker beskriva världen från detta perspektiv.

Utän tvivel såg Kant något viktigt när han lade märke till att kognitiva akter i hög grad är aktiva processer i våra medvetanden. På något sätt konstruerar medvetandet helheter, gestalter, av de stimuli som i varje ögonblick träffar våra sinnen. Han hade förstås ingen kunskap om sinnesfysiologi, den disciplinen fanns inte på hans tid. Men den teori man hade på 1700-talet om ljus, nämligen Newtons teori i *Opticks*, att ljus bestod av små partiklar, räcker för att dra slutsatsen att synintrycken består av ett flöde av inkommande partiklar vars effekter sedan sinnet på något sätt sätter samman till gestalter. (Enligt modern kvantteori hade Newton rätt i att ljus består av en sorts partiklar.)

Men talet om ett *ting i sig*, som vi inte kan veta något om, väcker undran hos många. Vilken funktion har detta begrepp i teorin? Om vi inte kan säga något om det, varför då överhuvudtaget ha detta begrepp i teorin? Kan man inte ta bort denna del av Kants filosofi och nöja sig med att tala om hur tingen ter sig för oss? Men då är man tillbaka i traditionell idealism, som blev en framträdande rörelse under 1800-talet. Ett tänkbart alternativ är fenomenologi. Men innan vi kommer till Husserl och fenomenologin är det fruktbart för diskussionen att säga något om Brentano och Frege; för Husserls och Freges teorier kan ses som olika svar på vad som kan kallas Brentanos problem.

#### 4. BRENTANOS PROBLEM

Michael Dummett har i uppsatsen ”Thought and Perception: Two Philosophical Innovators” gjort en intressant jämförelse mellan Frege och Husserl. Dummett menar att båda utvecklade sina respektive ståndpunkter såsom lösningar på ett centralt problem som de båda hade ärvt från Brentano.

Franz Brentano är ju berömd för sin analys av medvetandeprocesserna såsom bestående av två delar, *akter* och *aktobjekt*. Brentano menade att

något är ett medvetandetillstånd om och endast om det består av dessa delar, som är så relaterade att akten är *riktad* emot sitt aktobjekt; detta är konstitutivt för ett medvetandetillstånd. (När det gäller propositionella tillstånd är aktobjektet en proposition, som kanske hellre bör kallas ett innehåll och inte ett objekt. Jag bortser i fortsättningen från denna skillnad och kallar även det propositionella innehållet för ett aktobjekt.)

Dummett menar att Brentano lämnade över ett olöst problem till sina efterträdare, nämligen vad det är för slags objekt som våra medvetandeakter är riktade emot. I vissa medvetandeakter, veridikala perceptioner, förefaller det självklart att det objekt som akten är riktad emot är det verkliga, yttre objektet som vi förnimmer. Men ibland har vi icke-veridikala medvetandetillstånd, såsom hallucinationer eller drömmar, vilka för oss ter sig kvalitativt precis likadana som veridikala perceptioner, men dessa akter är ju vanligen inte riktade emot verkliga objekt. Samma sak gäller emotionerna; de är ju vanligen riktade emot verkliga personer eller handlingar, men det är ett välkänt fenomen att man kan vara arg, glad, förbannad osv. på saker som inte finns, t.ex. en sedan länge död anförvant eller en ren fantasivarelse.

Man är frestad att säga att aktobjekten i dessa fall är mentala objekt, mentala representationer. Skillnaden mellan veridikala och icke-veridikala mentala akter är då att i de veridikala akterna finns det ett verkligt objekt som den mentala representationen är en representation av, medan i icke-veridikala akter så saknas det ett sådant yttre objekt, den finns enbart en tom representation (som väl rätteligen i så fall inte borde kallas en representation). Det förefaller ju vara en rätt naturlig förklaring, som är analog med hur vi ser på tomma namn och beskrivningar, dvs., uttryck som saknar referens. Beskrivningar kan ha betydelser, vara meningsfulla, utan att ha referens och mentala objekt kan vara objekt för akter men sakna sitt korresponderande yttre objekt.

Brentano själv avvisade denna lösning med det slagkraftiga argumentet att när man lovar en kvinna att gifta sig med henne är det den verkliga kvinnan man lovar att gifta sig med; man har ju inte tänkt gifta sig med en mental representation i sitt eget medvetande.

Men hur tänkte sig då Brentano att förklara det faktum att medvetandeakterna ibland är riktade emot objekt som inte finns? Är det inte närmast en självmotsägelse att säga så?

Dummett menar att Brentano inte hade någon lösning på detta dilemma. Det är just detta problem som Frege och Husserl försökte lösa på olika vis. Och dessa olika lösningar markerar separationen mellan analytisk filosofi och fenomenologi.

## 5. FREGES LÖSNING PÅ BRENTANOS PROBLEM

Frege var ju som bekant primärt intresserad av matematikens filosofi, inte av medvetandeakter i största allmänhet. Så man kan hos Frege inte finna något direkt svar på Brentanos problem när det gäller perceptionsakter. Men Frege diskuterar propositionella tillstånd och deras innehåll, propositionerna eller tankarna. Dummett menar att Freges semantiska teori utgör ett sätt hantera problemet.

Frege gjorde som bekant en distinktion mellan ett uttrycks *referens* (ty. "Bedeutung" och dess *mening* (ty. "Sinn"), och denna distinktion tillämpade han generellt, på såväl singulara termer, generella termer som fullständiga satser. Meningen hos ett uttryck är inte något objekt i Freges mening, utan det sätt på vilket vi identifierar eller "fattar" uttryckets referens. När det gäller en singular term är referensen det föremål som termen "står för" eller "pekar ut", när det gäller en generell term det *begrepp*<sup>3</sup> som termen uttrycker och när det gäller en fullständig sats är referensen dess sanningsvärde.

Kan man nu säga något om statusen hos de objekt som medvetandeakterna är riktade emot med användning av denna teori? Ja.

Ett problem som upptog Frege var hur man skulle hantera semantiken för satser som beskriver innehållet i trosföreställningar, dvs. satser i indirekt anföring. Problemet är att extensionalitetsprincipen<sup>4</sup> inte verkar gälla inom omfånget för de psykologiska verben "tror", "vet", "hoppas" osv. Anta att utsagan "Kalle Karlson vet inte att Jens Stoltenberg är Norges nuvarande statsminister" är sann. Om vi byter ut termen "Norges nuvarande statsminister" mot en annan term med samma referens, nämligen "Jens Stoltenberg", så får vi "Kalle Karlsson vet inte att Jens Stoltenberg är Jens Stoltenberg.", vilket torde vara en falsk sats. Således har vi erhållit en falsk sats från en sann sats genom att byta ett uttryck i satsen mot ett annat med samma extension. Extensionalitetsprincipen gäller alltså inte i indirekt anföring, vilket är en högst ovälkommen konsekvens som man gärna vill undvika.

Freges lösning var som bekant att säga att i indirekt anföring har namn och bestämda beskrivningar inte sin vanliga referens utan det är

<sup>3</sup>Ett begrepp är enligt Frege en funktion som avbildar föremål på sanningsvärden. Funktioner är inte objekt.

<sup>4</sup>Extensionalitetsprincipen säger att extensionen hos ett uttryck är en funktion av extensionen av uttryckets semantiska delar. Det innebär bl.a. att om vi i en sats, vars extension är sanningsvärdet, byter ut en term mot en annan term som refererar till samma föremål, så skall satsens extension, dvs. dess sanningsvärde, inte ändras. Det är en mycket övertygande princip: sanningshalten i vad jag säger borde inte bero på vilka namn jag använder för att tala om ett föremål, utan vad jag säger om föremålet.



uttryckens *mening* som i sådana kontexter utgör referensen. Satsen ”Jens Stoltenberg är Norges nuvarande statsminister” har en mening, som är den *tanke* som satsen uttrycker, och satsen ”Jens Stoltenberg är Jens Stoltenberg” har en annan mening, dvs. uttrycker en annan *tanke*. *Tankar*, är för Frege ett slags abstrakta objekt.

Kan man tillämpa Freges teori även på perceptionsakter och emotioner? Kan man säga att då jag ser min bil på parkeringen, så är objektet för min observationsakt inte själva bilen, utan meningen hos uttrycket ”min bil på parkeringen”. Det förefaller orimligt: inte kan man säga att jag, när jag ser bilen på parkeringen, riktar min uppmärksamhet på innebörden av orden, eller på det sätt jag identifierar min bil. Däremot verkar det rimligare säga att *hela uttrycket* ”ser min bil på parkeringen” är ett begrepp i *Freges mening*, dvs., en funktion som avbildar föremål på föremål, i detta fall avbildar personer på *Det Sanna* eller *Det Falska*.<sup>5</sup> Mig veterligt har Frege inte diskuterat analysen av satser som uttrycker perceptioner eller emotioner, men man kunde kanske utvidga Freges teori och säga att man inte skall betrakta substantiv som termer, dvs. ord som i kontexten har referens, när de står inom omfånget för perceptions- och emotionsverb. Ett och samma ord kan alltså i en kontext vara en term, dvs. ett ord som refererar, och i en annan kontext inte vara en term.<sup>6</sup> Det innebär att man avvisar analysen av mentala tillstånd såsom akter riktade emot objekt.

Det viktiga i sammanhanget är inte Freges lösningsförslag, eller dess möjliga tillämpning på Brentanos problem, utan att Frege startade en process bort från den direkta fokuseringen på medvetandetillstånd och i stället riktade uppmärksamheten på hur vi omtalar dem, det som brukar kallas den ”lingvistiska vändningen” i filosofin. Dummett hävdar (1991b, s. 111) att i § 62 i *Grundlagen der Arithmetik* börjar Frege med att fråga efter talens natur men slutar paragrafen med att fråga om meningen hos uttryck som innehåller talord. ”There is the linguistic turn” utbrister Dummett.

Man bör inte tolka detta som att Frege var den förste som vände uppmärksamheten från medvetandetillstånden till deras språkliga uttryck, för så var inte fallet. Quine (1981, s. 67) citerar John Horne Tooke som 1786 skriver om Locke: ”The greatest part of Mr Locke’s essay, that is, all which is related to what he calls abstraction, complexity, generalisation, relation, etc., of ideas, does indeed merely concern language.” Quine påpekar även att medeltidens nominalister hade samma grepp. Quine menar att steget från att tala om idéer till att tala om de språkliga uttrycken för dem var ett

<sup>5</sup>Sanningsvärdena är för Frege ett slags abstrakta objekt.

<sup>6</sup>Denna ståndpunkt vore helt i linje med kontextprincipen, som var en central idé hos Frege.

viktigt steg framåt och en klar förbättring av empirismen. Men det är ändå en rimlig bedömning säga att Frege startade den lingvistiska vändning som skedde omkring förra sekelskiftet.

Om vi anammar detta synsätt, så kan man omformulera Brentanos problem till: hur skall vi *semantiskt analysera utsagor* om perceptioner och emotioner? Detta är enligt min mening det bestående värdet av Freges bidrag, inte hans konkreta lösning. Det var ett stort steg framåt därför att våra utsagor är intersubjektivt tillgängliga, medan våra mentala tillstånd inte är det.

Det tog som bekant rätt lång tid innan den lingvistiska vändningen hade fått fullt genomslag i det som kom att bli den analytiska traditionen. Exempelvis har Russell inte tagit detta steg i sin berömda uppsats ”On Denoting” från 1905 och han avfärdar, även långt senare, på några ställen explicit studiet av hur vi använder språket som filosofiskt ointressant; för Russell, Moore och flera andra bland Cambridgefilosoferna var det studiet av begrepp som var filosofins uppgift. Men det är oklart vad de exakt menade med begrepp.

#### 6. HUSSERLS LÖSNING PÅ BRENTANOS PROBLEM: FENOMENOLOGI

Enligt Dummett (”Thought and Perception”, s. 270) var Husserl och Frege eniga om att ett språkligt uttryck har objektiv referens endast i kraft av att ha en viss mening (*Sinn*). Men till skillnad från Frege hade Husserl ingen systematisk teori för hur mening bestämmer referensen för olika typer av uttryck. Detta är en fundamental skillnad, hävdar Dummett, eftersom för Frege är referensteorin det primära, det som motiverar meningsteorin.

Husserl och Frege var också eniga om att förekomsten av meningsfulla uttryck för vilka det saknas objektiva korrelat, dvs. vilka saknar referens, inte är något problem; det är själva poängen med att göra distinktionen mellan ett uttrycks mening och dess referens att kunna säga om uttryck som saknar referens att de ändå är meningsfulla.

Husserls fundamentala idé var, enligt Dummett (ibid. s. 271), att generalisera begreppet mening till att gälla inte bara språkliga akter utan även mentala akter. Det på detta sätt generaliserade begreppet är vad Husserl kallar ”noema”. Således menar Husserl att objektet för en mental akt ges av aktens noema: mentala akter är intrinsikalt noematiska och det är noemat som åstadkommer de mentala akternas intentionalitet. Genom att på detta sätt generalisera begreppet mening ansåg sig Husserl ha löst Brentanos problem. Precis som språkliga uttryck kan ha mening och ändå sakna objektiv referens, så kan mentala akter vara intentionala,

vara riktade emot ett objekt, utan att objektet existerar. Riktadheten ligger i akten, analogt med att meningsfullheten ligger i det språkliga uttrycket och inte i att det finns ett objektivt korrelerat.

Noema har således följande egenskaper enligt Husserl:

- (1) Det är noemat som gör att en förnimmelse är en förnimmelse *av* ett objekt.
- (2) Ett noema kan vara en gemensam ingrediens i flera förnimmelser, analogt med att olika språkliga uttryck kan ha olika mening men samma referens.
- (3) Noema kan variera mellan olika akter medan dessa akter är riktade emot samma objekt, också analogt med att satser med olika mening kan ha samma referens.

Husserl anser att vi vanligen inte uppmärksammar noemat, men att det inte är omöjligt. Precis som vi när vi talar inte tänker på satsernas (eller satsdelarnas) mening, utan på de ting och händelser vi talar om, så uppfattar vi inte noemat i de mentala akterna utan endast de föremål som akterna är riktade emot. Men det är inte omöjligt att varsebli noemat; genom träning skulle man kunna göra det till föremål för ens uppmärksamhet.

Dummett hävdar att Husserls idé att generalisera begreppet mening (*Sinn*) till något som även kan appliceras på mentala akter kräver att man har en klar uppfattning om vad *Sinn* är och kan se i vilka avseenden det går att generalisera. Att bara *säga* att man generaliserar ett begrepp är inte att *göra* det.

Det är just på denna punkt som separationen mellan analytisk filosofi och fenomenologi sätter in, enligt Dummett. Hans värdering är att den språkliga vändningen som Frege startade ledde till fruktbar utveckling av många filosofiska frågeställningar, men att många viktiga begrepp försvann från horisonten. Husserls fenomenologi å andra sidan, kan behandla dessa begrepp, men är i sin kärna oklar. Dummett skriver: "Husserl turned philosophical attention away from language, but left an essential vagueness at its centre" (s. 287).

## 7. EVIDENS FÖR PÅSTÅENDEN OM DE MENTALA TILLSTÅNDENS FORMER

Fenomenologins beskrivning av de mentala akterna grundar sig inte på empiriska iakttagelser utan på väsensskådande, enligt Husserl. Vad är det? Hur åskådar man en perceptionsakts väsen? Kan det vara introspektion? I så fall har man anledning att vara skeptisk: det finns i psykologisk forskning en omfattande diskussion om introspektion och den generella

slutsatsen är att den är högst opålitlig. Vanliga observationer med våra sinnen är även de ibland opålitliga, men introspektionens osäkerhet är av en helt annan dignitet.

Det kan vara på sin plats att påminna sig hur Wittgenstein (i *Filosofiska undersökningar*) kritiserar föreställningen om att vi genom introspektion kan få en klar uppfattning om våra sinnestillstånd. Anta att jag har en ny sorts erfarenhet vid en viss tidpunkt, en upplevelse som inte är relaterad till något objekt som är intersubjektivt tillgängligt, utan är frikopplad från yttervärlden. Jag hittar på ett ord för denna upplevelse och antecknar det i min almanacka. Vid en senare tidpunkt har jag samma sorts upplevelse och antecknar ordet igen. Men, frågar sig Wittgenstein, hur kontrollerar jag att det faktiskt är *samma* sorts upplevelse de båda gångerna, dvs. att jag korrekt använder samma ord för de två upplevelserna? Det enda kriterium man har att gå på är att en viss upplevelse vid en viss tidpunkt *ter sig* för mig som likadan som minnet av en tidigare upplevelse. Men minnet av den tidigare upplevelsen är inte samma sak som den tidigare upplevelsen själv. Och även om man kunde garantera minnets korrekthet, så har man ändå inget annat att gå på än att den aktuella upplevelsen och minnet av en tidigare upplevelse förefaller subjektet likadana. Dvs. kriteriet för korrekthet är att det *ter sig* för subjektet korrekt att använda samma ord. Men att något *ter sig* korrekt och att det är korrekt är inte samma sak. Det finns således inga kriterier för korrekt användning av ordet. Wittgensteins slutsats är att en sådan rent privat stipulation av ett ords betydelse inte kan räknas som en form av språk-användning och han drar slutsatsen att det inte kan finnas något sådant som ett privat språk.

Men hur lär sig då små barn användningen av känslord såsom ”arg”, ”ledsen” eller ”rädd”? Som all språk-användning så måste inläringen av dessa ord bygga på intersubjektivt observerbara omständigheter. Alla som har eller har haft småbarn och funderat på deras språkutveckling kan nog fylla i detaljerna i en beskrivning av hur det går till. Det centrala är att känslorna är reaktioner på yttre iakttagbara händelser och knappast någon förälder behöver fundera över vilka känslor barnen har; de uttrycks vanligen mycket tydligt, även utan språk.

Jag finner Wittgensteins argument övertygande och drar slutsatsen att fenomenologers beskrivningar av strukturen hos perceptionsakter också måste vara underkastade intersubjektivt kontrollerbara kriterier för korrekthet. Hur går detta ihop med väsensskådande? Det kan uppenbarligen inte vara en rent subjektiv process.

Min gissning är att trovärdigheten i beskrivningen av perceptionernas struktur såsom bestående av en akt riktad emot ett aktobjekt bygger på att det är en beskrivning av strukturen hos de *satser* som vi använder för att

tala om våra perceptioner av yttre publikt tillgängliga objekt. Såväl dessa yttre objekt, som de satser vi använder för att tala om dem, är publika och gemensamma för alla deltagare i språkspelet. Detsamma gäller emotioner och propositionella attityder.

De verb vi använder för att beskriva våra mentala akter kan användas både transitivt och intransitivt, men den transitiva användningen är den primära; man kan säga ”jag ser” eller ”jag är arg” i vissa kontexter där objektet för akten är så uppenbart för lyssnaren att det inte behöver nämnas. Men om det av sammanhanget inte framgår vad man ser, eller på vem man är arg, så uppfattar vi utsagan som ofullständig. Således har de predikat med vilka vi beskriver våra mentala tillstånd formen <verb+substantiv> (perceptioner), <verb+preposition+substantiv> (emotioner) eller <verb+att+fullständig sats> (propositionella attityder). Så min hypotes är att den struktur som Brentano och Husserl fann i medvetandeakterna fann de i språket. Väsenskådande är i så fall tyst tal med sig själv.

När vi tänker på en mental akt, dvs. tyst talar med oss själva och så att säga betraktar våra perceptioner, emotioner och tidigare tankar, använder vi samma kognitiva processer som då vi producerar en sats som uttrycker vår tanke; den enda skillnaden mellan att tänka och att tala är att då vi tänker utan att säga något så aktiveras inte motorcortex, den del av hjärnan som bl.a. styr talet, medan detta sker då vi utsäger tanken.

Man kunde hävda att den språkliga strukturen hos våra satser som beskriver våra mentala akter reflekterar strukturen hos de mentala akterna, och att observationer av satser är indirekt evidens för strukturen hos de mentala tillstånden. Men hur vet vi det? Har vi någon oberoende evidens, dvs. av språket oberoende evidens, för att de mentala tillstånden har denna struktur? Jag kan inte se hur det skulle kunna vara möjligt.

## 8. MEDVETANDETS AKTIVITET

Såväl naturalism, som transcendentalfilosofi och fenomenologi är eniga om att perceptionsakter är aktiva processer i vilka våra medvetanden bearbetar och organiserar vad som kommer från yttrevärlden. Så vad är då skillnaderna? Den ena skillnaden är att naturalismen anför empiriska, vetenskapliga argument för denna tes, medan transcendentalfilosofi och fenomenologi anför icke-empiriska argument. Den andra skillnaden är att för naturalismen är medvetandet ett objekt i den empiriska världen och inget annat; något transcendentalt perspektiv på medvetandet som Kant menar är möjligt, eller möjligheten av att det kan bli föremål för icke-empiriska kunskapsakter, väsensskådande, som Husserl hävdar, erkänner inte naturalismen.

## 9. REPRESENTATIONALISM OCH DESS ALTERNATIV

Lockes empirism är en representationsteori; våra idéer representerar tillstånd och fakta i yttrevärlden. Men varken Humes naturalism, Kants transcendentalism eller Husserls fenomenologi är representationsteorier; dessa utgör olika utvägar för dem som ser varje form av representations-teori som ohållbar. Men deras olika alternativ delar två svagheter: alla tre tar för givet att man direkt har tillgång till sina egna medvetandetillstånd och alla tar för givet att man kan generalisera dessa iakttagelser till att gälla allas medvetanden. Alla talar om medvetandet i bestämd form och läsaren förstår det som något allmänt. Ingetdera antagandet är välgrundat: tvärtom, empirisk forskning säger snarast det motsatta vad gäller det första antagandet<sup>7</sup> och för det andra antagandet ger man inget argument.

Min uppfattning är att det finns starka skäl emot representationsteori, dvs. antagandet att det i medvetandet finns en sorts mentala objekt som representerar de yttre observerade objekten. Perceptioner är perceptioner av yttre objekt, och perceptioner studeras bäst empiriskt, inte genom introspektion och filosofisk analys.

## 10. VILLKOR FÖR KUNSKAP

Kants transcendentalism gör en skarp åtskillnad mellan analyser av medvetandets funktioner och av empiriska fenomen. När Kant analyserar villkoren för kunskap och identifierar dessa som strukturegenskaper hos medvetandet är detta medvetande inget empiriskt objekt, utan ett transcendentalt objekt, dvs. ett objekt för transcendental analys. (Man kan också studera medvetandet rent empiriskt; då är det ett empiriskt objekt.) Åtskillnaden mellan empiriska objekt och medvetandet som transcendentalt objekt är en följd av Kants åtskillnad mellan två nivåer av diskurs: den empiriska diskursen och den transcendentala diskursen, dvs., analysen av villkoren för kunskapens möjlighet.

För en naturalist är det inte främmande att diskutera vilka villkor som måste vara uppfyllda för att man skall kunna veta något. Men det strider emot naturalismen att säga att det är en diskurs på en annan nivå. Medvetandeprocesserna är naturliga processer som försiggår i den fysiska världen (ehuru beskrivna med mentala predikat), som påverkas av fysiska händelser och som orsakar fysiska händelser. När vi utforskar dessa empiriskt kan vi dra slutsatser om villkoren för kognition. Och om vi förkastar introspektion som metod och utgår ifrån att evidens för påståenden om medvetandetillstånd är empirisk evidens, dvs. intersubjektivt tillgänglig evidens, finns det inget transcendentalt

<sup>7</sup>Någon, jag vet inte vem, har vitsigt uttryckt detta som "Hur skall jag veta vad jag tänkt innan jag hört vad jag sagt?"

studieobjekt. Med den utgångspunkten försvinner möjligheten av en diskurs på två nivåer.

Modern naturalism och modern empirism utgår i stället från att observationer av intersubjektivt tillgängliga ting och händelser utgör grunden för kunskapsanspråk. Mer precist, det är observationssatser, vars sanningsvärden vi är eniga om, som utgör den intersubjektiva grunden för vad som kan räknas som de yttersta skälen för att tro något. Ingen helt säker grund, förvisso; men den bästa grund vi har.

Många har hävdats att det inte finns något sådant som en helt teoriberoende observationssats. Det är förvisso sant att mycket av det som vanligen kallas observerbart i hög grad är teoriberoende; man säger t.ex. att man observerar galaxer som befinner sig flera miljarder ljusår bort. Dessa observationer görs med avancerad teknisk utrustning vars konstruktion och funktion är avhängig av tillämpningen av många avancerade teorier.

Men det går att identifiera en klass av helt teoriberoende observationssatser. Quine definierar en observationssats såsom en sats som beskriver en här- och nu-situation, och där beskrivningen är sådan att alla som är närvarande och som talar samma språk, omedelbart är överens om dess sanning (eller falskhet).

## 11. SLUTORD

Vi har inget behov av en första filosofi, en säker grund för andra vetenskapers anspråk på att uppnå kunskap, eller för den delen, någon apriorisk grund för våra anspråk på att veta något överhuvudtaget. Vetenskaplig och vardaglig kunskap behöver inga garantier.

Kunskapsteoretisk naturalism är intimt förbundet med ett vetenskapligt förhållningssätt. Man skall kunna ge empiriskt stöd för sina påståenden och för att något skall räknas som empiriskt stöd skall det vara intersubjektivt tillgängligt. Varken transcendentalism eller fenomenologi uppfyller detta krav och därför förefaller dessa doktriners påståenden, om t.ex. åskådningsformer, kategorier, väsensåskådande, medvetandeakternas riktadhet, noemat osv., så mycket mer tvivelaktiga än det de är tänkta att stödja, dvs. anspråken på att vi vet saker, såsom att Vätern är Sveriges största sjö.

## LITTERATUR

- Carnap, R. 1928. *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin: Weltkreis.  
Dummett, M. 1991a. "Thought and Perception: The Views of Two Philosophical Innovators". I *Frege and Other Philosophers*, s. 263–88. Oxford: Oxford University Press.

- Dummett, Michael. 1991b. *Frege: Philosophy of Mathematics*. London: Duckworth.
- Frege, Gottlob. 1884. *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: W. Koebner. Sv. övers. *Aritmetikens grundvalar*. Övers. Fredrik Stjernberg. Stockholm: Thales, 2002.
- Hume, David. 2002. *Avhandling om den mänskliga naturen*, Bok 1, *Om förståndet*. Övers. Robert Callergård. Stockholm: Thales.
- Kant, Immanuel. 2002. *Prolegomena*. Övers. Marcel Quarfood. Stockholm: Thales.
- Quine, W. V. 1981. "Five Milestones of Empiricism". I *Theories and Things*, s. 67–72. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. 1969. "Epistemology Naturalized". I *Ontological Relativity and Other Essays*, s. 69–90. New York: Columbia University Press.
- Quine, W. V. 1995. *From Stimulus to Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1992. *Filosofiska undersökningar*. Övers. Anders Wedberg, rev. av Lars Hertzberg. Stockholm: Thales.