

Att rätta mun efter matsäcken

Lars Bergström

Kärnan i W. V. Quines filosofi är den så kallade naturalismen. Liksom de flesta ismer kan "naturalism" betyda lite olika saker, men för Quine är naturalismen en kombination av två komponenter. Dels en *epistemologisk* tes om hur våra teorier om verkligheten uppstår och motiveras och dels en *ontologisk* tes som handlar om vad som existerar, vad som är verkligt.¹

I bägge fallen anser Quine att det är en uppgift för vetenskapen att avgöra vad som gäller. "Vetenskapen" ska då uppfattas i vid mening. Dit räknas alla sorters föreställningar om verkligheten, även av mer vardagligt slag. Alltså även enkla observationer, som normalt inte ifrågasätts.

Vetenskapen säger oss att evidens för våra teorier är något som når oss via våra fem sinnen. Quine är därför empirist. Men Quine skiljer sig från många tidigare empirister, bland annat genom att han menar att även (delar av) matematiken stöds av empirisk evidens, och framför allt genom att han tar avstånd från alla försök att säkerställa våra vetenskapliga teorier genom att basera dem på subjektiva intryck eller upplevelser (som t. ex. hos Descartes och Hume). Vi får visserligen tillgång till evidens genom att våra sinnesorgan stimuleras, men denna evidens utgörs av trosuppfattningar om intersubjektivt observerbara situationer.²

Vetenskapen baseras alltså på vad vi tror. Och intersubjektivitet är det som garanterar vetenskapens objektivitet.³

Den ontologiska delen av naturalismen går ut på att verkligheten är det som våra teorier handlar om. Det kan låta självklart, men Quine menar också att vi faktiskt konstruerar verkligheten när vi utarbetar och förfinar våra teorier. Han menar att "sanningen är immanent" i för-

1. Quine beskriver sin naturalism på många ställen, t. ex. i Quine 1969, 1975 och 1995. En bra redogörelse för Quines naturalism finns också i Gibson 1988. Man kan notera att Quines naturalism inte innebär något krav på att teorier bara ska handla om naturliga föremål. En helt acceptabel teori kan t. ex. innehålla påståendet att kvadratroten ur två är ett irrationellt tal, där varken föremålet eller dess egenskap är särskilt "naturligt".

2. Den kan ju inte gärna formuleras som påståenden om vilka nervceller som stimuleras.

3. Jfr Quine 1993.

hållande till teorierna. Våra teorier avgör vad som är sant. Sanningen är alltså socialt konstruerad och inte transcendent, i betydelsen utom räckhåll för mänskligt vetande. Däremot är den förstås transcendent i den meningen att teorier kan visa sig vara falska och att de i så fall var falska hela tiden, inte sanna innan det visar sig att de är falska.

När vi ska avgöra vad som är sant måste vi alltså utgå från det vi redan tror oss veta. Vi måste, så att säga, ”rätta mun efter matsäcken” – vilket uttrycks i titeln på en av Quines artiklar, ”Naturalism; Or Living Within One’s Means” (1995). Vi kan inte, som t. ex. Descartes, sätta allt det vi tror inom parentes och därefter försöka hitta ett säkert fundament på vilket hela vetenskapen kan byggas upp. Vetenskapen innehåller redan det som vi är mest säkra på – även om en del av det vi tror antagligen inte stämmer.⁴ Men det enda sätt på vilket det kan visa sig att något är falskt, är att det är oförenligt med resten av våra teorier.⁵

De traditionella sanningsteorierna – korrespondensteorin, koherensteorin, den pragmatiska teorin, och så vidare – uppfattas nog oftast som konkurrerande definitioner av sanningsbegreppet, eller som olika idéer om vad sanning är. Men jag tror det är rimligare att helt enkelt se dem som olika påståenden om sanning, och då kan allihop vara helt acceptabla – även om de förstås är rätt skissartade.⁶ Hur som helst, sanningen (eller verkligheten) är det som våra teorier påstår vara sant, med reservation för att teorierna kanske ännu har brister som gör att de bör modifieras eller kompletteras.

Mot detta har vissa filosofer invänt att vi inte kan utesluta att alla våra teorier är fullständigt felaktiga. Det skulle till exempel kunna bero på att vi i själva verket är hjärnor i en näringslösning, som matas med sinnesintryck i ett laboratorium, eller på att vi lever i en datorsimulering, ungefär som i filmen *The Matrix*.⁷ Men det är svårt att förstå hur man

4. Jfr Quine 1995, s. 472.

5. ”Den naturalistiske filosofen begynner sitt tänkande inom en nedärvd världsbild som en given utgångspunkt. Till en början tror han på den världsbilden i dess helhet, men han tror även att det finns oidentifierade delar som är fel. Han försöker förbättra, förtydliga och förstå systemet inifrån. Han är som den verksamme sjömannen på havet i Neuraths båt” (Quine 1975, s. 72, reds. övers.).

6. En bra diskussion av olika sanningsteorier finns i Burgess och Burgess 2011. Men där framstår de som olika alternativ, som konkurrerar med varandra. – En extra oklarhet i sammanhanget uppstår om olika personer menar olika saker med ”sann”. Det kan tyckas bli fallet om de är anhängare av olika varianter av logik.

7. Idén om hjärnor i näringslösning dyker upp lite här och där; den diskuteras bland annat i Packalén 2012. Att vi med stor sannolikhet lever i en datorsimulering har hävdats i Bostrom 2003.

någonsin skulle kunna få någon evidens för något sådant,⁸ så det kan man nog utesluta som dålig metafysik, även om det inte kan uteslutas rent logiskt. (Rent logiskt kan man ju inte heller utesluta att de som åstadkommit datorsimuleringen i sin tur lever i en annan datorsimulering, som i sin tur lever i en tredje datorsimulering, och så vidare.) Att ta sådana fantasier på allvar strider mot naturalismen.

* * *

Om vi alltså måste ”rätta mun efter matsäcken”, så måste vi utgå från allt det vi tror – det vill säga allt vi *anser vara sant* – så länge det är koherent och inte ger upphov till motsägelser.⁹

Tyvärr tycks det ju vara så att alla inte tror detsamma. Även inom så grundläggande områden som matematik och logik råder det delade meningar. Inom vissa vetenskaper är det kanske ofta en tidsfråga innan man blir överens, men ibland kan det verka som om oenigheter riskerar att bli permanenta. Kanske gäller det redan i fundamental vetenskap som teoretisk fysik. Olika konkurrerande teorier – så kallade ”tolkningar” – i kvantfysik kunde vara ett exempel. Ännu tydligare kan det tyckas gälla i fråga om moral.

Men anhängare av olika moraliska teorier, som exempelvis olika varianter av utilitarism och pliktetik, använder ju ord som ”bör”, ”plikt” och ”orätt” på lite olika sätt – och om mening bestäms av användning (enligt principen *”meaning is use”*), så skulle dessa ord därför inte ha samma betydelse inom olika moralteorier.¹⁰ Kanske kunde man då säga att oenigheten mellan anhängare av olika moralsystem endast är verbal, inte reell. De menar kanske inte detsamma med de moraliska termerna.

8. Nick Bostrom tänker sig visserligen att en person i en simulering skulle kunna ”laddas upp” – eller kanske teletransporteras? – till den värld där simuleringen sker (Bostrom 2003). Tanken är väl att man där skulle kunna minnas att man fanns i en annan värld, men hur vet man att det är den värld som simuleras?

9. Vår tilltro till det vi anser vara sant kan förstås vara mer eller mindre stark. Jag är t. ex. mer säker på att jag har två händer än på att det finns oändligt många primtal, och mer säker på det senare än på att Big Bang har inträffat. Om man tvingas förkasta något av det man tror, så offerar man väl i första hand det man är mindre säker på.

10. Ofta tänker man sig ju också att ett axiomsystem utgör en implicit definition av de ingående begreppen. Ord som ”punkt”, ”linje” och liknande betyder t. ex. inte detsamma i euklidisk och icke-euklidisk geometri, och ”mängd” betyder inte detsamma i olika axiomatiseringar av mängdläran. Detta betonas bland annat av Justin Clarke-Doane (2020). De flesta moralfilosofer tror antagligen att moraliska termer, som t. ex. ”bör”, har samma betydelse i olika moralteorier, men hur kan man egentligen veta det? – Quine är ju för övrigt skeptisk mot tanken att ord alls har en bestämd mening; se t. ex. Gibson 1988, s. 102–11.

I så fall skulle man helt enkelt kunna slå ihop de olika systemen och undvika missförstånd genom att stava de typiskt moraliska termerna på olika sätt, så att man inte luras att tro att systemen är oförenliga.

Justin Clarke-Doane har nyligen diskuterat detta, men han anser att det på denna punkt finns en viktig skillnad mellan matematik och moral. Han menar att om en viss handling bör utföras enligt en moralteori, samtidigt som den bör undvikas enligt en annan – och om ordet ”bör” därför skulle ha olika betydelse i de två utsagorna, så att det inte föreligger någon motsägelse – så återstår det *praktiska* problemet om vad man ska göra.¹¹ Problemet är, enligt Clarke-Doane, att även om det finns moraliska fakta, så avgör de inte vad som ska göras. Något liknande handlingsproblem uppstår inte i matematiken. Av detta drar han slutsatsen att man kan vara realist i matematik, men inte i moral.

Detta kan låta övertygande, men jag är inte övertygad.

Det är klart att om det finns två olika betydelser av ”bör”, och om moralen säger att man bör utföra en viss handling i den ena betydelsen men inte i den andra, så har frågan om vad man ska göra inte besvarats på ett tillfredsställande sätt. Men det är nog inte bara det som är Clarke-Doanes poäng. Han tycks också mena att ”det praktiska problemet” över huvud taget inte kan besvaras genom att man påstår något som är sant, ty då kan man alltid tillämpa en variant av den ”öppna frågans” argument (Clarke-Doane 2020, s. 167). Det kan alltså inte besvaras genom att man konstaterar att en viss handling bör utföras, eller att det mesta talar för att man ska handla på ett visst sätt. Det praktiska problemet kan endast besvaras eller lösas genom att man *gör* (eller undviker att göra) något. Vad som krävs är en *handling*.¹²

I matematik kan man vara både realist och pluralist, t. ex. så att man accepterar både euklidisk och icke-euklidisk geometri (för olika tolkningar av centrala begrepp som ”punkt” och ”linje”). Men Clarke-Doane tycks mena att man varken kan vara realist eller pluralist i moral.

Att pluralism inte är så lyckat i moral verkar klart, men varför avsluta moralisk realism?

11. Han säger t. ex.: ”Att veta att vi bör₁ döda en för att rädda fem (i någon situation) och att vi inte bör₂ göra det lämnar den *praktiska* frågan öppen om vad vi ska göra” (Clarke-Doane 2020, s. 164, reds. övers.).

12. Men inte vilken handling som helst. Inte en handling av typen rekommendation eller befallning. Problemet löses inte genom att man utfärdar en befallning om att en viss handling ska utföras, ty då återstår ju frågan om man ska lyda den eller inte. Det duger inte heller att i enlighet med någon form av emotivism eller expressivism uttrycka en inställning eller rekommendation, ty då är återigen frågan om den tilltalade parten ska låta sig påverkas av detta.

Clarke-Doane tycks mena att realism i moral kan avfärdas med hans nya variant av den ”öppna frågans” argument. Ty även om man visar att något är *sant*, inklusive det att ett visst alternativ bör utföras, så kvarstår det praktiska problemet, som bara kan lösas genom att man gör något.¹³

Steget mellan tro och handling är väl inte oproblematiskt, men i fråga om moral kan man nog tänka sig att samtidigt som vi har indoktrinerats i vissa moraliska föreställningar, så har vi också tränats i att göra det vi tror att vi bör göra. Uppfostran har alltså mer eller mindre framgångsrikt lyckats inympa en disposition i oss att handla i enlighet med det vi anser vara moraliskt riktigt.¹⁴ Det är inte konstigare än att uppfostran har orsakat diverse dispositioner hos människor att under vissa betingelser tro något eller att använda språkliga uttryck på ett visst sätt. Så Clarke-Doanes argument mot moralisk realism övertygar mig inte.

* * *

Någon vill kanske här invända att en annan skillnad mellan matematik och moral är att moraliska påståenden över huvud taget inte kan vara sanna i realistisk mening och att de alltså inte kan ingå i vår totala teori om verkligheten. Det tycks också vara Quines uppfattning.¹⁵

För min del vill jag på denna punkt avvika från Quine. Han hänvisar bara till en känsla han har om att utsagor i etik och estetik inte innehåller några kognitiva anspråk (*cognitive claims*).¹⁶ I fråga om estetik har han kanske rätt – det låter jag vara osagt – men när det gäller etik har jag motsatt känsla.¹⁷ När vi argumenterar i moral tycks vi utgå från att det finns en korrekt lösning på det problem som ska lösas och att denna lösning är objektiv i den meningen att den inte bestäms av vad någon råkar tro eller säga om saken. Detta innebär enligt min mening att vi har ”kognitiva anspråk” när vi ger uttryck för moraliska uppfattningar och att det inte bara är fråga om att ge utlopp för en inställning eller

13. ”Frågan om vad vi ska göra består även efter att vi har bestämt oss för vad vi ska tro” (Clarke-Doane 2020, s. 174, reds. övers.). I själva verket kan man ju här gå ett steg längre än Clarke-Doane. Man kunde hävda att även om något är sant, så kvarstår det praktiska problemet om vad man ska *tro*. Varför ska man tro det som är sant?

14. Ligger denna disposition innanför eller utanför den moraliska övertygelsen? Om detta är så kallade internalister och externalister oense, men jag har svårt att se att denna fråga har någon korrekt och generell lösning. Det är som att strida om påvens skägg.

15. Se t. ex. Bergström och Føllesdal 1994, s. 202.

16. *Ibid.*

17. En känsla som jag också har försökt underbygga med argument, se t. ex. Bergström 1981. Man kan väl tillägga att denna känsla troligen har delats av en alldeles övervägande majoritet av mänskligheten ända tills helt nyligen – eller kanske till och med fortfarande.

att påverka någon. Att man har kognitiva anspråk med en utsaga är väl egentligen detsamma som att man anser att den är sann, eller att den i princip kan vara sann, i realistisk mening.

Våra moraliska uppfattningar är delvis ett resultat av biologiska dispositioner som har utvecklats under evolutionen och delvis en konsekvens av inlärning som vi har utsatts för.¹⁸ Vad vi lär oss är till exempel sådant som W. D. Ross har betecknat som så kallade prima facie-förpliktelser: att man bör hålla sina löften, gottgöra skador man orsakat, återgälda tjänster, åstadkomma så mycket gott som möjligt, undvika att skada andra, och så vidare (se Ross 1930). Hur konflikter mellan sådana plikter ska lösas i enskilda fall är också något man tränas i under uppfostran och genom att delta i sociala sammanhang.

Alla gör visserligen inte precis samma moraliska bedömningar. Men om vi skulle göra det, så skulle vi antagligen aldrig komma på idén att våra bedömningar inte vore sanna i realistisk mening. De kan visserligen inte testas empiriskt och vilar alltså inte på empirisk evidens. Men detsamma gäller även många filosofiska teorier, och sådana brukar vi normalt uppfatta som sanna eller falska. Allt beror ju i sista hand ändå på vad vi tror! Det vill säga "tror med kognitiva anspråk".¹⁹

* * *

Om man tror att moraliska föreställningar inte kan vara sanna, så tror man kanske också att detsamma gäller filosofiska föreställningar i största allmänhet. I bägge fallen rör man sig ju utanför väletablerade och evidensbaserade "vetenskapliga" teorier.

Men hur rationellt vore det egentligen att tro *både* att moraliska föreställningar inte kan vara sanna *och* att denna filosofiska uppfattning om moraliska föreställningar inte heller kan vara sann?

Å andra sidan, om man tror att filosofiska, men inte moraliska, uppfattningar kan vara sanna, så verkar det krävas en förklaring till detta.

18. Quine har i en artikel skisserat en naturalistisk uppfattning om hur detta går till, se Quine 1978. – Vissa filosofer tycks anse att våra moraliska uppfattningars biologiska och sociala ursprung visar att de inte kan vara sanna. Det är inte en rimlig slutsats. Om det vore rimligt, så kunde det ju lika gärna tillämpas på empiriska observationer, som ju också är sådant vi lär oss på liknande sätt. Men om det är något som anses kunna vara sant, så är det ju empiriska observationer.

19. Om oenighet i vissa fall kan bedömas som permanent, eller om olika varianter förefaller ungefär likvärda, så bör man kanske säga att det varken finns sanning eller falskhet i just dessa fall. Det gäller kanske t. ex. vissa mängdteoretiska axiom. Men i fråga om moral tycks vi vara mycket mer intresserade av att uppnå konsensus – även om kulturella skillnader i mer perifera avseenden kan vara fullt acceptabla.

En förklaring kunde kanske ta fasta på att filosofiska teorier ofta har en sorts samband med vetenskapliga teorier. Quine tänker sig att filosofin är en del av vetenskapen. Både vetenskapen och filosofin sysslar ju också med frågor om vad som finns och hur vi vet vad vi tror oss veta. Men moraliska uppfattningar har också samband med diverse vetenskaper, t. ex. beslutsteori, psykologi, sociologi, evolutionsteori och statsvetenskap.

En annan förklaring kunde lägga vikt vid att moraliska uppfattningar är normativa, medan filosofiska uppfattningar är mer rent deskriptiva. Det är väl delvis riktigt, men det har ofta invänts – särskilt mot Quine – att kunskapsteori åtminstone delvis är normativ. Jag har själv argumenterat för att den inte är normativ (t. ex. i Bergström 2011), men jag tror numera att det både inom kunskapsteori och ontologi – liksom även inom vetenskap – finns en del normativa eller kanske snarare praktiska problem. Vad man ska tro är ju en praktisk fråga. Hur bör man välja mellan olika tolkningar av kvantfysik? Bör man, som Quine (1981), hålla fast vid två-värd logik, till priset av vissa nackdelar? Hur bör man förhålla sig till alla olika axiomatiseringar av mängdteori? Finns det någon godtagbar allmän princip för val mellan alternativa vetenskapliga teorier?²⁰ Plus förstås diverse etiska problem som kan uppstå i vetenskaplig verksamhet.

Jag har med andra ord svårt att se någon särskilt skarp gräns mellan moral och vetenskap, som skulle kunna motivera tanken att moraliska föreställningar inte kan vara sanna. Även här kan man ta fasta på naturalismens idé om att "rätta mun efter matsäcken" – som ju för övrigt låter som en normativ idé – och alltså helt enkelt utgå från vad man tror.

Litteratur

- Bergström, Lars. 1981. "Outline of an Argument for Moral Realism". *Grazer Philosophische Studien* 12/13, s. 215–25.
- Bergström, Lars. 1996. "Scientific Value". *International Studies in the Philosophy of Science* 10, nr 3, s. 189–202.
- Bergström, Lars. 2011. "Normativ kunskapsteori". I *Tankegångar: Sexton kapitel om kunskap, moral och metafysik*, s. 273–87. Stockholm: Thales.
- Bergström, Lars och Dagfinn Føllesdal. 1994. "Interview with Willard Van Orman Quine". *Theoria* 60, del 3, s. 193–206.
- Bostrom, Nick. 2003. "The Simulation Argument: Why the Probability that You Are Living in a Matrix is Quite High". *Times Higher Education Supplement*, 16 maj, s. 1–5.

20. Se t. ex. Bergström 1996.

- Burgess, Alexis G. och John P. Burgess. 2011. *Truth*. Princeton: Princeton University Press.
- Clarke-Doane, Justin. 2020. *Morality and Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- Packalén, Sara. 2012. "Hur kan vi veta att vi inte är hjärnor i näringslösning?". *Filosofisk tidskrift*, nr 2, s. 3–13.
- Gibson, Roger F. Jr. 1988. *Enlightened Empiricism. An Examination of W. V. Quine's Theory of Knowledge*. Tampa: University of South Florida Press.
- Quine, W. V. 1969. "Epistemology Naturalized". I *Ontological Relativity and Other Essays*, s. 69–90. New York: Columbia University Press.
- Quine, W. V. (1975) 1981. "Five Milestones of Empiricism". I *Theories and Things*, s. 55–66, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1978) 1981. "On the Nature of Moral Values". I *Theories and Things*, s. 67–72. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. 1981. "What Price Bivalence". I *Theories and Things*, s. 31–42. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. 1993. "In Praise of Observation Sentences". *Journal of Philosophy* 90, nr 3, s. 107–16.
- Quine, W. V. (1995) 2008. "Naturalism; Or Living Within One's Means". I *Confessions of a Confirmed Extensionalist*, s. 461–72. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ross, W. D. 1930. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.