

November 2008 Årgång 29 Nr 4

Filosofisk tidskrift

OLLE HÄGGSTRÖM

- 3 Brister i sannolikhetsargument för och emot Guds existens

JOHN ERIKSSON

- 12 Ärligt talat

MARIA SVEDBERG

- 20 John Perrys invändning mot konsekvensargumentet

ANDERS HAMMARSTRÖM

- 30 Gud hos Descartes och Berkeley

INGMAR PERSSON

- 46 Alf Ross' paradox – ur ett lekmanalogiskt perspektiv

PER LINDSTRÖM

- 50 Ross' och Priors paradoxer

SVEN DANIELSSON

- 53 Svar till Persson och Lindström

RECENSION

- 56 Jens Johansson om 8 filosofiska texter

- 61 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionsråd: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05 Fax 031-743 99 06

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2008

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2008

ISSN 0348-7482

Olle Häggström

Brister i sannolikhetsargument för och emot Guds existens

1. INLEDNING

Frågan om Guds¹ eventuella existens har i tusentals år varit föremål för filosofiska överväganden. Jakten på ett argument starkt nog att slutgiltigt avgöra diskussionen i ena eller andra riktningen kan synas tröstlös, men trots detta har frågan på sistone fått ökat utrymme i det offentliga samtalet, inte minst som en följd av den amerikanska intelligent design-lobbyns enträgna arbete. Allt som oftast tillgrips sannolikheteoretiska argument. Min avsikt med denna uppsats är att diskutera ett par sådana argument som de senaste åren fått stor uppmärksamhet, och påvisa hur bristfälliga de är.

Det centrala argumentet från intelligent design-håll består i att hävda att den darwinska processen av evolution medelst naturligt urval i ett universum regerat av blinda naturkrafter är alltför osannolik för att ge en godtagbar förklaring till arternas uppkomst, och att det enda återstående alternativet är att vi är skapade av en intelligent designer, dvs. av Gud. En av de ledande företrädarna för den tankegången, William Dembski, har i böcker som *The Design Inference* (1998) och *No Free Lunch* (2002) specialiserat sig på att klä den i matematiskt och sannolikheteoretiskt formelspråk som för den oinvidige kan ge ett imponerande intryck, men som vid närmare granskning visar sig inte vara mycket annat än rökridåer. Då detta utretts noggrant på annat håll (se t.ex. Häggström 2006, 2007 och Olofsson 2008) ämnar jag här koncentrera mig på två andra tänkare: först Richard Dawkins, som i sin bästsäljande *The God Delusion* (2006) säger sig kunna visa att Guds existens har sannolikheten 0, och sedan Richard Swinburne, som i sin uppmärksammade bok *The Existence of God* (2004) och i en sammanfattande artikel nyligen i *Filosofisk tidskrift* (2007) argumenterar för att sannolikheten är, om inte 1, så i alla fall betydligt större än 1/2.

¹I det följande skriver jag omväxlande ”Gud” och ”gud”, beroende på om jag syftar på den ende guden eller på en gud i största allmänhet. Begreppen glider i viss mån in i varandra varför gränsdragningen ibland blir svår.

2. DAWKINS

I ett kapitel i *The God Delusion* rubricerat ”Varför det med största sannolikhet inte finns någon gud” försvarar Dawkins ett antigudsbevis som, vilket vi strax skall se,² är föga övertygande – i själva verket knappast mer övertygande än de gudsbevis han i ett tidigare kapitel med rätta avvisat. Som utgångspunkt tar han en princip som är populär bland intelligent design-anhängare som exempelvis Dembski. Denna princip säger att en smed kan skapa en hästsko, medan en hästsko inte kan skapa en smed, och mer generellt att ett komplext objekt inte kan vara produkten av ett enklare, utan måste ha kommit till ur ett mer komplext. Alltså måste vi vara skapade av något eller någon som är mer komplex än vi själva, och som vi kan kalla Gud.

Ett populärt motargument mot denna smed-hästsko-princip är att den inte duger långt som förklaring till vår existens, ty den gud som skapat oss måste i så fall vara skapad av en ännu större gud, och så vidare i all oändlighet. Dawkins kombinerar detta motargument med en annan bland intelligent design-anhängare populär princip, nämligen det vanskliga påståendet att ju mer komplext något är, desto mindre sannolikt. (Jag säger här ”vanskligt” snarare än ”falskt”, då ju ett påstående för att vara falskt först och främst måste vara meningsfullt, något som i sin tur kräver att alla ingående termer är någorlunda väl definierade, vilket inte är fallet i Dawkins’ framställning.) Kombinationen av dessa argument ger oss att vi är produkten av en gud som är mer osannolik än vi själva, att denna gud är skapad av en ännu osannolikare gud, och så vidare. Genom att gå i gräns i denna hierarki av gudar konstaterar Dawkins att Guds existens har sannolikhet 0.

Låt oss, för resonemagets skull, vara generösa mot Dawkins och acceptera både principen om att större komplexitet medför lägre sannolikhet och (det felaktiga) lemmat att varje oändlig avtagande följd av sannolikheter måste gå mot 0. Vad kan Dawkins’ argument i så fall anses uppnå? Låt gå för att det kastar en skugga över smed-hästsko-principen (för den händelse att vi inte redan förkastat denna i ljuset av de många underbara motexempel som evolutionsbiologin erbjuder), men utesluter den Guds existens? Knappast.

Vi skulle t.ex. kunna förkasta smed-hästsko-principen, och ändå insistera på existensen av en gud som skapat oss men som själv är resultatet av någon ”nedifrån och upp”-process, som t.ex. evolution medelst naturligt urval i ett annat universum. Märkligt nog noterar Dawkins denna möjlighet (2006, s. 156), men han avfärdar den med att han inte ”för ett ögonblick tror” på en sådan gud. Som en brutal men knappast orättvis

²Detta avsnitt bygger på min aningen utförligare diskussion i Häggström (2008), Kapitel 16.

sammanfattning av Dawkins' argument vill jag därför föreslå ”Jag tror inte för ett ögonblick på gudar av ett visst slag [...] varför vi kan sluta oss till att det med största sannolikhet inte finns någon gud”.

Värt att notera i detta sammanhang är att en gud av just det slag som Dawkins' argument inte biter på har föreslagits av den svenskfödde filosofen Nick Bostrom (2003), som resonerar på följande vis. Om inte vi (mänskligheten) tar kål på oss själva ganska snart, så kommer den tekniska utvecklingen att förse oss med datorresurser av gigantiska proportioner. Vissa av dessa kommer att tas i anspråk av framtida historiker för att utföra kolossalt detaljerade simuleringar av (varianter av) vad som skedde under de där kritiska årtiondena eller århundradena som ledde fram till det stora teknologiska språnget. Detta betyder att för varje människa som lever år 2008 kommer det att finnas miljontals andra som tror sig om att leva år 2008, men som i själva verket bor inuti en datorsimulering exekverad år 2250 eller så. Det troligaste är alltså att vi lever i en sådan simulering, och den historiker som kör programmet kvalificerar sig för titeln ”Gud”, åtminstone i så måtto att det var han³ som skapade oss och att han när som helst kan avbryta simuleringen och göra vilka ändringar han vill (mirakler). Om vi därtill godtar att han kom till stånd genom darwinsk evolution så står det klart att han hör till det slag av gudar om vilka Dawkins' argument inget har att säga.

Bostroms argument för att vi lever i en datorsimulering bygger på en rad obevisade antaganden, inklusive den så kallade datorteorin för mänskligt medvetande (se t.ex. Dennett 2005), så vi är på intet vis tvungna att godta hans slutsats. Icke desto mindre finner jag hans tankegång vara ett fräscht och spännande tillskott till den samling gudsbevis litteraturen erbjuder, och definitivt en större utmaning än det argument av Richard Swinburne jag skall behandla härnäst.

3. SWINBURNE

Den utlösande faktorn bakom att jag nu fattat pennan är den artikel av Richard Swinburne som nyligen översatts till svenska och under rubriken ”Argument för Guds existens” publicerats i *Filosofisk tidskrift* (2007). De tankegångar Swinburne där skisserar ger emellertid ett så ofullständigt intryck att jag sett mig nödsakad att också gå tillbaka till hans bok *The Existence of God* (2004), som han i *FT* hänvisar den läsare till, som önskar ta del av argumenten ”i utförligare och rigorös form”.

Swinburne avvisar med rätta Anselms ontologiska gudsbevis och

³Genom att skriva ”han” i stället för ”hon eller han” anpassar jag mig här till dominerande teistisk tradition.

liknande logiska spetsfundigheter till stöd för Guds existens, och förespråkar i stället ett empiriskt-induktivt tillvägagångssätt – en naturlig teologi. Mer specifikt är den metod han tillämpar bayesiansk. I sin enklaste form går bayesiansk slutledning till på följande vis. Vi har n konkurrerande hypoteser h_1, h_2, \dots, h_n om hur något är beskaffat, försedda med a priori-sannolikheter $p(h_1), p(h_2), \dots, p(h_n)$. Vi gör en observation e som (för varje i) givet h_i har betingad sannolikhet $p(e|h_i)$. I ljuset av e uppdaterar vi då a priori-fördelningen till en a posteriori-fördelning med hjälp av Bayes' formel

$$p(h_i|e) = p(h_i) p(e|h_i) / (p(h_1) p(e|h_1) + \dots + p(h_n) p(e|h_n))$$

och fortsätter på liknande vis då nya observationer görs.

Den bayesianska ansatsen fungerar ofta utmärkt som matematisk modell och beräkningsverktyg i väl avgränsade sammanhang. Att åstadkomma ett koherent bayesianskt ramverk för studiet av världen som helhet är däremot, som vi skall se, förenat med stora (och jag frestas skriva oöverstigliga) svårigheter. Swinburne tänker sig ett sådant ramverk, där h_1, h_2, \dots är de olika tänkbara teorierna för vad som ligger till grund för universum. Det finns givetvis ett oändligt antal tänkbara sådana teorier, och vi behöver någon regel för hur vi skall tilldela dem a priori-sannolikheter. Data underdeterminerar som bekant alltid teorier, något som brukar hanteras med Ockhams rakkniv i en eller annan form: enkla teorier ges företräde framför mer komplicerade. Detta tar Swinburne fasta på då han postulerar att ju enklare en hypotes h_i är, desto större a priori-sannolikhet skall den ha. På så vis blir hans a priori-fördelning att slags formalisering av en (genom historien utomordentligt framgångsrik) vetenskaplig tumregel. Detta ursprung till a priori-fördelningen glömmar han emellertid snabbt, för att i stället behandla den som om den hade en metafysisk realitet.

Givetvis erbjuder inte Swinburne någon konkret specifikation av mängden $\{h_1, h_2, \dots\}$ av tänkbara teorier; att så göra utan att förbise någon förefaller (om det överhuvudtaget är möjligt utan att landa i någon russellsk paradox) vara ett övermänskligt projekt. Men även med $\{h_1, h_2, \dots\}$ given återstår att tilldela teorierna sannolikheter i enlighet med någon precisering av Swinburnes enkelhetskriterium – en uppgift vars genomförbarhet är långt ifrån självklar. Av idag kända matematiska verktyg är måhända Kolmogorovkomplexitet det som ligger närmast till hands, men då det skall komma till praktisk användning i ett sammanhang som detta tillstöter svåra komplikationer härrörandes från det faktum att Kolmogorovkomplexitet hör till den exotiska skara funktioner som visserligen är matematiskt väldefinierade men som visats vara icke beräkningsbara i datalogisk mening; se t.ex. Li och Vitányi (1997).

Kontentan härav är att den som vill använda sig av Swinburnes grandiosa bayesianska ansats i praktiken inte kan precisera mängden $\{h_1, h_2, \dots\}$ och tillhörande a priori-fördelning en gång för alla, utan i stället tvingas att successivt improvisera fram relevanta delar av dessa. Den tvärsäkra tillit Swinburne sätter till sin metod, t.ex. i följande citat ur (2004), s. 69, blir därmed direkt omdömeslös:

Tanken att hypoteser måste lyckas [...] med att prediktera för att de skall anses troliggjorda i ljuset av evidens finner inget stöd i Bayes' sats. Vad satsen anbelangar är det fullkomligt egalt huruvida evidensen e observerats före eller efter formuleringen av hypotesen h .

Detta påpekande av Swinburne är formellt sett riktigt, men förutsätter att det bara finns ett enda möjligt val av $\{h_1, h_2, \dots\}$ och tillhörande a priori-fördelning. I praktiken är emellertid det av Swinburne förkastade predikteringskravet oundgängligt som vaccin mot vad jag skulle vilja kalla *bridgespelarens lapsus*, som vi längre fram skall se Swinburne göra sig skyldig till. En bridgespelare får handen

♠ D 7 ♥ E Kn 10 5 4 ♦ Kn 6 4 ♣ D 10 2

och drabbas plötsligt av misstro mot hypotesen h_1 att den kommer från en välblandad kortlek där varje hand är lika sannolik som varje annan. Han räknar ut att sannolikheten $p(e|h_1)$ för att under h_1 få den erhållna handen e är så liten som 1 på 635 miljarder, medan motsvarande sannolikhet under den alternativa hypotes h_2 han just formulerat – nämligen att någon riggat kortleken så att han skall få just handen e – är $p(e|h_2) = 1$. Stärkt av den enorma kontrasten mellan dessa båda betingade sannolikheter finner han att h_2 antagligen är sann, ty även om vi tilldelar h_1 merparten av a priori-sannolikheten – låt oss säga $p(h_1) = 0,999$ och $p(h_2) = 0,001$ – så ger en direkt tillämpning av Bayes' sats att en fullkomligt överväldigande andel av a posteriori-sannolikheten hamnar på h_2 :

$$p(h_2|e) \approx 0,999999998.$$

Poängen här är givetvis att bridgespelaren kikade på sin evidens e och lät denna påverka valet av alternativ hypotes h_2 och därmed av a priori-fördelning, och hans sannolikhetsresonemang är därför så gott som värdelöst. Det är bara om han i stället formulerat h_2 innan han kikade på korten som vi har anledning att fästa avseende vid hans slutledning.

Uttrustade med tankefiguren om bridgespelarens lapsus, låt oss nu titta lite närmare på Swinburnes resonemang. Han har en favorithypotes h , vilken säger att universum är skapat av Gud, som, enligt vad vi kan läsa i Swinburne (2007), s. 32, i sin tur

definitions­mässigt [är] en allsmäktig (dvs. oändligt kraftfull), allvetande (dvs. oändligt kunnig) och fullkomligt fri person; han är en person med oändlig kraft, kunskap och frihet; en person vars kraft, kunskap och frihet inte har några andra gränser än logikens.

(I Swinburne (2004) beskrivs Gud också som oändligt god, vilket dock Swinburne tycks mena är en konsekvens av de tre citerade definierande egenskaperna snarare än ett ytterligare antagande.) Swinburne fram­håller hypotesens enkelhet,⁴ och betonar särskilt att postulerandet av de oändliga kvantiteterna är att betrakta som betydligt enklare antaganden än om t.ex. några stora men ändliga kvantiteter hade specificerats. Just detta påstående är, för den som har någorlunda erfarenhet av matematisk modellering, lätt att acceptera, så låt oss – åtminstone tills vidare – godta påståendet att Swinburnes gudshypotes är enkel, och därmed att den i hans bayesianska upplägg erhåller någorlunda hög a priori-sannolikhet. För att fullborda sin argumentation behöver Swinburne gå vidare med ytterligare två saker, nämligen (i) att hans gudshypotes h gör den värld vi ser omkring oss – evidensen e – någorlunda sannolik, och (ii) att om h inte gäller, så är evidensen e avsevärt mindre sannolik.

Låt oss börja med (i). Här menar Swinburne att det följer ur hans gudsdefinition att Gud vill göra världen så vacker som möjligt, och att det därför bara är att vänta att han (Gud) skall skapa de galaxer, stjärnor och planeter som vandrar i sina eleganta elliptiska banor, och den praktfulla skönhet som djur och natur erbjuder ögat, samt inte minst oss människor. Ett kapitel i Swinburne (2004) med rubriken ”Argument med stöd i försynen” formar sig närmast till en lång predikan, där Swinburne går igenom allehanda inslag i människans livsvillkor – vilda djur, vår sexualdrift och vår kärlek, vår förmåga att systematiskt undersöka naturen, åldrandet, döden, Gulagarkipelagen, vår benägenhet att uppleva moraliska dilemman, etc. etc. – och finner alltsammans vara precis sådant som är att vänta om hans gudshypotes h är sann.

Här gör sig Swinburne skyldig till ett klockrent fall av bridgespelarens lapsus. Likt bridgespelaren som tittar i sina kort och därpå formulerar en konspirationsteori som perfekt förklarar varför han fick just de korten, så ser sig Swinburne omkring i världen, och fyller de vaga orden i definitionen av Gud som ”en person med oändlig kraft, kunskap och frihet” med betydelser som förklarar just de fenomen han råkar se. När han t.ex. talar om att Gud vill göra världen så vacker som möjligt, så ger han ordet ”vacker” en antropocentrisk laddning: Swinburne tillskriver helt enkelt

⁴Notera kontrasten mellan Swinburnes tes om Guds enkelhet och den ovan refererade intelligent design-ståndpunkten om vår skapares komplexitet.

Gud sin egen uppfattning av vad som är, respektive inte är, vackert – en uppfattning som formats först av biologisk evolution (vår preferens för vissa typer av öppna landskap brukar t.ex. härledas till våra förfäders tid på savannen) och därefter av kulturell utveckling.

För att göra sitt argument så rigoröst, som han berömmar sig av, behöver Swinburne modifiera det på endera av två sätt. Antingen kan han utveckla sin gudshypotes h så att den explicit riktar in sig på just den mänskliga smak han själv säger sig ha beträffande vad som är gott, vackert och önskvärt – med förödande följder för hypotesens grad av enkelhet och därmed dess a priori-sannolikhet i den bayesianska analysen. Eller också kan han medge att han inte har en aning om vad en Gud, med ett mer objektivt eller universellt och av människan oberoende skönhetsideal, skulle vilja skapa för slags underbar värld – med likaledes förödande följder för hur sannolik den evidens e vi har framför våra ögon kan anses vara givet gudshypotesen h .

Vidare till punkt (ii) rörande vad som är att vänta om Gud inte finns. Lika släpphänt som Swinburne är med att tilldela evidensen e stor sannolikhet under gudshypotesen h , lika sträng är han under hypotesens negation $\neg h$. Här stödjer han sig på det på sistone ofta uppmärksammade problemet med hur fysikens fundamentala naturkonstanter tycks vara finjusterade för att tillåta mänskligt liv. Att skjuta in sig på varför just *mänskligt* liv visat sig möjligt är naturligtvis åter misstänkt likt bridgespelarens lapsus. Kosmologer brukar därför vidga frågeställningen till den om varför naturkonstanterna är sådana att de tillåter *kolbaserat* liv, även om detta inte helt och hållet avvärrer anklagelsen om bridgespelarens lapsus, ty vi vet väldigt lite om vilka alternativa kemiska och andra grunder liv skulle kunna ha i vårt universum, och än mindre om vilka som skulle kunna förekomma i alternativa universa med andra naturkonstanter.

När Swinburne diskuterar naturkonstanternas värden frångår han plötsligt och utan motivering sin tidigare princip om sambandet mellan enkelhet och a priori-sannolikhet, och insisterar i stället på att naturkonstanterna skall vara likformigt fördelade på sina respektive intervall av möjliga värden. Det är välkänt inom bayesiansk statistik att sådana försök till så kallad "ickeinformativ prior" är starkt problematiska, som en följd av att klassen av likformiga fördelningar inte är invariant under icke-linjära transformationer. Swinburne nämner problemet, men att han inte alls begriper dess omfattning framgår när han skall exemplifiera finjusteringsproblematiken med gravitationskonstanten G – vilken ironiskt nog är den av de fundamentala naturkonstanterna som inte förefaller kräva finjustering (se t.ex. Rees 2003). När han på s. 175 i Swinburne (2004) hävdar att G måste ligga mellan 0 och $3000\hat{G}$ där \hat{G} är vårt idag

observerade värde på G ,⁵ och att detta intervall utgör en försvinnande liten del av det fullständiga intervallet av möjliga G -värden, så vill jag uppmana honom att som en liten övning formulera om påståendet i termer av G^{-1} (som är en precis lika naturlig och fundamental storhet som G), för att på så vis konstatera att slutsatsen blir den diametralt motsatta.

Ännu ett exempel på inkonsekvenser i Swinburnes resonemang finner vi i hans avfärdande av den så kallade multiversumteorin, enligt vilken det universum vi kan se, och som härrör från ”vår” Big Bang, samexisterar med en oändlig uppsättning liknande universa, vart och ett med sina egna värden på naturkonstanterna; se t.ex. Tegmark (1998) eller Danielsson (2008). Poängen med multiversumteorin i samband med finjusteringsproblemet är att det i ett multiversum inte är märkvärdigare att vi finner oss leva i ett universum med för kolbaserat liv väl lämpade naturkonstanter, än att vi finner oss bo på jorden och inte på den karga månen eller i tomrummet halvvägs mellan Uranus och Neptunus. Swinburne avfärdar teorin om en oändlig uppsättning universa som extravagant komplex, och tycks då ha glömt sin ovan refererade utgångspunkt om de oändliga kvantiteternas enkelhet.

Det hittills sagda räcker flera gånger om för att konstatera att Swinburnes argument för Guds sannolika existens läcker som ett såll. Jag vill dock tillägga att jag här blott demonstrerat toppen av ett jättelikt isberg av pretentiöst formulerade tankevrpor, motsägelser och logiska felslut i *The Existence of God*. På s. 94 får vi en lite närmare precisering av vad som i den ovan citerade gudsdefinitionen menas med att Gud är oändligt fri, nämligen att ”ingenting på minsta vis kan utöva kausalt inflytande på vilka val han gör”, vilket dock inte hindrar Swinburne från att blott några få rader senare hävda förekomsten av bönhörelse. Efter att ha ordat sida upp och sida ner om Guds allsmäktighet hävdar Swinburne på s. 110 att ”Gud är oförmögen till onda handlingar”, en motsägelse som blott är en uppvärmning inför hans långrandiga och invecklade behandling av teodicéproblemet. Så håller det på, kapitel efter kapitel. Att Swinburne med detta slags filosoferande trots allt lyckats skaffa sig en stark akademisk position med en professur i Oxford har gissningsvis att göra med en markant obalans mellan tillgång och efterfrågan på hållbara argument för Guds existens.

⁵Här tolkar jag Swinburne generöst: vad han ordagrant skriver är att ” G måste ligga mellan 0 och $3000G$ ”, vilket ju blott är en tautologi.

LITTERATUR

- Bostrom, N. 2003. Are you living in a computer simulation?, *Philosophical Quarterly* 3, s. 243–355.
- Danielsson, U. 2008. *Den bästa av världar – skapelse, slump, apokalyps, död*. Stockholm: Bonniers.
- Dawkins, R. 2006. *The God Delusion*. London: Bantam Press.
- Dembski, W. A. 1998. *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities*. Cambridge University Press.
- Dembski, W.A. 2002. *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*. Lanham, MA: Roman & Littlefield.
- Dennett, D.C. 2005. *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Häggsström, O. 2006. Matematiken som antidarwinistiskt tillhygge, *NORMAT – Nordisk Matematisk Tidskrift* 54, s. 75–90.
- Häggsström, O. 2007. Intelligent design and the NFL theorems, *Biology and Philosophy* 22, s. 217–230.
- Häggsström, O. 2008. *Riktig vetenskap och dåliga imitationer*, skall publiceras på Fri Tanke, Stockholm.
- Li, M. och P. Vitányi. 1997. *An Introduction to Kolmogorov Complexity and its Applications*. Berlin: Springer.
- Olofsson, P. 2008. Intelligent design and mathematical statistics: a troubled alliance, skall publiceras i *Biology and Philosophy*.
- Rees, M.J. 2003. Numerical coincidences and 'tuning' in cosmology, *Astrophysics and Space Sciences* 285, s. 375–388.
- Swinburne, R. 2004. *The Existence of God* (andra uppl.). Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. 2007. Argument för Guds existens, *Filosofisk tidskrift* 28, nr 4, s. 26–40.
- Tegmark, M. 1998. Is "the theory of everything" merely the ultimate ensemble theory?, *Annals of Physics* 270, s. 1–51.

Vad är det att tala ärligt? Det vanligaste svaret bland filosofer är att en talhandling är ärlig om och endast om talaren har det mentala tillstånd som talhandlingen uttrycker. Ridge (2006) visar klart och tydligt att något är fel med denna uppfattning och argumenterar i stället för åsikten att en talhandling är ärlig om och endast om talaren tror att han har det mentala tillståndet som han tror att talhandlingen uttrycker. Detta är en bättre analys, men även om Ridges villkor är nödvändiga, så är de inte tillräckliga. I föreliggande uppsats försöker jag visa varför detta är fallet och erbjuder ett sätt att förbättra analysen: en talhandling är ärlig om och endast om talaren tror att hon har det tillstånd som hon tror att talhandlingen uttrycker och önskar att den som talhandlingen är riktad till kommer att tro att hon har ett mentalt tillstånd som hon tror hon har.

Vi är, både på gott och ont, inte genomskinliga. Mina trosföreställningar, önskningsar, känslor och andra mentala tillstånd är inte tillgängliga för offentlig granskning, utan fördolda i mitt inre. Detta öppnar upp dörren för att avsiktligt vilseleda andra. Även om jag hatar blodpudding så kan jag säga "Blodpudding, mums" i syfte att få dig att tro att jag gillar blodpudding. Om detta är fallet tycks det intuitivt rimligt att säga min talhandling är oärlig. Å andra sidan, om jag hade uttryckt ett mentalt tillstånd som jag faktiskt har tycks det rimligt att säga att min talhandling är ärlig. Detta är en uppfattning som finns representerad bland många filosofer.¹

S: En talhandling är ärlig om och endast om den uttrycker ett mentalt tillstånd som talaren har.

Trots att S intuitivt har stor rimlighet så har Ridge visat att S är felaktig.²

¹Några exempel är Hare (1952) s. 13, 19–20, 168–199; Searle (1969) s. 60, 64–68; och Wright (1992) s. 14; Davis (2003) s. 25. Se Eriksson (2006) s. 76 för fler referenser.

²Joyce (2002) argumenterade också, men inte lika övertygande, för att S är felaktig. Det är dock värt att nämna att Joyces uppsats fungerade som något av en ögonöppnare.

Innan vi tittar på Ridges argument måste vi först säga några ord om vad det är att uttrycka mentala tillstånd eftersom uttrycksrelationen är av central betydelse i detta sammanhang.

Ridge (2006) hävdar att talhandlingar konventionellt uttrycker mentala tillstånd. Att säga "Tack", till exempel, är ett sätt att uttrycka tacksamhet i kraft av vad vi kan kalla uttryckskonventioner. Att säga "Förlåt" eller "Det regnar" uttrycker på samma sätt ånger respektive trosföreställningen att det regnar. Jag tror att detta stämmer i stort – i alla fall så länge vi inte har några skäl att tro att talaren inte talar bokstavligt. Vardagligt tal är dock fullt med icke-bokstavliga sätt att tala såsom metaforer och ironi. Låt mig därför peka på möjligheten att uttrycka mentala tillstånd på ett mer indirekt sätt. Även om "Tack" konventionellt uttrycker tacksamhet så kan vi använda "Tack" till att uttrycka raka motsatsen. Antag, till exempel, att jag i förtroende berättar för dig att jag har vissa känslor för en viss person. Antag vidare att du inte kan hålla tyst, utan tjallar. När du berättar vad du gjort blir jag arg och säger "Tack". Även om "Tack" konventionellt uttrycker tacksamhet så är det inte det mentala tillstånd jag vill att du ska tro att jag har, utan raka motsatsen. Eftersom du sannolikt förstår att jag inte är tacksam så litar jag på att du måste tro att jag avser få dig att tro att mina ord ger uttryck för ett annat mentalt tillstånd. Med andra ord, vi kan indirekt eller konversationellt uttrycka mentala tillstånd.³ För föreliggande uppsats syften kommer jag dock anta att de talhandlingar som utförs är direkta talhandlingar och att sådana talhandlingar konventionellt uttrycker mentala tillstånd.

Vad är det då för överväganden som talar mot S? På samma sätt som vi inte är genomskinliga för varandra så är inte introspektion ofelbar. Vi är inte direkt medvetna om alla våra mentala tillstånd. Å ena sidan kan det hända att vi tror att vi har ett mentalt tillstånd, vilket vi faktiskt inte har. Å andra sidan kan det hända att vi har ett mentalt tillstånd, utan att känna till detta. Detta innebär problem för S på följande sätt. Antag att Sara tror att hon inte gillar blodpudding, men att hon faktiskt gör det och säger "Blodpudding, mums" i syfte att få Ebba att tro att hon gillar blodpudding. Om detta är fallet uttrycker hon ett tillstånd hon inte tror att hon har, men eftersom Sara faktiskt har det mentala tillstånd som hennes talhandling uttrycker så kommer hennes talhandling vara ärlig enligt S, men detta verkar helt orimligt. Hon utför avsiktligt en talhandling som uttrycker ett mentalt tillstånd som hon inte tror att hon har i syfte att få Ebba att tro att hon gillar blodpudding. Detta är rimligtvis inte vad det är att tala ärligt, utan verkar snarare vara ett paradigmiskt exempel på

³Se Eriksson (2006) kapitel 3 för en mer detaljerad diskussion av uttrycksrelationen.

vad det är att tala öarligt. Det verkar därför knappast tillräckligt att man har det mentala tillstånd som ens talhandling uttrycker för att talhandlingen ska vara ärlig.

Antag nu i stället att vi har att göra med en person, Eva, som felaktigt tror att hon gillar blodpudding och därför säger "Blodpudding, mums". Talhandlingen uttrycker ett mentalt tillstånd som Eva tror att hon har, men faktiskt inte har. Enligt S är Evas talhandling därför inte ärlig. I jämförelse med fallet i förra stycket så uttrycker talhandlingen dock ett mentalt tillstånd som hon tror att hon har. Låt oss dessutom anta att vad Eva vill med sin talhandling är att få den som talhandlingen är riktad till att tro att hon gillar blodpudding. Om detta är fallet tycks det rimligt att säga att hennes talhandling är ärlig snarare än öarlig. Hon avser inte att vilseleda någon. Hon har bara dålig självinsikt. Hon försöker, med andra ord, att framställa sig själv som hon tror att hon är och i detta avseende verkar det rimligt att säga att hon gör sitt bästa för att tala ärligt. Mer kan vi knappast begära av någon för att han eller hon ska sägas tala ärligt. Det verkar därför inte heller nödvändigt att man har det mentala tillstånd som ens talhandling uttrycker för att talhandlingen ska vara ärlig.

Det är överväganden av detta slag som får Ridge att modifiera S. Vad som verkar relevant är inte huruvida talaren har det mentala tillstånd som talhandlingen uttrycker, utan snarare huruvida talaren tror att hon är i det mentala tillstånd talhandlingen uttrycker.⁴ Det verkar dock möjligt att missta sig även om vad en talhandling konventionellt uttrycker. Detta leder Ridge till att göra ytterligare en modifiering av S.

Givet att talhandlingar konventionellt uttrycker mentala tillstånd verkar det rimligt att tro att vi kan missta oss om vad för slags mentalt tillstånd en viss talhandling konventionellt uttrycker. Antag, till exempel, att Elvis tror att "Förlåt" inte uttrycker ånger utan skam – vilket trots allt ofta är känslor som åtföljs – dock ej alltid. När Elvis insåg att han förolämpat Pricilla kände han ingen ånger, men skam. Han ansåg därför att det var på plats att säga "Förlåt". I detta fall tror inte Elvis att han har det mentala tillstånd som faktiskt uttrycks av hans talhandling, men han tror att han har det mentala tillstånd som han tror att hans talhandling uttrycker. Ridge anser att detta är tillräckligt för att en talhandling ska vara ärlig. Huruvida en talhandling är ärlig beror alltså inte på om talaren tror att han har det tillstånd som talhandlingen faktiskt uttrycker. Vad som är relevant är huruvida man tror att man har det mentala tillstånd man tror att talhandlingen uttrycker. Detta leder Ridge till att föreslå följande analys.

⁴En sådan analys verkar ha försvarats av Mellor. "Att ärligt hävda något är att säga vad instämmer med, dvs. vad man tror man tror, inte bara vad man tror" (Mellor, 1977, s. 97, min övers.).

R: En talhandling är ärlig om och endast om talaren tror att han har det mentala tillstånd som han tror att talhandlingen uttrycker.

Jag håller med om att dessa överväganden visar att något är felaktigt med S. Jag anser dessutom att R är en klar förbättring, men jag tror inte att villkoren i R är tillräckliga, vilket jag hoppas visa med hjälp av några exempel. Börja med att följande exempel lånat från Morans briljanta diskussion av ärlighet.

En lärare förhör en student och ber honom att beskriva de huvudsakliga orsakerna till det Amerikanska inbördeskriget. Studenten redogör pliktskyldigt för orsakerna såsom de framställdes på föreläsningarna, vilket, låt oss anta, tonade ner betydelsen av slaveriet som orsak till konflikten. (Moran 2005, s. 330, min översättning)

När studenten pliktskyldigt redogör för orsakerna till det Amerikanska inbördeskriget som de presenterades i föreläsningarna hävdar han bland annat "Orsaken till inbördeskriget var inte slaveriet" vilket konventionellt uttrycker trosföreställningen att orsaken till inbördeskriget inte var slaveriet. Antag nu att studenten inte övertygades av lärarens föreläsningar och argument. Han tror, med andra ord, att slaveriet var en viktig orsak till inbördeskriget. Gör detta studentens talhandling oärlig? Jag tror svaret är nej. Låt oss dock titta på ytterligare ett exempel innan jag förklarar varför. Filosofer har för vana att försvara uppfattningar de inte stödjer och spelar ofta rollen som djävulens advokat. I en diskussion kan jag exempelvis hävda "Djur är själlösa automater" (vilket jag tror uttrycker ett mentalt tillstånd jag inte tror att jag har) i syfte att försöka se vad du har för argument emot en sådan uppfattning. Det verkar dock mycket underligt att anklaga mig för att tala oärligt i en sådan situation (givet att vi vet att jag tagit på mig rollen som djävulens advokat), men varför? Moran svarar som följer:

I en sådan situation kan jag inte se att det skulle vara studentens syfte att vilseleda läraren om sina trosföreställningar om saken ifråga [...]. I situationer likt denna behöver talarens trosföreställningar inte vara något som vi bryr oss om överhuvudtaget. Det är möjligt att läraren enbart är intresserad av huruvida studenten har förstått föreläsningarna och kan prata kring dem (Moran 2005, s. 330, min översättning).

Jag tror detta är helt rätt. Skälet till varför vi anser att studentens eller djävulens advokat inte talar oärligt är att de inte avser att vilseleda någon, dvs. de försöker inte få någon att tro att de har ett mentalt tillstånd de inte tror att de inte har. Detta är inte deras avsikt med sina respektive talhandlingar. Man kan nu tro att det är en väsentlig asymmetri mellan

ärliga och oärliga talhandlingar på denna punkt och att ”ärliga hävdanden inte nödvändigtvis syftar till att informera åhöraren; men oärliga hävdanden har dock syftet att vilseleda åhöraren” (Williams 2003, s. 74, min översättning). Jag kommer att argumentera för att detta inte stämmer, utan att det är en signifikant symmetri mellan ärliga och oärliga talhandlingar. På samma sätt som en talhandling inte räknas som oärlig såtillvida talaren inte avser att vilseleda så bör en talhandling inte räknas som ärlig såtillvida talaren inte avser att informera den som talhandlingens är riktad till om sina mentala tillstånd. Börja med att beakta följande variation på Morans exempel.

Antag att en annan student, kalla honom Kalle, blev övertygad av föreläsningarna. Då Kalle förhörs kommer han, precis som den andra studenten, bland annat hävda ”Orsaken till inbördeskriget var inte slaveriet”. Till skillnad från den andra studenten så tror dock Kalle att hans yttrande uttrycker en trosföreställning som han tror att han har. Talar han ärligt? När man funderar på det, så är jag böjd att säga nej. För det första så är poängen med samtalet (eller läxförhöret om du så föredrar) att visa att han har förstått föreläsningarna och kan samtala kring dem. Eftersom detta är fallet tycks det rimligt att anta att målet att informera läraren om sina mentala tillstånd är satt åt sidan. En följd av detta verkar vara att talarens trosföreställningar inte är av någon som helst vikt. Faktum är att det verkar rimligt att tro att talhandlingar i sådana situationer varken är ärliga eller oärliga även om talaren avser att informera eller vilseleda den som talhandlingen är riktad till – att fråga huruvida en talhandling är ärlig eller oärlig i sådana situationer verkar helt enkelt väldigt märkligt. För argumentets skull behöver vi dock bara anta att talaren inte har någon avsikt att kommunicera sina faktiska trosföreställningar. Låt oss därför anta att detta är fallet. Kalle avser alltså inte att informera läraren om *sina* uppfattningar. Om en talare saknar denna avsikt så verkar det inte vara fallet att talhandlingen är ärlig trots att han eller hon tror att hon har det mentala tillstånd hon eller han tror att talhandlingen uttrycker. Det råkar bara vara så att de trosföreställningar som Kalle ger uttryck för överensstämmer med trosföreställningarna som han har, men detta är i sammanhanget helt irrelevant.

Ett annat sätt att visa på det rimliga i denna uppfattning är att beakta ett kontrafaktiskt test. Anta att läraren gav en helt annan förklaring till Amerikanska inbördeskriget som inbegriper exempelvis rymdvarer. Om Kalle talar ärligt förväntar vi oss sannolikt att detta inte ska förändra vad han skulle ha sagt eftersom vad han personligen tror inte förändrats, men eftersom vi antagit att Kalle inte avser att informera läraren om sina mentala tillstånd verkar det mer rimligt att han pliktskyldigt kommer att redogöra för orsakerna såsom de presenterades i föreläsningarna. Kalle

kommer alltså att säga att rymdvarelser var en stor del av orsaken till Amerikanska inbördeskriget. Detta gör inte Kalles talhandling oärlig, men jag tror att det påvisar vikten av talarens avsikt att informera den som talhandlingen är riktad till om sina mentala tillstånd för att talhandlingen ifråga ska kunna kallas ärlig. Utan en sådan avsikt är talhandlingen snarare varken ärlig eller oärlig och tillhör kategorin icke-ärliga talhandlingar.⁵

Vi pratar dessutom en massa strunt, men, som Frankfurt riktigt påpekar, ”syftet med sådana samtal är inte att kommunicera trosföreställningar”. Eftersom detta är fallet är ”det vanliga antagandet om kopplingen mellan vad folk säger och vad de tror upphävt” (Frankfurt 2003, p. 36 min översättning). När vi pratar strunt verkar det meningslöst att fråga huruvida någon av deltagarna är ärlig eller oärlig. Förklaringen är rimligtvis att vi i sådana situationer inte avser att informera någon om våra mentala tillstånd. Detta är analogt med föregående exempel. Även om Kalle inte pratar strunt så påminner vad han säger i vissa avseenden om struntprat eftersom syftet att informera den som talhandlingen är riktad till om sina mentala tillstånd är upphävt. Det är därför det verkar rimligt att säga att hans talhandling varken är ärlig eller oärlig, vilket understryker vikten av talarens avsikt med sin talhandling.

Det verkar dessutom finnas exempel där villkoren i R är uppfyllda, men där den utförda talhandlingen intuitivt är oärlig snarare än ärlig eller icke-ärlig. Här är ett exempel. När Lisa pratar med Kalle ger hon vanligtvis inte uttryck för mentala tillstånd som hon tror hon har. När hon säger ”Blodpudding, mums” så betyder det oftast att hon inte gillar det. Allt för att vilseleda den hon talar med om sina gillanden och ogillanden. Alla vet att hon betar sig på detta sätt. Kalle tror därför att när Lisa säger ”Blodpudding, mums” så gillar hon det inte. Kalle kan därför läsa av Lisas gillanden och ogillanden korrekt. Lisa har dock nyligen lagt om strategi. I stället för att försöka vilseleda Kalle på sitt vanliga sätt så har Lisa bestämt sig för att säga ”mums” när hon gillar något, men Lisas syfte är fortfarande att på detta sätt få Kalle att tro att Lisa gillar någon som hon inte gillar eftersom hon litar på att Kalle ska tro att hon följer samma gamla invanda strategi. Med andra ord, Lisa försöker avsiktligt att vilseleda Kalle. Om detta är fallet så verkar det rimligt att säga att talhandlingen är oärlig trots att Lisa tror att hennes talhandling uttrycker ett mentalt tillstånd som hon tror att hon har.

⁵Andra talhandlingar tillhör denna kategori då (talaren inte tror att) de inte uttrycker något mentalt tillstånd. Det kan exempelvis verka rimligt att tro att ”Hello” är ett sådant exempel. Det är dock värt att nämna att det finns filosofer som tror att alla talhandlingar uttrycker mentala tillstånd. Davis (2003), till exempel, hävdar att ”Hello” uttrycker ”friendly regard.”

Skälet är att hon avsiktligt försöker vilseleda Kalle, dvs. hon önskar att Kalle kommer att tro att hon har ett mentalt tillstånd som hon inte själv tror hon har.

Jag tror att de exempel vi ovan tittat på visar att det är en signifikant symmetri mellan ärliga och oärliga talhandlingar snarare än en asymmetrisk symmetri som exempelvis Williams menar. På samma sätt som en talhandling måste syfta till att vilseleda någon om exempelvis vad man tror eller känner för att vara oärlig så måste en talhandling syfta till att korrekt informera någon om de mentala tillstånd man tror sig ha för att talhandlingen ska kunna klassificeras som ärlig. Om denna avsikt saknas är talarens faktiska mentala tillstånd inte relevanta i sammanhanget, varför talhandlingen inte rimligtvis kan sägas vara ärlig eller oärlig. Hur ska vi då förstå vad det är att tala ärligt? Här är mitt förslag:

E: En talhandling är ärlig om och endast om talaren tror att hon har det mentala tillstånd som hon tror att hennes talhandling uttrycker. Talaren önskar att den som talhandlingen är riktad till kommer att tro att talaren befinner sig i ett mentalt tillstånd som talaren tror att hon befinner sig i (i kraft av talhandlingen).

Detta är en väldigt liten förändring av Ridges förslag, men oerhört viktigt för en korrekt förståelse av vad det är att tala ärligt. Utan hänvisning till talarens avsikt, vilket fångas i den modifierade analysen E men inte av R, är det helt enkelt omöjligt att avgöra huruvida talhandlingen är ärlig eller inte. Jag har ännu inte hittat något exempel som talar mot E, men jag är övertygad om att det sista ordet inte är sagt och att analysen av ärliga talhandlingar kan visa sig vara än mer komplex.

LITTERATUR

- Davis, W. 2003. *Meaning, Expression and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eriksson, J. 2006. *Moved by Morality: An Essay on the Practicality of Moral Thought and Talk*. Uppsala: Uppsala University Press.
- Frankfurt, H. 2003. *On Bullshit*. Princeton: Princeton University Press.
- Hare, R. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Joyce, R. 2002. "Expressivism and Motivational Internalism", *Analysis* 62, s. 336–344.
- Mellor, D. H. 1978. "Conscious Belief", *Proceedings of the Aristotelian Society*, s. 87–101.
- Moran, R. 2005. "Problems with Sincerity", *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, s. 325–345.
- Ridge, M. 2006. "Sincerity and Expressivism". *Philosophical Studies* 131, s. 487–510.

Searle, J. 1969. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B. 2002. *Truth and Truthfulness*. Princeton: Princeton University Press.

Wright, C. 1992. *Truth and Objectivity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

John Perrys invändning mot konsekvensargumentet

Är handlingsfrihet förenlig med determinism? Peter van Inwagens konsekvensargument ska visa att om determinismen är sann så kunde vi inte någonsin ha handlat annorlunda än vad vi faktiskt gjorde. Argumentet har påverkat många filosofer men det råder fortfarande oenighet om huruvida det är hållbart eller inte. John Perry (2004) är en av dem som försöker vederlägga argumentet; jag tänker undersöka om han lyckas.

1. VAN INWAGENS KONSEKVENSAARGUMENT

I boken *An Essay on Free Will* (1983) presenterar Peter van Inwagen tre olika versioner av konsekvensargumentet. Den version som Perry diskuterar handlar om en domare 'J' som vid en viss tidpunkt 'T' bara behövde lyfta sin hand för att förhindra avrättningen av en brottsling. J lyfte inte handen och följaktligen blev brottslingen avrättad. Vid T var J varken fastbunden eller förlamad och han kom fram till sitt beslut att inte lyfta handen efter att ha tänkt efter i lugn och ro. När J fattade sitt beslut var han fri från psykiska störningar och han var inte heller påverkad av droger eller under hypnos. Konsekvensargumentet ska visa att det trots dessa förutsättningar gäller att om determinismen är sann, så kunde J inte ha lyft sin hand vid T.

Van Inwagen använder 'T₀' för att beteckna en tidpunkt innan J var född. 'P₀' betecknar ett påstående som uttrycker hela den fysiska världens tillstånd vid T₀, 'P' står för ett påstående som beskriver världens tillstånd vid T och 'L' betecknar det påstående som uttrycker konjunktionen av alla naturlagar. Själva argumentet består av följande sju satser varav den sista är slutsatsen.

- (1) Om determinismen är sann, så följer P logiskt från konjunktionen av P₀ och L
- (2) Det är inte möjligt att J har lyft sin hand vid T och att P är sant
- (3) Om (2) är sann, så gäller att om J kunde ha lyft sin hand vid T, så kunde J ha falsifierat P

- (4) Om J kunde ha falsifierat P, och om P följer logiskt från konjunktionen av P_0 och L, så kunde J ha falsifierat konjunktionen av P_0 och L
- (5) Om J kunde ha falsifierat konjunktionen av P_0 och L, så kunde J ha falsifierat L
- (6) J kunde inte ha falsifierat L
- (7) Alltså, om determinismen är sann, så kunde J inte ha lyft sin hand vid T

Detta argument är satslogiskt giltigt och van Inwagen menar att om historien om J är sann, så är också premisserna sanna (1983, s. 68–71). Det är lätt att inse att det går att föra ett analogt resonemang för vilken person och vilken handling som helst. Om argumentets premisser är sanna är det därför också sant att om det råder determinism, så kunde inte någon person någonsin ha handlat annorlunda än vad hon eller han faktiskt gjorde.

De som accepterar konsekvensargumentets slutsats och anser att handlingsfrihet och determinism är oförenliga brukar kallas inkompatibilister. Den motsatta ståndpunkten benämns kompatibilism. Eftersom konsekvensargumentet är giltigt och kompatibilister förnekar slutsatsen måste de invända mot någon av premisserna. Uttrycket ”kunde ha falsifierat” förekommer i flera av argumentets premisser. Rimligheten hos premisserna beror därför delvis på vilken innebörd uttrycket ges. Kritiker av argumentet har hävdade att anledningen till att argumentet vid första påseendet tycks vara så starkt är att detta uttryck är flertydigt. Men för att argumentet ska vara giltigt måste uttrycket ges samma innebörd i varje premiss där det förekommer. En del kritiker menar att det inte finns någon innebörd enligt vilken samtliga premisser är rimliga. Till dessa hör John Perry.

En av de mest kända kritikerna av konsekvensargumentet är David Lewis.¹ Lewis invänder mot argumentet genom att förneka antingen premiss (5) eller premiss (6) beroende på hur uttrycket definieras. Perry riktar däremot sin kritik mot premiss (3) och (4), vilka accepteras av Lewis.

2. PERRYS INVÄNDNING MOT KONSEKVENSAARGUMENTET

Enligt Perry förefaller det vara en rimlig tanke att många påståenden görs sanna av händelser som inträffar vid en viss tidpunkt eller inom ett visst tidsintervall. Dessutom menar Perry att det kan verka intuitivt rimligt

¹Enligt van Inwagen är Lewis invändning den allvarligaste som riktats mot konsekvensargumentet. Jag har behandlat Lewis invändning och granskat van Inwagens svar på den i min magisteruppsats, *Konsekvensargumentet – Diskussionen mellan Peter van Inwagen och David Lewis*, framlagd 2007 vid Filosofiska institutionen, Stockholms universitet.

att anta att dessa påståenden är varken sanna eller falska fram till dess att de görs sanna eller falska av händelser. Men det skulle innebära att påståenden om framtiden än så länge saknar sanningsvärde, vilket strider mot den vanliga tvåvärdeslogiken. För att lösa detta skiljer Perry mellan två egenskaper som har att göra med sanning hos påståenden. Den ena är egenskapen att *vara* sann (eller falsk). Den andra är egenskapen att *göras* sann (eller falsk) och den är, till skillnad från den första, knuten till bestämda tidpunkter eller tidsintervall. Det faktum att ett påstående ännu inte har *gjorts* sant (eller falskt) innebär alltså inte att det inte *är* sant (eller falskt). Perry påpekar också att det tycks som att den här idén inte gäller alla typer av påståenden, eftersom det verkar finnas påståenden vilkas sanningsvärde inte fastställs genom att de görs sanna eller falska av händelser (s. 234–236). Det finns mycket att säga om de här idéerna kring påståenden och sanning. Men eftersom avsikten här är att granska Perrys kritik av van Inwagens argument får det räcka med denna korta redogörelse.

Perry invänder mot konsekvensargumentet genom att hävda att premiss (4) är falsk. Att (4) tycks vara sann beror enligt Perry på att uttrycket ”falsifierar ett påstående” är mångtydigt och det måste ges en innebörd enligt vilken premiss (3) är sann (s. 246). Perry ger två förslag på hur det kan förstås.

Enligt det första förslaget falsifierar man ett påstående om man gör något som *ändrar* påståendets sanningsvärde från att vara sant till att vara falskt. Premiss (2) säger att det inte är möjligt att J har lyft sin hand vid T och att P är sant. P står ju för ett påstående som beskriver den fysiska världens tillstånd vid T och eftersom J inte lyfte sin hand vid T inkluderar P påståendet *J lyfter inte sin hand vid T*. Premiss (2) är alltså sann. Med Perrys första förslag säger eftersatsen i premiss (3) att om J kunde ha lyft sin hand vid T så kunde J ha ändrat sanningsvärdet hos påståendet P från sant till falskt. Precis som Perry säger verkar detta vara omöjligt och det är fullkomligt klart att premiss (2) inte implicerar att om J kunde ha lyft sin hand vid T, så kunde J ha gjort något som innebär att ett påstående som fram till T har varit sant plötsligt ändrar sanningsvärde till falskt (s. 246). Med den här innebörden är således premiss (3) falsk.

Den andra innebörden av ”falsifierar ett påstående” som Perry anger är att man gör något som gör negationen av påståendet sann vid en tidpunkt då inget ännu har gjort påståendet sant eller falskt. Med den här innebörden är premiss (3) sann. Om J hade lyft sin hand vid T så skulle J i denna mening ha falsifierat påståendet *J lyfter inte sin hand vid T*. Påstående skulle då ha varit falskt och det skulle ha varit falskt på grund av att J lyfte handen vid T. Perrys poäng är nu att med den här betydelsen är

premiss (4) i konsekvensargumentet falsk och han resonerar på följande sätt. Från det faktum att man i den här meningen falsifierar ett påstående P och det faktum att P följer logiskt från ett annat påstående, Q, följer inte att man också falsifierar Q. Det är nämligen möjligt att Q redan har gjorts falskt av en händelse som inträffar innan man utför den handling som gör P falskt (s. 246-247).

För att illustrera detta ger Perry följande exempel:

(Q)P & J:s mamma åt en morot 1944

P representerar som tidigare en beskrivning som inkluderar påståendet *J lyfter inte sin hand vid T*. Vi antar nu att T är en tidpunkt efter år 1944. Eftersom Q är en konjunktion och P är en av dess konjunkter följer P logiskt från Q. Före T har det inte inträffat något som har gjort P sant eller falskt. J kan därför falsifiera P genom att lyfta sin hand vid T. Om J gör det är även Q falskt. Men Q kan ha gjorts falskt innan J gör P falskt. Det skulle vara fallet om J:s mamma inte åt en morot år 1944. Då gäller att trots att J falsifierar P och P följer logiskt från Q, så falsifierar J inte Q enligt den här innebörden (Perry, s. 247).

Det finns alltså två krav som måste vara uppfyllda för att man ska falsifiera ett påstående med den här betydelsen. Det första villkoret är temporalt och innebär att om det tidigare har inträffat en händelse som gör påståendet falskt så kan man inte falsifiera påståendet vid en senare tidpunkt, även om man kan göra något som är oförenligt med påståendet. Det andra villkoret är att det ska finnas ett samband mellan det man gör och påståendets sanningsvärde. Det tycks inte räcka med att man utför en handling som är oförenlig med påståendet och att det inte tidigare har inträffat något som redan gjort påståendet falskt. Det måste också vara själva handlingen som *gör* påståendet falskt. Detta kan förstås som att negationen av påståendet görs sann av det faktum att handlingen utförs. Då är påståendet falskt på grund av att dess negation är sann. Kanske kan man hänvisa till att vi har en intuitiv förståelse av vad det innebär att ett påstående görs sant av att en händelse inträffar. Att påståendet *J lyfter sin hand vid T* görs sant av att J lyfter sin hand vid T verkar både förståeligt och rimligt. Men man skulle vilja ha en närmare förklaring av vad det här är för slags relation. Ett sätt att undkomma kravet på en sådan förklaring är att ge uttrycket en lite annorlunda innebörd. Ett förslag på en sådan är att man falsifierar ett påstående om man gör något som är oförenligt med påståendet vid en tidpunkt då det ännu inte har inträffat något som är oförenligt med påståendet. Men om man genom att utföra en handling falsifierar ett påstående verkar det rimligt att anta att det finns någon slags relation (men vilken?) mellan utförandet av handlingen och påståendet.

För att närmare förklara varför premiss (4) är falsk med Perrys innebörd av ”falsifierar ett påstående” kan man utveckla hans resonemang på följande sätt. Om J hade lyft sin hand vid T, så skulle J ha gjort något som hade gjort P falskt. Då skulle också ($P_0 \& L$) ha varit falskt, eftersom P följer logiskt från ($P_0 \& L$). Men det följer inte att ($P_0 \& L$) skulle ha varit falskt på grund av att J lyfte handen vid T. Det är nämligen möjligt att det före T har inträffat en händelse som gör ($P_0 \& L$) falskt. Om det är tänkt att premiss (4) ska gälla med nödvändighet räcker det med att påpeka att detta är möjligt för att visa att (4) är falsk.

Perry anser dessutom att detta inte bara är möjligt utan att det också är fallet. Perry tillhör dem som hävdar att om J hade lyft handen vid T så skulle det förflutna ha varit annorlunda, det vill säga P_0 skulle ha varit falskt (s. 251–252). Det innebär att det vid T_0 , som ju är en tidpunkt före T, skulle ha inträffat en händelse som gör P_0 , och alltså också ($P_0 \& L$), falskt. Denna idé om kontrafaktiska villkorssatser kombinerar Perry sedan med kompatibilism. Det innebär att han anser att om determinismen är sann, så kunde vi ibland ha utfört handlingar som är sådana att om vi hade utfört dem så skulle det förflutna ha sett lite annorlunda ut.

En kompatibilist som har en annan idé om vad som skulle ha varit fallet om J hade lyft handen vid T är David Lewis. Enligt Lewis position är det naturlagarna som skulle ha varit annorlunda. Men det är inte J:s handling som skulle ha gjort någon naturlag falsk. I stället är det en händelse som skulle ha inträffat strax före T, ett så kallat divergensmirakel, som skulle ha gjort en lag falsk. Om J hade lyft handen vid T, så skulle alltså L ha varit falskt, men inte på grund av att J lyfte handen, utan på grund av att ett divergensmirakel skulle ha inträffat strax före T.

Enligt de här två olika teorierna om vad som skulle ha varit fallet om J hade lyft handen är premiss (4) falsk med Perrys innebörd. Detta gäller oavsett om vi betraktar premissen som en nödvändig sanning eller inte. Men det finns en annan idé enligt vilken (4) är kontingent sann. Denna idé säger att om J hade lyft handen vid T, så skulle något som faktiskt är en naturlag inte ha varit det och det är J:s handling som skulle ha gjort påståendet som uttrycker naturlagen falskt. Det innebär att om J hade lyft handen så skulle L, och alltså även ($P_0 \& L$), ha varit falskt på grund av att J lyfte handen. Enligt de kompatibilister som resonerar på det här sättet är det våra handlingar som gör lagarna sanna, det vill säga lagarna är sanna för att vi handlar som vi gör (se Helen Beebe & Alfred Mele). Perry uttrycker skepsis mot den syn på naturlagar som den här versionen av kompatibilism bygger på (s. 237–241). Jag kommer här inte göra något försök att reda ut vilken kompatibilistisk ståndpunkt som är den mest rimliga (eller minst orimliga). Men de som skulle hävda att premiss (4) är sann med Perrys innebörd kan bara hävda att (4) är kontingent sann.

Perry har visat att (4) inte är nödvändigt sann enligt den innebörd som han föreslår, oavsett vad som faktiskt skulle ha varit fallet om J hade lyft sin hand vid T.

3. BEMÖTANDE AV PERRYS INVÄNDNING

På vilket sätt är det Perry visat relevant i diskussionen mellan kompatibilister och inkompatibilister om konsekvensargumentet? Van Inwagen skulle förmodligen bemöta Perrys invändning genom att hänvisa till att det finns andra innebörder av ”kunde ha falsifierat ett påstående” enligt vilka premisserna (3) och (4) båda är sanna. Det gäller både för den innebörd som van Inwagen ger uttrycket och för det förslag som David Lewis, som ju invänder mot konsekvensargumentet, har.

Den innebörd van Inwagen föreslår kan formuleras så här:

En agent *kunde ha falsifierat p* om, och endast om, agenten kunde ha gjort något som är sådant att i varje möjlig värld där agenten gör det och där det förflutna är likadant som det faktiskt var är *p* falskt. (2004, s. 346)

Premiss (2) i konsekvensargumentet säger att det inte finns någon möjlig värld i vilken J har lyft sin hand vid T och där P är sant. Det innebär att om J kunde ha lyft sin hand vid T, så kunde J ha utfört en handling som är sådan att i varje möjlig värld där J utför handlingen (och där det förflutna är likadant) är P falskt. Därför är premiss (3) sann, om vi tillämpar van Inwagens innebörd. Premiss (4) utgörs av en villkorssats vars försats består av två delar. Den första delen säger att J kunde ha utfört en handling som är sådan i varje möjlig värld där J utför handlingen och där det förflutna är likadant är P falskt. Andra delen av försatsen säger att P följer logiskt från ($P_0 \& L$). Det innebär att i varje möjlig värld där P är falskt är också ($P_0 \& L$) falskt. Om vi lägger ihop dessa två delar får vi att J kunde ha utfört en handling som är sådan att i varje möjlig värld där J utför handlingen och där det förflutna är likadant är ($P_0 \& L$) falskt, vilket är precis vad eftersatsen i (4) säger. Alltså är även (4) sann.

Lewis förslag kan inledningsvis formuleras på följande sätt:

En agent *kunde ha falsifierat p* om, och endast om, agenten kunde ha gjort något som är sådant att om agenten hade gjort det, så skulle *p* ha falsifierats, vilket innebär att det skulle ha inträffat en händelse *h* som är sådan att det gäller att i varje möjlig värld där *h* inträffar är *p* falskt. (s. 297)

Lewis gör sedan en distinktion mellan en stark och en svag version av denna innebörd. Den starka versionen säger att händelsen *h* måste vara

antingen agentens handling eller orsakad av agentens handling. Enligt den svaga versionen behöver h inte vara själva handlingen eller ens en händelse orsakad av handlingen. Denna distinktion ligger till grund för den kritik Lewis riktar mot konsekvensargumentet. Om vi tillämpar den starka versionen förkastar Lewis premiss (5). Tillämpar vi den svaga förnekar han premiss (6) enligt det resonemang om divergensmirakel som kort refererades ovan. Men när det gäller de fyra första premisserna i konsekvensargumentet spelar skillnaden mellan de två versionerna inte någon roll.

Premiss (2) säger att det inte finns någon möjlig värld i vilken J har lyft sin hand vid T och där P är sant. Om (2) är sann så gäller att om J kunde ha lyft sin hand vid T, så kunde J ha gjort något som är sådant att om J hade gjort det så skulle det ha inträffat en händelse, nämligen J:s handlyftande, som är sådan att i varje möjlig värld där den inträffar är P falskt. Det här är precis vad premiss (3) säger oavsett vilken version av Lewis innebörd vi tillämpar. Den svaga versionen innehåller ju inte något villkor som säger att den falsifierande händelsen inte får utgöras av själva handlingen. Alltså är (3) sann med Lewis innebörd. När det gäller premiss (4) säger första delen av försatsen att J kunde ha gjort något som är sådant att om J hade gjort det, så skulle det ha inträffat en händelse, J:s handlyftande, som är sådan att i varje möjlig värld där den inträffar är P falskt. Och eftersom andra delen av försatsen säger att $(P_0 \& L)$ är falskt i varje möjlig värld där P är falskt, så innebär det att J kunde ha gjort något som är sådant att om J hade gjort det så skulle det ha inträffat en händelse som är sådan att i varje möjlig värld där den inträffar är $(P_0 \& L)$ falskt. Således är även premiss (4) sann med Lewis innebörd.

4. AVSLUTNING

Om Perrys inlägg ska tillföra något i debatten mellan van Inwagens och Lewis kring konsekvensargumentet, måste vi anta att Perry inte accepterar någon av de innebörder som de föreslår.

På annat håll har det riktats kritik mot såväl van Inwagens som Lewis innebörder. Benjamin Schnieder, som förespråkar en innebörd som liknar Perrys, menar att varken van Inwagens eller Lewis innebörder återspeglar vår intuitiva förståelse av uttrycket ”kunde ha falsifierat ett påstående” (s. 415–417). Enligt den här kritiken skulle Perrys innebörd vara att föredra eftersom den innehåller det intuitivt rimliga villkoret att det ska vara utförandet av handlingen som gör negationen av påståendet sann. Att Lewis och van Inwagens innebörder inte innehåller några krav på ett sådant samband mellan handlingen och påståendets sanningsvärde har kontraintuitiva implikationer enligt Schnieder. Ett exempel som

Schnieder tar upp är att man enligt deras innebörder kan falsifiera påståenden som är nödvändigt falska genom att utföra vilken handling som helst (s. 417). Men Lewis har påpekat att det i det här sammanhanget inte spelar någon roll vad uttrycket betyder i vanligt språkbruk eftersom van Inwagen har introducerat det som en teknisk term (Lewis, s. 296). I sitt svar till Lewis bekräftar van Inwagen att det är så man ska se på saken och han framhåller att uttrycket inte förekommer i argumentets slutsats (van Inwagen, 2004, s. 345). Därför verkar det som att den här kritiken av van Inwagens och Lewis innebörder inte är berättigad.

Det finns emellertid ett skäl för Perry att inte acceptera van Inwagens innebörd och det är att den inte gör rättvisa åt den kompatibilistiska idé som Perry är anhängare av. Terence Horgan har anmärkt att med van Inwagens innebörd insatt i konsekvensargumentet är kompatibilister av Perrys slag hänvisade till att hävda att om determinismen är sann så kunde J ha falsifierat L. Och detta trots att de förnekar att L skulle ha varit falskt om J hade lyft handen vid T (Horgan, fotnot 14, s. 355). Perry menar ju att det är P_0 som skulle ha varit falskt. Men enligt van Inwagens innebörd kunde J ha falsifierat P_0 om, och endast om, J kunde ha gjort något som är sådant att i varje möjlig värld där J gör det och där det förflutna är likadant som det faktiskt var är P_0 falskt. Det finns emellertid inte någon möjlig värld där det förflutna är likadant som det faktiskt var och P_0 är falskt eftersom P_0 är ett sant påstående om det faktiska förflutna. Därför kunde J inte ha falsifierat P_0 i den här betydelsen.

Men den svaga versionen av Lewis innebörd bör kompatibilister som Perry kunna acceptera. Enligt den svaga versionen kunde J ha falsifierat P_0 om, och endast om, J kunde ha utfört en handling som är sådan att om J hade utfört den så skulle det ha inträffat en händelse som varken är J:s handling eller orsakad av J:s handling, men som är sådan att i varje möjlig värld där den inträffar är P_0 falskt. Perry skulle förmodligen gå med på att J kunde ha falsifierat P_0 i den här meningen. Hans idé är ju att om J hade lyft handen vid T, så skulle det ha inträffat en händelse som gör P_0 falskt. Och en händelse som gör ett påstående falskt måste rimligtvis vara sådan att påståendet är falskt i varje möjlig värld där händelsen inträffar. Enligt Perrys kompatibilistiska ståndpunkt kunde J alltså ha falsifierat P_0 enligt den svaga versionen av Lewis innebörd.

När det gäller Lewis finns det de som har hävdats att hans definition av vad det innebär att en händelse falsifierar ett påstående är för stark. De anser av olika skäl att det inte är rimligt att anta att det skulle ha inträffat en händelse som är sådan att påståendet är falskt i *varje* möjlig värld där händelsen inträffar (se exempelvis Terence Horgan, s. 346 och Helen Beebe, 2003). Huruvida detta stämmer tar jag inte ställning till men formulerar en innebörd som undgår kritiken. Den bör man kunna

acceptera oavsett vilken ståndpunkt man intar i diskussionen om konsekvensargumentet och den lyder:

En agent *kunde ha falsifierat* p om, och endast om, agenten kunde ha gjort något som är sådant att om agenten hade gjort det så skulle p ha varit falskt.

Det här är en innebörd som är förenlig med en rad olika idéer. En del skulle kanske tycka att den därför inte är särskilt klagörande. Men fördelen är att den är neutral i förhållande till de olika positionerna i debatten om konsekvensargumentet. Förklaringarna till varför J under determinism kunde eller inte kunde ha gjort något som står i strid med $(P_0 \& L)$ bör inte ingå i betydelsen av uttrycket ”kunde ha falsifierat”, utan de hör hemma i diskussionen kring premissernas rimlighet. Kompatibilister som Perry skulle hävda att J kunde ha falsifierat P_0 enligt den här innebörden och de måste då förklara vad den här makten som de anser att J har består i. Andra kompatibilister skulle anse att J kunde ha falsifierat L och de får då redogöra för sina idéer om hur man ska förstå den makt som de menar att J har. Inkompatibilister bör sedan försvara konsekvensargumentet genom att tala om varför de anser att dessa idéer är orimliga.

Med den här innebörden insatt i konsekvensargumentet gäller följande. Premiss (2) säger att det inte finns någon möjlig värld där J lyfter handen vid T och där P är sant. Det innebär att om J kunde ha lyft handen vid T så kunde J ha gjort något som är sådant att om J hade gjort det så skulle P ha varit falskt. Således är premiss (3) sann med denna innebörd. Och om J kunde ha gjort något som är sådant att om J hade gjort det så skulle P ha varit falskt och $(P_0 \& L)$ är falskt i alla möjliga världar där P är falskt, så kunde J ha gjort något som är sådant att om J hade gjort det, så skulle $(P_0 \& L)$ ha varit falskt. Därför är även premiss (4) sann med den här innebörden.

Om man inte accepterar van Inwagens och Lewis innebörder av uttrycket ”kunde ha falsifierat” finns det alltså ytterligare minst en innebörd enligt vilken premisserna (3) och (4) båda är sanna.

Sammanfattningen blir den att John Perry inte visat att konsekvensargumentet är ohållbart, hans invändning är inte relevant.

LITTERATUR

- Beebe, Helen och Alfred Mele. 2002. ”Humean Compatibilism”, *Mind* 111, s. 201–223.
- Beebe, Helen. 2003. ”Local Miracle Compatibilism”, *Noûs* 37:2, s. 258–277.
- Horgan, Terence. 1985. ”Compatibilism and the Consequence Argument”, *Philosophical Studies* 47, s. 339–356.

- Lewis, David. 1986. "Are We Free to Break the Laws?", *Philosophical Papers*, Vol II. New York och Oxford: Oxford University Press. Sv. övers. "Kan vi bryta mot naturlagarna?", i *Filosofin genom tiderna: 1900-talet Efter 1950*, andra upplagan, red. K. Marc-Wogau, L. Bergström och S. Carlshamre, s. 390–98. (Stockholm: Thales, 2008).
- Perry, John. 2004. "Compatibilist Options", i *Freedom and Determinism*, red. Joseph Keim Campbell, Michael O'Rourke och David Shier, s. 231–254. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Schnieder, Benjamin Sebastian. 2004. "Compatibilism and the Notion of Rendering Something False", *Philosophical Studies* 117, s. 409–428.
- van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, Peter. 2004. "Freedom to Break the Laws", *Midwest Studies in Philosophy*, XXVIII, s. 334–350.

Anders Hammarström

Gud hos Descartes och Berkeley

*Den goda, den rationalistiska
och den empiristiska*

När man läser om klassisk filosofi och kommer till 1600- och 1700-talet får man lära sig att det fanns två rivaliserande huvudriktningar inom filosofin. Den ena är *rationalismen*, läran om att kunskap om verkligheten kan skaffas endast genom förnuftet. Så här står det om rationalism i *Filosoflexikonet*:

I modern fil. litt. betecknar [rationalism] oftast mer snävt den position som har *Descartes*, Spinoza och Leibniz som klassiska exempel. Enl. dessa filosofer utgör den mänskliga kunskapen, åtminstone idealt, ett enda allomfattande system där ett litet antal självklara grundsatser (axiom) logiskt medför allt annat som med rätta kan kallas kunskap (min kurs.).¹

Den andra huvudriktningen är *empirismen*, som säger att all kunskap om verkligheten måste komma från sinnesintryck. I samma bok som ovan står följande att läsa om empirism:

[K]unskapsteoretisk huvudriktning som till skillnad från rationalismen hävdar att all kunskap om verkligheten härstammar från sinnes-erfarenheten. Den klassiska versionen av e. [empirismen] kommer från en rad brittiska fil., först och främst Locke, *Berkeley*, Hume och J. S. Mill (min kurs.).²

De två riktningarna beskrivs som varandras motpoler och som oförenliga med varandra. Men något som slagit mig, under mina tidigare filosofistudier, är att det verkar finnas några gemensamma nämnare mellan två av de ovan nämnda filosoferna.

Descartes och Berkeleys användning av Gud i deras kunskapsteorier har en, till synes, väldigt central gemensam nämnare. Hos båda är Gud en *förutsättning* för att vi överhuvudtaget ska kunna ha kunskap. Hos Descartes är det kännedomen om jaget och Gud som öppnar för möjligheten för all övrig kunskap. Hos Berkeley är det Gud som är den direkta orsaken till alla sinnesintryck och därmed all kunskap. Både Descartes och Berkeley vill bevisa guds existens med hjälp av ett slags

¹*Filosoflexikonet*, s. 457.

²*Ibid.*, s. 132.

kosmologiskt gudsbevis och hos båda är Gud en tänkande substans utan kropp.

Hur kan det komma sig att två filosofer, ledande inom varsin rivaliserande huvudriktning av kunskapsteorin, är så pass överens på just denna punkt? Beror det på att de kanske inte alls är så olika som jag tidigare har antagit? Denna artikel strävar efter att försöka reda ut vilka likheter och olikheter Guds roll och gudsbevisen egentligen har hos Descartes och Berkeley. Kanske kan dessa likheter, eller olikheter, vara belysande när man frågar sig varför Descartes och Berkeley skiljs åt i filosofihistorien genom att placeras in i rationalist- respektive empiristfacket.

1. DESCARTES OCH GUD

Gud är en central figur i Descartes filosofi, han är minst sagt frekvent förekommande i meditationerna. Det framgår klart av texten att Descartes har en gudssyn som präglas av den judisk-kristna-muslimska Guden. I den femte meditationen skriver Descartes:

[V]ar gång det faller mig in att tänka på det *första och högsta väsendet* och liksom hämta fram dess idé ur min andes skattkammare, är det nödvändigt att jag tillskriver det *alla fullkomligheter* [min kurs].³

Men Descartes fogar inte in Gud i sina tankar bara för religionens skull, Gud har också en praktisk funktion. Det är nämligen så att Gud är en förutsättning för kunskap överhuvudtaget.⁴

Descartes arbetar väldigt metodiskt när han utformar sin filosofi. I *Avhandling om metoden* skriver han vilka regler han följer när han arbetar. Speciellt den första regeln är viktig:

Den första regeln var att aldrig godta något som sant, om jag inte klart insåg att det var det, eller – med andra ord – att omsorgsfullt undvika överilning och förutfattad mening och låta mina omdömen blott omfatta sådant som stod så klart och så tydligt för mitt förstånd, att jag inte hade någon anledning att betvivla det.⁵

I den första meditationen redogör Descartes för allt som kan betvivlas, vilket visar sig vara väldigt mycket. Allt som kommer från sinnen ska han betvivla, eftersom det alltid finns en risk att han bara drömmer. Han betvivlar Guds godhet till förmån för tanken att det är möjligt att en ”ond ande, som på en gång är högst mäktig och förslagen, har använt hela sin energi på att bedra mig”.⁶ I den andra meditationen slår Descartes fast

³Descartes, *Betraktelser över den första filosofin*, s. 76.

⁴Ibid., s. 78.

⁵Descartes, *Avhandling om metoden*, s. 49.

⁶Descartes, *Betraktelser över den första filosofin*, s. 55.

att han inte kan betvivla att han existerar. ”Tänkandet finns till; det ensamt kan inte skiljas från mig. Jag finns till, jag existerar – detta är säkert. Men hur länge? Jo, så länge jag tänker”,⁷ eller ”*Cogito, ergo sum*”. Detta medför, enligt Descartes, att jag är en medveten (tänkande) substans, ”*Sum res cogitans*”.⁸ Detta, att jag existerar, menar Descartes att vi kan veta intuitivt, och med det i åtanke formulerar han ett *sanningskriterium* som säger det som vi uppfattar klart och tydligt med förståndet, och således vet intuitivt måste vara sant. Han menar alltså att alla de uppfattningar som är lika klara och tydliga som hans *Cogito* inte kan betvivlas, i enlighet med den första regeln i hans vetenskapliga metod.⁹ Men Descartes påminner sig själv om en tidigare tanke. Om det nu är så att det finns en allsmäktig ond ande som gör allt i sin makt för att bedra honom, borde han då inte även betvivla det han kan se med sin ”själs ögon”, det han vet intuitivt, t.ex. att $2+3=5$ är sant.¹⁰ Descartes skriver vidare om detta skäl till tvivel:

För att emellertid undanröja även detta skäl bör jag vid första tillfälle pröva huruvida det finns en Gud och – om han finns – huruvida han kan vara en bedragare; ty så länge jag inte vet detta, ser jag inte hur jag någonsin skall kunna vara fullständigt säker om något annat.¹¹

Det är alltså av yttersta vikt för Descartes att kunna bevisa Guds existens och välvillighet för att vara säker på något utöver det faktum att han existerar. Utan Gud kan allt betvivlas, detta understryker han ytterligare i sista stycket i den femte meditationen:

På så sätt ser jag tydligt att allt vetandes visshet och sanning beror enbart av kunskapen om den sanna Guden, och detta till den grad att jag, innan jag hade kunskap om honom, inte riktigt kunde veta något om någon annan sak.¹²

När Guds existens och godhet sedan är bevisad, så kan Descartes dra slutsatsen att han även kan lita på sina sinnesintryck, eftersom sinnena är givna åt honom av Gud. Eftersom Gud inte är en bedragare, så kan inte den förmåga Gud givit människan att skaffa intryck från omvärlden vara felande till sin natur. Descartes får t.ex. hela tiden intryck av att kroppar existerar utanför honom, därför måste det vara sant. Vore det inte så skulle det innebära att Gud är en bedragare.¹³

⁷Ibid., s. 58.

⁸*Filosoflexikonet*, s. 109.

⁹Anfinn Stigen, *Tenkningens historie*, s. 39 off.

¹⁰Descartes, *Betraktelser över den första filosofin*, s. 59f.

¹¹Ibid., s. 60.

¹²Descartes, *Betraktelser över den första filosofin*, s. 78.

¹³René Descartes, *Meditation VI*, Sekt. 10.

2. TREDJE MEDITATIONENS GUDSBEVIS

Descartes utgår från de *idéer* han finner i sitt medvetande. Han delar in idéerna i olika klasser. Den första klassen av idéer är de idéer som är *bilder av tingen*. Den andra är *omdömen* som rör tankens föremål. De idéer som tillhör den första klassen kan i sig själva inte vara falska, menar Descartes:

Ty vare sig jag föreställer mig en get eller ett vidunder, så är det inte mindre sant att jag föreställer mig den ena än att jag föreställer mig det andra. Inte heller kan man befara någon falskhet i själva viljandet eller i affekterna; ty det jag önskar mig må vara hur orätt som helst, ja, det må vara sådant som inte finns någonstans, så är det ändå sant att jag önskar mig det.¹⁴

Det är däremot möjligt, enligt Descartes, att dessa idéer inte liknar det som är deras upphov och att vi därför lider stor risk att bilda felaktiga omdömen om idéerna. Han nämner som exempel två olika idéer om solen. Den ena, som är hämtad från erfarenheten, säger att solen är ett litet klot, den andra, som är från astronominns beräkningar, säger att solen är många gånger större än jorden. Båda dessa idéer kan inte likna samma orsak, menar Descartes, och om förnuftet får sin vilja igenom så är den idé som direkt härstammar från solen, av dessa två, den som minst liknar den.¹⁵ Men för att verkligen veta det, och göra risken att bilda felaktiga omdömen så liten som möjligt måste han ta reda på vad som kan orsaka idéerna.

Descartes skådar inåt och hittar en idé som skiljer sig från de andra, nämligen idéen om Gud. Han säger att idéen om Gud innehåller mera objektiv realitet än andra idéer och att det *naturliga ljuset* säger honom att det måste finnas åtminstone lika mycket realitet i det som orsakat idéen som det finns i själva idéen.¹⁶ Med objektiv realitet verkar Descartes mena detsamma som fullkomlighet, i *Filosofins principer* skriver han:

Om vi noga undersöker de idéer vi har i oss så ser vi att de inte skiljer sig så mycket från varandra i det att de är olika arter av tänkande. Men de skiljer sig i det faktum att de representerar olika saker; och ju mer objektiv fullkomlighet de innehåller, desto mer fullkomlig måste dess orsak vara.¹⁷

Detta får en viktig konsekvens, nämligen att ”det fullkomligare, dvs. det som i sig innehåller mer realitet, inte kan uppkomma ur det mindre fullkomliga”.¹⁸ Descartes bildar nu en hierarki av idéer, där de minst fullkomliga är idéer av fysiska kroppar, följt av växter och djur, därefter

¹⁴Descartes, *Betraktelser över den första filosofin*, s. 60.

¹⁵Ibid., s. 62.

¹⁶Ibid., s. 62f.

¹⁷Descartes, *The Principles of Philosophy*, Del 1, sektion 17.

¹⁸Descartes, *Betraktelser över den första filosofin*, s. 63.

kommer människor och slutligen den mest fullkomliga, nämligen Gud.¹⁹ För att ta reda på om någon av dessa idéer har en korresponderande orsak utanför honom själv så antar Descartes en kausal princip om idéerna som säger att idéerna är passiva och att de därför måste vara orsakade av något. Eftersom alla idéer är *arter av tänkande* så måste han erkänna möjligheten att han själv är upphovsman, eller orsak, till alla sina idéer. Därför måste han undersöka dem för att se om det finns någon idé som innehåller så mycket fullkomlighet att han omöjligt kan ha orsakat den själv.²⁰ Han konstaterar att alla idéer om utsträckta substanser och deras kvaliteter kan vara lånade från idén om honom själv. Den enda idé som han inte tycks kunna ge upphov till på egen hand är idén om den oändliga substansen, Gud.²¹ Idén om Gud måste vara orsakad av något som är åtminstone lika fullkomligt som Gud själv, och eftersom det inte finns något som är lika fullkomligt som Gud så måste idén vara orsakad av Gud. Därmed måste Gud existera.²²

Ett problem för Descartes är att han verkar dra slutsatsen att Gud måste existera med hjälp av sitt sanningskriterium. Men han behöver bevisa Guds existens för att vara säker på att hans sanningskriterium är användbart. Detta problem brukar kallas den cartesianska cirkeln.²³

3. FALSKA OMDÖMEN HOS DESCARTES

Med Guds existens och godhet bevisad kvarstår en punkt. Om Gud är så fullkomlig och god, och han har skapat människan, då borde människan som skapelse vara utan fel. Men det verkar ändå som vi ibland bildar felaktiga omdömen om saker som vi observerar. Hur kan det komma sig?²⁴

Det råder inte heller något tvivel om att Gud hade kunnat skapa mig sådan att jag aldrig misstog mig; inte heller råder det något tvivel om att han alltid vill mitt bästa. Är det då bättre att jag misstar mig än att jag inte misstar mig?²⁵

Descartes tycker sig se att orsaken till dessa misstag beror av två saker, dels av *förmågan att förstå*, och dels av *förmågan att välja*. Det som finns i förståndet är idéerna, och dessa kan i sig själva inte vara falska. Men eftersom den fria viljan är mycket mera omfattande än förmågan att förstå

¹⁹Donald Sievert, "Descartes on Theological Knowledge", s. 211.

²⁰Descartes, *Betraktelser över den första filosofin*, s. 63f.

²¹Ibid., s. 65f.

²²Sievert, s. 212.

²³Alan Musgrave, *Common Sense, Science and Scepticism*, s. 208.

²⁴Descartes, *Betraktelser över den första filosofin*, s. 66f.

²⁵Ibid., s. 68.

så kan vi ibland välja att fälla omdöme i de fall då förståndet inte ger oss tillräcklig klarhet.²⁶

Det är nu klart att jag i de fall, då jag inte tillräckligt klart och tydligt uppfattar vad som är sant, handlar rätt och inte begår något misstag, om jag avhåller mig från att fälla ett omdöme. Fäller jag däremot ett jakande eller nekande omdöme, så brukar jag min frihet på ett orätt sätt; och om jag därvid vänder mig åt den falska sidan, så begår jag uppenbarligen ett misstag, [...] detta missbruk av viljefriheten innehåller den brist som utgör misstagets väsen.²⁷

När vi fäller ett felaktigt omdöme så ligger alltså inte felet hos Gud, utan hos oss själva. Gud är lika mycket skyldig till våra falska omdömen som han är till våra synder.²⁸ Eftersom våra sinnen och vår omdömesförmåga är oss givna av Gud, och därmed är felfria till sin natur, så kan vi omöjligt missta oss om vår omvärld om vi använder dessa på rätt sätt.²⁹

4. BERKELEY OCH GUD

Berkeleys kristna tro lyser igenom starkt i hans texter, eller snarare hans kristna *vetande*. Den vanliga människan säger att Gud vet och känner allt för att de *tror* på honom, Berkeley menar snarare att han *nödvändigtvis måste dra slutsatsen* att Gud existerar, just för att Gud vet och känner allt.³⁰ Berkeleys kristendom gör sig tydlig i det faktum att han på många ställen refererar till bibeln. T.ex. skriver han följande:

[O]m vi [...] uppmärksammar meningen och innebörden av egenskaperna: en, evig, oändligt vis, god och fullkomlig, skall vi klart uppfatta att de tillhör den förut nämnda anden, *som verkar i alla* och i vilken *alltsammans äger bestånd*.³¹

Här finner vi referenser till bl.a. följande bibelpassage: ”Han finns före allting, och *allting hålls samman i honom*”³² (min kurs.). Genom att allting hålls samman i Gud så räddar han Berkeley från skepticism. Eftersom naturens lagar upprätthålls i Guds medvetande så kan Berkeley veta hur världen är och fälla riktiga omdömen om hur världen kommer att te sig i framtiden.³³

²⁶Ibid., s. 68ff.

²⁷Ibid., s. 71.

²⁸*Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

²⁹Descartes, *Betraktelser över den första filosofin*, s. 67.

³⁰George Berkeley, *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*.

³¹Ibid., s. 90. sekt. 146. De svenska övers. från Berkeley kommer här, och i fortsättningen, från hans *Valda skrifter* (Stockholm: Natur och Kultur, 1954.)

³²Bibeln, Kol 1:3.

³³Berkeley, s. 36, sekt. 30–31.

Berkeley har ärvt en aspekt från Descartes tankar, nämligen att det vi är omedelbart medvetna om när vi observerar vår omvärld inte är *ting* utan *idéer av ting*. Descartes, och andra som tänker på samma sätt, måste nu visa hur materiella kroppar kan påverka icke-materiella medvetanden, vilket visar sig vara en rejäl kaka att bita i.³⁴ Berkeley tänker sig däremot att idéer inte kan orsakas av materiella ting, eftersom dessa, om de existerar, måste vara passiva. Eftersom att även idéerna är passiva så är det enda som kan förklara att vi får idéer, att en annan tänkande substans orsakar dem. För att världen ska kunna följa vissa förutbestämda lagar, vilket den tycks göra, måste det finnas *en*, starkare, tänkande substans som orsakar alla andra tänkande substansers sinnesintryck. Vi kan alltså bara förklara alla idéernas koherens med hjälp av en allsmäktig och allstädes närvarande Gud.³⁵

Genom sinnena förmedlade idéer är starkare, livligare och tydligare än fantasiens. De har dessutom en stadga, ordning och sammanhang; och i motsats till vad som ofta är fallet med den mänskliga viljans verkningar, framkallas de inte på måfå utan i en regelbunden ordningsföljd, vars beundransvärda sammanhang bär tillräcklig vittnesbörd om deras skapares vishet och välvilja.³⁶

Man kan säga att Gud har en, minst sagt, central roll i Berkeleys filosofi.

5. BERKELEYS GUDSBEVIS

Berkeleys Gudsbevis är svåra att fånga, trots att många försök har gjorts så är man inte överens om exakt hur Berkeley tänkte sig bevisa Guds existens.³⁷ Vi håller oss, för enkelhetens skull, till sektionerna 25–33 i *Principerna*, där Berkeley visar att Gud måste vara orsaken till alla mina idéer.

Berkeley hävdar att idéerna inte kan innehålla något utöver det som uppenbaras i medvetandet när idén erfars. Idéer kan därför inte innehålla några kausala krafter, de är passiva. Idéer upplevs hela tiden, både nya idéer erfars och gamla återupplevs. Idéerna, som är passiva, kan inte orsaka sig själva, därför måste de orsakas av en tänkande substans, med andra ord en *ande*. Jag kan, närhelst jag vill, orsaka idéer i mitt medvetande.³⁸ Men, de idéer som härstammar från sinnena har jag ingen kontroll

³⁴*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1. s. 740ff.

³⁵Berkeley, s. 34ff, sekt. 25–30.

³⁶*Ibid.*, s. 36, sekt. 30.

³⁷George Botterill, "God and First Person in Berkeley", s. 87.

³⁸Att jag själv kan orsaka idéer syftar till framkallandet av minnesbilder, fantasi, etc.

över, de måste därför vara orsakade av någon annan tänkande substans än jag själv. Idéerna från sinnena är dessutom starkare än de som härrör från fantasin, och de har en stadighet och en ordning i dem. Detta menar Berkeley är tillräckligt för att vittna om ”visheten och välvilligheten hos deras upphovsman” och tydligt visar ”godheten och visheten hos den regerande anden, vars vilja ger upphov till naturens lagar”.³⁹ William Bowman Piper utvecklar argumentet på följande sätt:

1. Idéer finns i medvetandet, de är alltså passiva.
2. Idéerna kan inte orsaka sig själva, de måste därför ha en annan orsak.
3. Orsaken kan bara vara en ande, en okroppslig aktiv substans.
4. Jag orsakar inte alla mina idéer, därför måste de orsakas av någon annan ande.
5. Idéerna som härrör från sinnena är starkare är de från fantasin, den ande som orsakar dem måste alltså vara starkare än mig (nämligen Gud).
6. Idéerna som härrör från sinnena är samstämmiga, därför finns det bara en Gud, vars vishet upprätthåller denna samstämmighet och vars välvillighet låter mig förstå den.

Alt. 6. En yttre orsak är tillräcklig för att förklara alla mina sinnesförmimmelser, alltså är det onödigt att anta något annat än en Gud.⁴⁰

George Botterill tillskriver Berkeley ett argument, utöver det ovanstående, som han kallar för *delad-verklighetsargumentet*.

1. Våra idéer om den sinnliga världen orsakas inte av någon handling (eftersom varseblivning är passivt).
2. Någon idé förekomst måste vara orsakad av någon ande.
3. Våra idéer är intrikat koordinerade på ett pålitligt sätt, för att på så vis låta oss varsebli en gemensam verklighet.

Alltså, våra idéer orsakas av en ofattbart stor och allvetande ande.” (min övers.)⁴¹

Detta argument liknar Berkeleys tankar, som de presenteras av Bowman Piper, med den viktiga modifikation att ”mina idéer” är utbytt mot ”våra idéer”. Detta gör att argumentet blir betydligt starkare. Anden som koordinerar alla människors idéer måste vara betydligt mer kraftfull än den som bara koordinerar mina idéer. Dessutom skulle den gud som bara orsakar idéer i ett medvetande vara svår att skilja från Descartes onda demon.⁴² Botterill menar att det kan vara ett sådant argument som Berkeley har i tankarna när han beskriver idéernas samstämmighet som naturens

³⁹Berkeley, s. 34ff, sekt. 25–32.

⁴⁰Bowman Piper, ”Berkeley’s Demonstration of God”.

⁴¹Botterill. s. 97.

⁴²Ibid., s. 97f.

lagar, och något som stöder detta är den del av den andra dialogen där Hylas näst intill blir skeptiker.⁴³ Philonous utbrister då:

Se, är inte fälten täckta av en underbar grönska? Finns det inte i skogarna och lunderna, i floderna och de klara bäckarna något som lugnar och gläder och hänryster själen? [...] Vilken finhet och skönhet, vilken planmässighet i växters och djurs byggnad! Hur utsökt är inte allt inrättat både för att tjäna sitt eget ändamål och för att ingå såsom ett led i det hela. [...] Är inte hela systemet överväldigande, skönt och underbart över all beskrivning och över allt förnuft!⁴⁴

Varför skulle Philonous vilja hävda detta mot Hylas skepticism, om det inte var så att han menade att även Hylas upplevde samma sak? Om inte Hylas och Philonous idéer var koordinerade av Gud så skulle argumentet vara verkningslöst.⁴⁵

6. MEDVETANDET ENLIGT BERKELEY

Bertil Belfrage menar att Berkeleys inställning till religiösa utsagor är denna: I en rationell diskurs kan vi varken bekräfta eller förneka några utsagor som har med saker som vi inte kan observera. Belfrage kallar dessa propositioner om ting vi inte kan observera, eller icke-kognitiva entiteter, för ”*sacred nonsense*” och menar att det är befogat att fråga sig hur Berkeley kan *tro* på religiösa mysterier, eller sakralt nonsens.⁴⁶ Hur kan han visa att Gud existerar i en *rationell diskurs*? Han har ju, som han skriver i den tredje dialogen, ”strängt taget, ingen idé av Gud eller någon annan ande; för dessa varelser är aktiva och kan inte representeras av ting som är livlösa, vilket våra idéer är”.⁴⁷ Men senare i samma stycke skriver Berkeley även följande:

Om jag emellertid tar ordet *idé* i vidsträckt betydelse, så kan min själ sägas förse mig med en idé, dvs. en bild av eller något som liknar Gud, fastän naturligtvis en ytterst ofullständig bild. Ty allt begrepp jag har om Gud har jag erhållit genom att reflektera över min egen själ, öka dess förmåga och eliminera dess ofullkomlighet. [...] Vidare drar jag från min egen existens och från det beroende jag finner hos mig själv och mina idéer genom en förståndsakt med nödvändigheten den slutsatsen, att Gud existerar.⁴⁸

⁴³Ibid., s. 100f.

⁴⁴Berkeley, s. 151f.

⁴⁵Botterill, s. 101.

⁴⁶Bertil Belfrage, ”The Theological Positivism of George Berkeley (1707–1708)”.

⁴⁷Berkeley, s. 173f.

⁴⁸Ibid, s. 174.

Men hur kan då Berkeley veta att hans egen själ/egna medvetande existerar? Är han inte bara ett system av flytande idéer, utan någon substans, som Hylas påstår i den tredje dialogen?⁴⁹ Jo, Berkeley påpekar att han har *intuitiv självkänedom*.

Inte desto mindre vet jag, att jag, som är en ande eller en tänkande substans, existerar lika säkert som jag vet, att mina idéer existerar. Vidare vet jag, vad jag menar med termerna *jag* och *mig själv*, och jag vet detta omedelbart eller intuitivt.⁵⁰

Däriigenom menar Berkeley att han har visat att han själv existerar. Men för att bevisa Guds existens verkar han behöva flera medvetanden än han själv, som Botterill påpekar.⁵¹ I *Principerna* skriver Berkeley att han inte kan ha någon kunskap om andra andar (än den egna) på någon annan väg än genom att observera deras aktivitet och genom de idéer som de orsakar i honom. Han observerar rörelser och förändringar som tyder på att det finns andra ”agenter” som liknar honom.⁵² Enligt Belfrage så menar Berkeley att dessa aktiviteter, eller snarare effekterna av dessa aktiviteter, som vi kan observera är tillräckliga för att anta existensen av andra medvetanden än det egna.⁵³

7. FALSKA OMDÖMEN HOS BERKELEY

Berkeley har argumenterat för att verkligheten inte är något utöver idéerna. Men detta väcker en fråga som Hylas ställer i den tredje dialogen. Om verkligheten inte är något utöver idéerna, hur kan det då komma sig att vi kan missta oss angående verkligheten? Detta borde rimligtvis vara en omöjlighet. Men Berkeley menar att någon som misstar sig inte besitter idéer som inte visar verkligheten, utan att de slutsatser han drar, från sina verkliga idéer, är felaktiga.⁵⁴

[H]ans misstag ligger inte i vad han omedelbart och just då uppfattar (det skulle vara en uppenbar motsägelse att anta, att han skulle ta fel i detta avseende), utan i det felaktiga omdöme, som han faller beträffande de idéer, som han förväntar sig vara förbundna med de omedelbart uppfattade, med andra ord beträffande de idéer vilka han, utgående från vad han just då uppfattar, föreställer sig skulle uppfattas under andra omständigheter.⁵⁵

⁴⁹Ibid, s. 176.

⁵⁰Ibid, s. 174.

⁵¹Botterill, s. 97.

⁵²Berkeley, s. 89. sekt. 145.

⁵³Bertil Belfrage, ”Berkeley’s Four Concepts of the Soul (1707–1709)”.

⁵⁴Berkeley, s. 181.

⁵⁵Ibid.

Berkeley liknar fallet med den brutna åran i vattnet med jordens rörelse i det kopernikanska systemet. När åran ser bruten ut i vattnet så är det verkligen så att åran ser bruten ut. Men utifrån det kan vi inte dra slutsatsen att åran skulle se bruten ut, eller kännas bruten, i andra sammanhang. På samma sätt så kan vi inte dra slutsatsen att jorden är i vila bara för att vi inte märker att den rör på sig. Skulle vi befinna oss på en annan planet och observera jorden därifrån så skulle vi definitivt se att den rör sig.⁵⁶

8. GUDS FUNKTION

Jag övergår nu till en jämförande diskussion. Gud är, hos både Descartes och Berkeley, en oändlig tänkande substans, utan kropp, som har förmågan att framkalla idéer i oss. Att han är det hos Descartes visas i det faktum att han orsakar idén om Gud i oss. Att Gud inte skulle kunna ha en kropp beror på att kroppar är förstörbara, så om Gud hade haft en kropp så skulle den kunna förstöras, vilket skulle göra Gud till icke-fullkomlig. Hos Berkeley är det tydligt att alla sinnesintryck är orsakade av Gud, och eftersom kroppar inte kan finnas så kan inte Gud heller ha någon kropp.

Gud räddar både Descartes och Berkeley från skepticism, men inte riktigt på samma sätt. Hos Descartes finns det, som han konstaterar i första meditationen, en risk för att våra idéer bedrar oss beträffande tingens verklighet. Utan Gud så är det enda Descartes säkert kan veta att han själv existerar. Men eftersom Descartes bevisar den sanna, välvilliga, gudens existens så kan han vara säker på att idéerna han får från sina sinnen verkligen representerar verkligheten.

Berkeley ser lite annorlunda på saken. Hos honom är det inte tingen som orsakar hans sinnesintryck, utan de ges i stället direkt från Gud. Berkeley ser en inkonsistens i att anta att idéer kan komma från materiella ting. Eftersom de materiella tingen är livlösa så saknar de förmågan att kunna påverka våra sinnen, därför är Gud den enda möjliga förklaringen till att vi får sinnesintryck överhuvudtaget.

Det är problematiskt att jämföra dessa två positioner. Hos båda skulle avsaknaden av en Gud innebära total skepticism gällande allt annat än den egna själens existens. Den intuitiva självkännetdomen, som Descartes uttrycker i sitt *Cogito* och Berkeley beskriver i tredje dialogen, påverkas inte av Gud. Kunskap om något annat än jaget är däremot beroende av en Gud som är god och icke-bedragande. En viktig skillnad är att Descartes vidhåller att det finns materiella kroppar, och att vi får idéer

⁵⁶Ibid, s. 181f.

från dessa. I den sjätte meditationen påpekar Descartes att Gud skulle vara en bedragare om dessa kroppar inte fanns. Men jag vill ändå hävda att Descartes tankar kring Gud och idéernas härkomst är förenlig med Berkeleys idealism. I tredje meditationens gudsbevis så talar Descartes om att en idé måste vara orsakad av ett ting som innehåller minst lika mycket fullkomlighet som idén själv. T.ex. så måste idén om Gud orsakas av Gud själv, och idén om en sten orsakas av något som är åtminstone lika fullkomligt som stenen. Descartes måste hävda att även ett ting som innehåller mer fullkomlighet än stenen kan orsaka dess idé, eftersom tänkande substanser kan frambringa denna idé i sig själva, t.ex. i fantasier eller drömmar. Skulle Descartes förneka detta skulle det vara så att en sten, alltså en materiell kropp, nödvändigtvis skulle behöva vara närvarande varje gång man tänker på en sten. Detta verkar ju absurt, så han vidhåller sin position. Men denna position är förenlig med att alla idéer härstammar från Gud och att inga idéer har sitt ursprung i de materiella kropparna, vilket är precis vad Berkeley talar om när han hävdar att de materiella kropparna är överflödiga. Men då skulle givetvis Gud vara en bedragare enligt Descartes sjätte meditation, är han då inte det enligt Berkeley? I den tredje dialogen ställer Hylas just den frågan, och Philonous svarar.

Hylas. Men kan vi när allt kommer omkring anta, att Gud skulle bedra hela mänskligheten? Tror du, att han skulle ha fått hela världen att tro på existensen av materien, om det inte funnes någon sådan?

Philonous. Jag tror inte, att du vill påstå, att varje rådande åsikt, som har sitt ursprung i fördom eller lidelse eller tanklöshet, kan läggas Gud till last såsom dess upphovsman. Vilken åsikt vi än tillskriver honom, så måste det bero antingen på att han uppenbarat den för oss genom en övernaturlig uppenbarelse eller också på att den är så påtaglig för våra naturliga själsförmåigheter, vilka skapades och förlänades oss av Gud, att det är omöjligt, att vi skulle kunna göra annat än ge den vårt bifall. Men var är uppenbarelsen eller var är beviset, som framtvingar tron på materien?⁵⁷

Enligt Berkeley så har Descartes alltså ådragit sig denna epidemiska åsikt, att den fysiska världen existerar, som grundar sig på fördomar och tanklöshet. Ett misstag som inte ligger hos Gud, utan hos människan som gör ett felslut utifrån de sinnesintryck som Gud är direkt ansvarig för, helt i enlighet med både Descartes och Berkeleys teorier om idéernas härkomst och om falska omdömen. Huruvida Descartes skulle hålla med om detta, om han någonsin fick möjligheten att läsa Berkeley, är svårt att säga. Men jag personligen ser inga svårigheter i att hävda att han skulle göra det.

⁵⁷Berkeley, s. 187.

Guds roll hos Berkeley är en fullkomligt logisk utveckling av Guds roll hos Descartes. Anledningen till att de har gemensamma nämnare är helt enkelt att Descartes har haft en stor inverkan på Berkeley. Framför allt så delar de uppfattning om vad en tänkande substans är för något. Den är ofullkomlig, icke-fysisk och aktiv. Detta leder Berkeley till att dra slutsatsen att de materiella kroppar som Descartes beskriver omöjligt kan ge själen några sinnesintryck, och att de därför är överflödiga.

9. GUDSBEVISEN

Descartes hittar en idé om ett fullkomligt väsen i sin själ. Han drar slutsatsen att idén måste vara orsakad av något som innehåller mer fullkomlighet än han själv gör. Detta kan bara vara Gud. Berkeley kommer inte fram till att Gud existerar utifrån någon specifik idé om ett fullkomligt väsen. Han drar i stället slutsatsen att ett sådant nödvändigtvis måste vara orsaken till den beundransvärda samstämmighet som kan observeras i naturen.

Descartes försöker, i den tredje meditationen, bevisa Guds existens genom ett slags begränsat *kosmologiskt bevis*. Idén om Gud måste, nödvändigtvis, vara orsakad av Gud, eftersom bara Gud är tillräckligt fullkomlig för att kunna orsaka den idén, punkt. Berkeleys kosmologiska bevis vilar snarare på att en allsmäktig Gud är den *bästa förklaringen* till att alla övriga idéer passar så bra ihop. Descartes bortser från alla idéer, förutom just idén om Gud för att bevisa hans existens. Berkeley tar alla de idéer, som Descartes bortser från, i beaktning när han bevisar Guds existens.

Det finns en viktig aspekt som Gudsbevisen har gemensamt, nämligen det att de inte tycks bevisa Guds existens. Descartes bevis drabbas av den cartesianska cirkeln. Eftersom Descartes måste bevisa Guds existens för att kunna lita på sitt sanningskriterium, så kan han inte hänvisa till det i sitt gudsbevis. Det stora problemet med Berkeleys gudsbevis är, enligt mig, att det verkar förutsätta att sinnesintrycken har en gemensam orsak, vilket är just det som det tycks bevisa. På så vis drabbas Berkeleys gudsbevis av ett liknande cirkularitetsproblem som Descartes bevis lider av. Eftersom sinnesintryckens beundransvärda samstämmighet beror av Gud så kan Berkeley inte tillåtas bevisa Guds existens utifrån den. Här finns en viktig fråga att ställa sig, nämligen om denna samstämmighet verkligen kan observeras i naturen, som Berkeley säger. Om den kan det så är Berkeleys bevis inte cikulärt. Men här ska vi gå långsamt fram, det kan nämligen finnas olika typer av samstämmighet. Dels så kan idéerna vara samstämmiga på så vis att de har en gemensam orsak och att vi därför kan förutspå framtida perceptioner genom induktiv slutledning. Men Berkeley kan omöjligt observera att alla hans sinnesintryck har en

gemensam orsak, denna samstämmighet måste snarare vara ett axiom som han utgår ifrån. Samstämmighet kan även betyda att olika människors idéer passar ihop, som i argumentet som Botterill tillskriver Berkeley, *delad-verklighetsargument*. Att vi, så att säga, lever i samma värld allihopa. Även denna form av samstämmighet verkar omöjlig att studera empiriskt, eftersom en människa inte har tillgång till andra människors upplevelser, och måste därför betraktas som ett axiom.

10. UTGÅNGSPUNKTEN I JAGET

Descartes och Berkeley är överens om att det enda vi har direkt kunskap om är våra idéer. Därför måste alla försök att bevisa Gud, eller något annat, utgå från idéerna. Descartes menar att han kan vara helt säker på att han existerar eftersom han tänker. Från det börjar Descartes söka igenom sin egen själ och finner en idé om Gud, vars härkomst han inte kan förklara på något annat sätt än att Gud själv har planterat den i hans själ. Även Berkeley vet intuitivt att den egna själen existerar. De idéer han erfar kan inte tillhöra ingenting, alltså måste de tillhöra en substans, *jaget*. Han finner ett "begrepp om Gud" när han reflekterar över den egna själen (eller en, i ordets bredaste bemärkelse, idé om Gud, om än väldigt inadekvat). Det är inte svårt att tro att detta "begrepp om Gud" är detsamma som den idé om Gud som Descartes har. Ordet idé används, hos både Descartes och Berkeley, som bekant med olika betydelser. Men Berkeley verkar inte hävda att det är Gud som lägger ner denna idé i själen, vilket ju Descartes menar. Hos Berkeley är det snarare så att idén bildas som ett *omdöme*, medan Descartes verkar mena att idén om Gud representerar ett ting, på samma sätt som idén om en sten representerar en sten. Man kan i och för sig hävda att ett omdöme om Gud också representerar Gud, men det representerar inte alls på samma sätt som ett sinnesintryck representerar dess orsak. Det är alltså viss skillnad på idén om Gud hos Descartes och hos Berkeley.

Även om både Descartes och Berkeley ytterst har jaget och dess idéer som utgångspunkt för Guds bevisning så är deras utgångspunkter ändå väldigt olika. Descartes utgår från den idé om Gud som han tycker sig finna i själen. Berkeley, däremot, utgår från sinnesintryckens antagna samstämmighet, och utifrån detta väljer han att bilda omdömet om Guds existens, allsmåttighet och välvillighet.

11. RATIONALISM ELLER EMPIRISM?

Det finns goda grunder att argumentera för att man med rätta borde se på Descartes som rationalist och Berkeley som empirist. Descartes vill

bevisa Guds existens, och därmed sinnesintryckens pålitlighet, *a priori*, på basis av *rationalistiska axiom* snarare än på empiri. Han utgår helt och hållet från sin egen själ, inte från observationer av omvärlden. Eftersom Gud, och bevisningen av honom, är en så grundläggande del av Descartes tankar kan man utan tvekan dra slutsatsen att Descartes ska betraktas som en rationalist, eftersom Gud bevisas på rationalistiska grunder. Berkeley vill däremot bevisa sinnesintryckens pålitlighet, och därmed även Guds existens *a posteriori*, på basis av *empiri*. Berkeley tar, till skillnad från Descartes, sinnesintryckens samstämmighet till hjälp för att visa att Gud existerar. Med detta i åtanke skulle man kunna hävda att Berkeley är empirist. Men, som jag tidigare nämnt så kan inte Berkeley observera sinnesintryckens samstämmighet empiriskt, varken i fråga om samstämmighet gällande orsak eller i fråga om samstämmighet gällande överensstämmelse med andra människors sinnesintryck. Det verkar således som den yttersta grunden för Berkeleys gudsbevis, och därmed Berkeleys försök att beseгра skepticismen gällande idéernas verklighet, inte är empirisk. Den verkar snarare bestå av de rationalistiska axiomen, att själen existerar och att alla själens sinnesintryck har en gemensam orsak.

Även om Berkeley har en mer empiristisk framtoning så har både Descartes och Berkeleys kunskapsteorier ytterst en rationalistisk grund. Och när den rationalistiska grunden, nämligen Gud, har lagts så är det sinnesintrycken som står i centrum för bildandet av omdömen och kunskaper hos både Descartes och Berkeley. Jag skulle därför vilja hävda att både Descartes och Berkeley är rationalister med empirism på toppen. Att hävda att den ena är rationalist och den andra är empirist tycker jag, till stor del, är missvisande.⁵⁸

⁵⁸Den här artikeln är en nerkortad version av en uppsats med betydligt mer omfattande bakgrundskapitel. Den finns t.ex. fler gudsbevis hos både Descartes och Berkeley, som avhandlas i den ursprungliga uppsatsen, som inte är direkt delaktiga i de slutsatser som dras i den här artikeln. För den som är intresserad av att läsa hela uppsatsen, som skrevs vid Umeå universitet under höstterminen 2007, är det bara att kontakta mig på min e-postadress: anders.hammarstrom@hotmail.com, så skickar jag gärna en elektronisk kopia av den.

LITTERATUR

- Belfrage, Bertil. 2007a. "Berkeley's Four Concepts of the Soul (1707–1709)", i *Reexamining Berkeley's Philosophy*. University of Toronto Press.
- Belfrage, Bertil. 2007b. "The Theological Positivism of George Berkeley (1707–1708)", i *Acta Philosophica Fennica*, vol. 83.
- Berkeley, George. *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*.
- Berkeley, George. 1954. *Valda skrifter*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Botterill, George. 2007. "God and First Person in Berkeley", *Philosophy* 82. Cambridge University Press.
- Bowman Piper, William. 1958. "Berkeley's Demonstration of God", *The Harvard Theological Review*, Vol. 51, No. 4.
- Descartes, René. *Avhandling om metoden*, i *Filosofin genom tiderna: 1600-talet 1700-talet*, red. Konrad Marc.Wogau, s. 46–51. Stockholm: Thales, 2004.
- Descartes, René. *Betraktelser över den första filosofin*, i *Filosofin genom tiderna: 1600-talet 1700-talet*, red. Konrad Marc.Wogau, s. 52–78. Stockholm: Thales, 2004.
- Descartes, René. *Meditation VI*.
- Descartes, René. *The Principles of Philosophy*. *Filosofilexikonet*, red. Poul Lübcke. Stockholm: Forum, 1988.
- Musgrave, Alan. 1993. *Common Sense, Science and Scepticism*. Cambridge University Press.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward Craig. London: Routledge 1998.
- Sievert, Donald. 1982. "Descartes on Theological Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 43, No. 2.
- Stigen, Anfinn. 2002. *Tenkningens historie*. Oslo: Gyldendal.

Ingmar Persson

Alf Ross' paradox – ur ett lekmanalogiskt perspektiv

Debatten mellan Per Lindström (*FT* 2/07: 2) och Sven Danielsson (*FT* 2/08) om Alf Ross' paradox ger mig osökt anledning att förklara varför denna paradox snarast avskräckt mig från studiet av deontisk logik än stimulerat till det. Det tycks mig som om denna logik här konstruerar en paradox av något som lätt nog kan uttryckas på ett paradoxfritt sätt i naturligt språk.

Danielsson utgår ifrån följande två principer:

(1) Om du bör göra a och nödvändigtvis gör b om du gör a , så bör du göra b ,

och

(2) Om du bör göra a eller b och inte gör a , så bör du göra b .

Antag nu

(3) Du bör posta brevet.

Från (1) och (3) kan vi härleda t.ex.

(4) Du bör posta brevet eller bränna det,

eftersom du nödvändigtvis postar eller bränner brevet om du postar det.

Antag vidare

(5) Du postar inte brevet.

Ur (4) och (5) följer enligt (2)

(6) Du bör bränna brevet.

Det kan emellertid inte vara riktigt att (3) och (5) – alltså att du uraktlåter att göra vad du bör – med logisk nödvändighet kan leda oss till (6), att du bör göra något ur egen fatabur. Det förefaller således som om vi inte kan acceptera både (1) och (2).

Min utväg ur denna paradox går ut på att det finns en dubbeltydighet i

disjunktionen 'Du bör posta brevet eller bränna det'. Enligt en tolkning betyder (4) något i stil med:

- (4') Det finns (exakt) ett alternativ du bör utföra framför alla andra alternativ, och det är antingen att posta brevet eller att bränna det.

Så tolkad följer (4) ur (3), som säger att det finns (exakt) ett alternativ som du bör utföra framför alla andra, nämligen att posta brevet. Man kan inte mot denna slutledning invända, som Danielsson gör, att ifall den "är korrekt, så gör du något som du bör göra genom att bränna brevet" (s. 5), för (4') implicerar inte detta.

(4') och (5) innehåller emellertid inte (6). För att vi skall kunna härleda (6) måste vi tolka (4) som betydande något i stil med:

- (4'') Det är inte så att du bör utföra ett av alternativen, att posta brevet eller att bränna det, snarare än det andra, men du bör utföra ett av dem framför alla andra alternativ.

(4'') och (5) innehåller (6), men (4'') följer uppenbarligen inte ur (3). Beroende på hur (4) tolkas, tar alltså giltigheten slut antingen vid härledningen av (4) eller också vid härledningen av (6). Vi når inte hela vägen till den paradoxala slutsatsen (6). Paradoxen beror med andra ord på att denna tvetydighet förbises.

Kanske kan man karakterisera meningsskillnanden mellan (4') och (4'') så här (givet att det finns deontiska fakta): (4') rapporterar inget logiskt självständigt deontiskt faktum, utan ett deontiskt faktum som *logiskt förutsätter* existensen av ett annat, *mer specifikt* deontiskt faktum, som det som beskrivs av (3). (4'') rapporterar däremot ett logiskt självständigt deontiskt faktum och inte blott och bart ett derivat av något mer specifikt deontiskt faktum.

Detta förslag leder till samma slutstation som Danielssons, antar jag, men förslagen anvisar olika vägar dit. Han distingerar mellan ett "primärt" och ett "sekundärt" "bör" och hävdar att principen (1) gäller för det sekundära, medan (2) förutsätter den primära användningen. Vad det innebär att vi primärt bör göra något lämnar han osagt, men han skriver att det att vi sekundärt bör göra något "betyder bara att detta är nödvändigt för att vi skall göra det vi primärt (eller kanske *egenligen*) bör göra" (s. 7). Jag tror emellertid inte att "bör" någonsin *betyder* detta. (Positivt tror jag att det att vi bör göra något alltid innebär att vi har mest eller bäst skäl att göra det, men skälen kan vara av varierande slag, vilket kan motivera att vi talar om olika betydelser av "bör".) Ja, jag tror inte ens att det alltid är sant att vi bör göra det som är nödvändigt (att göra) för att vi skall göra det som vi bör. Med andra ord anser jag inte

att principen (1) är sann utan modifikation. Antag t.ex. att jag bör känna mig skyldig för att jag gör något jag inte bör. Om jag känner mig skyldig för att jag gör något jag inte bör, är det nödvändigtvis så att jag gör något jag inte bör (att känna skuld är en s.k. "factive emotion"). Ändå följer det ingalunda att jag bör göra något jag inte bör göra.

Här är en skiss till varför denna slutledning klickar i motsats till exempelvis slutledningen från (3) till (4). Om jag känner mig skyldig för att jag gör något jag inte bör, är det visserligen nödvändigtvis så att jag gör något jag inte bör, men det *blir* inte så att jag gör något jag inte bör *i och med* att jag känner mig skyldig för att jag gör något jag inte bör. Det förra förhållandet föreligger på förhand och är således oberoende av om jag känner mig skyldig eller ej. Men om jag postar brevet, *blir det därigenom* med logisk nödvändighet sant att jag postar det eller bränner det. Jag tänker mig att det är detta som förklarar att bl.a. slutledningar av typen (3) till (4) håller streck till skillnad från den nyss begrundade. Mitt förslag är alltså att (1) måste revideras till något som

(1') Om du bör göra *a* och det nödvändigtvis *blir* så att du gör *b* om du gör *a*, så bör du göra *b*.¹

Det här förslaget är naturligtvis skissartat och i behov av fördjupning. Det kan inte heller legitimera alla giltiga slutledningar från något vi bör till något som i någon mening är nödvändigt för detta, t.ex. inte den praktiskt mer användbara slutledningen till att vi bör tillgripa kausalt nödvändiga medel till det vi bör. Till yttermera visso betvivlar jag att denna typ av härledning kan rättfärdigas genom att man helt enkelt vidgar nödvändigheten i (1') från att vara enbart logisk till att innefatta kausal nödvändighet. Antag att ett kausalt nödvändigt medel för mig att rädda ditt liv är att jag åsamkar dig någon mildare smärta S₁. Om jag i denna situation bör rädda dig, följer det, enligt min mening, att jag bör åsamka dig S₁. Så långt, så väl. Men antag vidare att din överlevnad som senare *effekt* har en annan, lika lindrig smärta S₂. Låt oss föreställa oss att jag i ljuset av detta tilläggsfaktum fortfarande bör rädda ditt liv. Följer det

¹När Danielsson karakteriserar sitt sekundära böra skriver han också: "Somligt bör vara fallet bara därför att det är en nödvändig följd av, eller nödvändig förutsättning för, något annat som bör vara fallet" (s. 7). Här talas som synes om vad som bör *vara fallet* i stället för om vad *någon* bör (göra), vilket sker i (1). Det får inte tas för givet att en revision som gör (1) hållbar för den senare konstruktionen också gör den hållbar för den förra, men jag tror att detta stämmer. Låt oss anta att det bör vara fallet att alla (levande) syndare ångrar sina tidigare synder. Då följer inte att det bör (eller borde) vara fallet att de har tidigare synder i sitt register. Anledningen är återigen att det senare inte med logisk nödvändighet *blir* fallet i och med att det blir fallet att de ångrar sina synder.

då att jag bör förorsaka dig S₂, som i någon mening nödvändigtvis blir fallet om du överlever, eftersom din överlevnad är kausalt tillräcklig för S₂? Detta verkar egendomligt, för ponera att jag så småningom är i stånd att konstatera att jag har lyckats rädda ditt liv, har jag då skäl att hoppas att jag också sedermera lyckas förorsaka dig S₂ därför att jag annars har misslyckats med att göra allt jag bör? Nej, vill jag påstå. Om jag bör förorsaka dig S₂, bör jag också vilja, avse och försöka förorsaka dig detta, och så är inte fallet (av skäl jag framlägger i *The Retreat of Reason*, Oxford U. P., 2005, kap. 8). En riktig beskrivning av situationen är snarast: jag bör åsamka dig S₁, ty jag bör rädda ditt liv, även om detta innebär att jag (tyvärr) också *kommer att* förorsaka dig S₂.

Jag är alltså benägen att bestrida att (1'), med en breddning av nödvändighetsrelationen, kan säga allt av intresse som behöver sägas om vad denna relation förpliktar oss till. Den säger inte desto mindre mer än vad som är behövligt för att legitimera slutledningen från (3) till (4), eftersom (1') legitimerar också andra typer av slutledningar, t.ex. den från att du bör göra *a* och *b* till att du bör göra *a*. För syftet att rättfärdiga härledningen av (4) från (3) räcker min analys av (4) som (4').

Ross' paradox kan således desarmeras med ett enkelt handgrepp: distinktionen mellan (4') och (4''). Det är därför som den deontiska logikens upptagenhet vid paradoxen i mina ögon framstår som något filosofiskt relativt trivialt – i förhållande till exempelvis en upptagenhet vid de problem jag senast berörde. Men Danielsson eller Lindström – eller båda med förenade krafter – är mycket välkomna att försöka återrädda den deontiska logiken genom att demonstrera att Ross' paradox döljer djupare problem än vad jag har tillerkänt den.

I min artikel ”Ross' paradox” (*FT*, 2/07) föreslår jag ett sätt att komma tillrätta med denna paradox. Om detta mitt förslag eller, rättare sagt, sin egen vantolkning av mitt förslag, tycker Sven Danielsson inte (”Alf Ross igen”, *FT*, 2/08). Han skriver:

Enligt detta [dvs. PLs] sätt att resonera är det alltså så att om du bör posta brevet, så är det sant att *Du bör posta brevet eller förvarna om att du inte kommer att göra det* och sant att *Du bör posta brevet eller bränna det*. Men ingetdera bör jag säga ifall varken brännandet eller förvarnandet är tillåtna alternativ i den rådande situationen.

Det är lätt att föreställa sig en situation där detta inte låter särskilt rimligt. Det är lätt att tänka sig ett normsammanhang där den första disjunktiva föreskriften gäller, medan den senare inte gäller. Den senare bör du då inte utsäga eftersom den är falsk. Den förra finns det kanske skäl att vara lite försiktig med, därför att den tagen helt för sig kan ge vid handen att ursäkten är ett tillåtet alternativ. (Så långt har nog Lindström rätt.) Men om det också är klart utsagt att du bör posta brevet, så står det väl klart att ursäkten blir ett tillåtet, och till och med påbudet, alternativ bara om föreskriften att posta brevet bryts? (s. 4–5)

Vad Danielsson bokstavligen säger i det första av dessa stycken är inte alldeles rätt men inte heller alldeles fel. Men vad han säger, eller utgår från, i det andra stycket är alldeles galet. I den situation i vilken mitt lösningsförslag (i termer av principen om Maximal Relevant Information) skall, eller kan, tillämpas är det naturligtvis *inte* ”klart utsagt att du bör posta brevet” – hur Danielsson kunnat undgå att lägga märke till detta är inte lätt att förstå. (Och vad som gäller om du inte postar brevet är irrelevant; då är ju situationen en annan.)

Det är inte heller sant att, som Danielsson påstår, mitt uppslag, dvs. att tillämpa MRI på Ross' paradox, är ”en variant på något [...] som von Wright varit inne på. [...] Lindström nämner [von Wrights] uppslag”, fortsätter han, ”(utan att nämna von Wright) och efterlyser, tydligen utan större hopp, en utredning om när och varför tillåtelser ibland [”distribueras konjunktivt över disjunktioner”]” (nämligen när vi av upplysningen att (den disjunktiva) handlingen $a \vee b$ (a eller b) är tillåten drar

(tycker oss kunna dra) slutsatsen att såväl a som b är tillåten). Högst egendomligt: jag gör ju i själva verket, med rätt eller orätt, anspråk på att ha givit en sådan förklaring.

Jag har alltså inte knyckt något uppslag från von Wright. Men vad man möjligen kan beskylla mig för är att ha knyckt MRI från Paul Grice. Skälet till att jag inte nämnde Grice var att jag inte vet exakt vad han säger och dessutom att jag alldeles på egen hand kom att tänka på MRI (i ett annat sammanhang) någon gång i mitten av 60-talet, om jag minns rätt, och att tillämpa MRI på Ross' paradox och på det faktum att tillåtelser ibland "distribueras konjunktivt över disjunktioner" någon tid senare. Om Grice tillämpar MRI eller någon liknande idé på Ross' paradox etc. vet jag inte.

I min artikel använder jag beteckningen $O(a/S)$ (a är obligatorisk i S), där a är en handling och S en situation. Skälet var att det tycktes mig nödvändigt att givet a och S införa en (fiktiv) situation $S-a$ alldeles lik S förutom att a är omöjlig i $S-a$. Detta tror jag nu var ett misstag. Vad som i Priors paradox (dvs. vad jag kallat den starkare formen av Ross' paradox) är relevant är inte om det, givet att P inte postar brevet, är tillåtet att han bränner det, utan om det är tillåtet att han bränner brevet, punkt. I det följande skriver jag alltså nu $O(a)$ i stället för $O(a/S)$ och $T(a)$ (a är tillåten) för $T(a/S)$ eftersom den relevanta situationen är konstant.

Det går alltså, för att upprepa vad jag säger i min tidigare artikel, att förklara (i) varför det kan förefalla osäkert om

(1) Om $O(a)$, så $O(a \vee b)$

är allmängiltig eller inte, (ii) varför

(2) Om $O(a \vee b)$, så $T(b)$,

som tillsammans med (1) leder till Priors paradox, kan verka övertygande och (iii) varför vi ibland tycker oss kunna dra t.ex. slutsatsen $T(a)$ ur premissen $T(a \vee b)$. I fall (i) oscillerar vi mellan att (felaktigt) tillämpa och att inte tillämpa MRI på $O(a \vee b)$. I fall (ii) tillämpar vi MRI på $O(a \vee b)$ – om $O(a \vee b)$ härletts ur $O(a)$ är detta förstås inte korrekt – drar slutsatsen att $\neg O(a)$ – eftersom $O(a)$ i de relevanta fallen utgör ytterligare information jämfört med $O(a \vee b)$ – och kombinerar sedan denna slutsats med den giltiga principen

Om $O(a \vee b)$ och $\neg O(a)$, så $T(b)$.

I fall (iii) utgår vi från premissen $T(a \vee b)$ "tagen helt för sig" och drar i enlighet med MRI slutsatsen att $T(a)$ – eftersom $\neg T(a)$ tillsammans med $T(a \vee b)$ implicerar $T(b)$, som i de relevanta fallen utgör ytterligare information.

Det går alltså alldeles utmärkt att förstå (i) och (ii) utan att införa eller postulera något andra begrepp *obligatorisk*, som alltså satisfierar (2) men inte (1). Vi behöver heller inte, för att förklara (iii), anta att vi rör oss med ”två olika *fär*”. Och vi kan dessutom, till skillnad från Danielsson, bibehålla det ”klassiska” sambandet mellan *tillåten* och *obligatorisk*.

Svar till Persson och Lindström

Ingmar Persson tycker att för många tar Ross paradox för allvarligt. Ross paradox är inget riktigt problem, menar han. Den åsikten delar han ju med de flesta deontiska logiker som genom åren har yttrat sig i frågan, men Persson menar också att det finns en intressant tvetydighet som spelar en roll i sammanhanget och som kan vara värd att klarlägga, även om den inte är särskilt komplicerad.

Han tar exemplet:

- (4) Du bör posta brevet eller bränna det
och säger att den satsen kan förstås som endera av satserna
- (4') Det finns exakt ett alternativ du bör utföra framför alla andra alternativ och det är antingen att posta brevet eller att bränna det.
- (4'') Det är inte så att du bör utföra ett av alternativen, att posta brevet eller att bränna det, snarare än det andra, men du bör utföra ett av dem framför alla andra alternativ.

Enligt den första tolkningen skall (4) alltså förstås som en lite komprimerad uteslutande disjunktion av *Du bör posta brevet* och *Du bör bränna brevet* och den disjunktionen följer kanske från *Du bör posta brevet* i kraft av den vanliga logiken för det uteslutande *eller*, givet att *Du bör posta brevet* förstås som att det finns exakt ett alternativ du bör utföra framför alla andra och det är att posta brevet.

Man kan nog tänka sig sammanhang där (4) rimligen kan så förstås. Det kan t.ex. föreligga en order om vad du skall göra som är tvetydig mellan postande och brännande. Men jag tror att det är rätt speciella sammanhang.

Perssons andra alternativ är kanske också en möjlig tolkning av (4) i vissa lägen. Men det är uppenbart att ingen av dessa alternativa modeller ger en rimlig tolkning av satsen *Du bör posta brevet eller meddela att du inte gjort det*, som jag använder som exempel på en sats som inte följer från *Du bör posta brevet*, men som vi kan tänka oss hävda tillsammans med den,

särskilt i formen *Du bör, om du inte postar brevet, meddela att du inte gjort det*. Den satsen måste rimligen vara förenlig med antagandet att du snarare bör posta brevet än meddela att du inte gjort det. Och om vi ur modell (4") stryker antagandet om lika vikt så är vi ju bara tillbaka i det vanliga läget vad gäller Ross paradox.

Eller, för att ta ett annat exempel: Det förefaller helt normalt att förstå *Du bör leva laglydigt eller straffas* så att den varken följer från *Du bör leva laglydigt* eller utesluter en rangordning av alternativen.

Men annars verkar Persson inte särskilt oense med mig, även om han inte som jag vill skilja mellan primära och sekundära "bör", utan snarare mellan självständiga och icke självständiga deontiska fakta. Det kanske kan ha sina fördelar. Om vi antar att Bullmarksvargen borde skjutas därför att det bör vara så att alla svenska vargar skjuts, då var det individuella fallet ett osjälvständigt deontiskt faktum, men om Bullmarksvargen hade bort skjutas på grund av speciella faktiska omständigheter kring just den, då hade det varit ett självständigt deontiskt faktum. Det låter helt rimligt.

Också vad gäller vad som brukar kallas "konsekvensprincipen" förefaller Perssons skepsis mycket rimlig och på den punkten har han nog dessutom i dag en majoritet av de deontiska logikerna med sig. Just ingen torde numera vara beredd att försvara någon helt ogarderad tes om att man bör göra vad som nödvändigtvis följer av vad man bör göra. Och de inskränkningar som föresvävar Persson förefaller, som så många andra förslag som figurerat i debatten, komma nära vad Lennart Åqvist nog som den förste föreslog för några decennier sedan, fast Persson inte uttrycker det i någon formell apparat.

*

Det är värre med Per Lindström. Honom har jag helt missförstått, menar han själv. Hans lösningsförslag till Ross paradox, säger han, handlar, tvärtemot vad jag tror, inte om en situation i vilken *Du bör posta brevet* är klart utsagt.

Men det har jag heller inte antagit. Jag har antagit att det är klart utsagt, i diskussionen om paradoxen, att det handlar om en situation i vilken du bör posta brevet. Jag har inte antagit något som helst om vad som sagts eller inte sagts i situationen. Kanske har överhuvud ingenting alls sagts om brev eller postande eller brännande eller ursäkter för det ena eller det andra.

Nu förstår jag visserligen inte varför det skulle ha varit så förskräckligt om jag hade antagit det som Per Lindström tror att jag har antagit, (om man diskuterar vad som följer av en viss sats ligger det nära till hands att tänka på en situation där den faktiskt uttalats) så åtminstone att jag har

missförstått honom har han förmodligen rätt i. Antagligen tänker han sig de situationer som normerna relaterar till på ett helt annat sätt än jag. Något som tyder på det är att han säger att ”vad som gäller om du inte postar brevet är irrelevant; då är ju situationen en annan”. – Det är ju riktigt att om du inte postar brevet så inträder en ny situation, men det hindrar inte, enligt mitt sätt att se på saken, att det i den första situationen kan gälla normer om vad som bör ske om du inte postar brevet – t.ex. att du i så fall bör meddela detta, medan det inte gäller att du i så fall bör bränna brevet. Om man tror, som jag, att detta faktiskt kan vara det normativa läget, oavsett vad man har sagt eller kommer att säga om det, så kan man inte acceptera konsekvensprincipen, för då finns det fall då du bör göra a och du bör göra a eller b, men inte bör göra a eller c.

Nej, jag har nog inte förstått honom alls. Han säger att MRI, principen om Maximal Relevant Information, kan förklara varför det kan förefalla osäkert om *Du bör posta brevet eller bränna det* följer från *Du bör posta brevet*: Vi oscillerar mellan att tillämpa och inte tillämpa MRI på *Bör(a eller b)* säger han. Men MRI säger väl att om vi hävdar *Du bör posta eller bränna brevet*, så säger vi något om den normativa status som alternativet att bränna brevet har – annars skulle vi inte föra det alternativet på tal. Det kan ju möjligen förklara varför *Får(b)* skulle kunna antas följa från *Bör(a eller b)*, (Lindströms andra punkt) men hur skulle det kunna få någon att tro att *Bör(a eller b)* följer från *Bör(a)*? Och det är ju den följd, inte den i Lindströms andra punkt, som är vad det hela till sist handlar om.

Recension

8 filosofiska texter: Om filosofin, akademien och meningen

Red. Kristian Löfgren och Dan Munter

Anomali 2008. 128 s. ISBN 978-91-976331-1-6

Förlaget Anomali startade under 2007 sin verksamhet med en nyutgivning av Hjalmar Söderbergs kristendomskritiska *Den förvandlade Messias*. Föreliggande bok innehåller åtta nyskrivna texter, de flesta författade av filosofer vid Kungliga Tekniska Högskolan. Uppdraget från redaktörerna har varit att skriva ”om något som känns angeläget” och ”som om detta vore din sista text” (s. 10). Flera av texterna ger uttryck för ett avsevärt missnöje med den nutida akademiska filosofin. Inriktningen hos denna är onekligen ett viktigt ämne att diskutera och det finns lovande ansatser i en del av uppsatserna. Med ett undantag (se nedan) är dock texterna påfallande obearbetade och blir i denna ofärdiga form inte riktigt läsvärda. (Intrycket av hafsverk förstärks dessutom av ett antal språkliga felaktigheter som borde ha varit lätta att upptäcka: ”Russel”, ”scenarior”, ”brottsstycken” m.m.)

Dan Munter hävdar i sitt bidrag att den moderna filosofin lider av en överdriven strävan efter stringens och strikt bevisföring. Beklagande konstaterar han att kraven ”på exakthet och konsistens tvingar fram texter om delmängder, handlingar, beslut, identitet, händelser, orsaker och referens på bekostnad av den mer vida berättelsen om politiken, människan och världen” (s. 19). Ett besläktat problem är enligt Munter att dagens filosofer ideligen diskuterar andra filosofers teorier och argument. ”Förmodligen filar du på en modifiering av utilitarismen eller undersöker en svaghet hos Davidson eller Quine” (s. 27). Denna verksamhet, tycks Munter anse, är föga fruktbar och i strid med de filosofiska dygderna. ”Finn en egen väg eller sluta kalla dig filosof”, manar han (s. 26). Utvecklingen är enligt Munter tragisk: ”Filosofer om filosofer. Teorier om teorier. Texter om texter. Så förfärligt sorgligt” (s. 30). Mindre sorgligt var det förr, då ”Sokrates, Descartes, Nietzsche, Kant, Wittgenstein, Mill och Hume skrev stor filosofi utan en diger referenslista” (s. 25). (Vilka

skrifter av Sokrates – med eller utan referenslistor – har Munter tagit del av?) Munter hävdar också att kraven på stringens gör att de flesta nutida filosofer inte vågar delta i den allmänna samhällsdebatten. Filosoferna kan dock, säger han, ”åter bli angelägna” genom att exempelvis diskutera huruvida övervakningskameror och etiska fonder är goda idéer och ifall samhället bör lagstifta om alkolås och cykelhjälm (s. 22–23).

Munters text är onödigt svepande och rörig. Delvis misstar han sig nog också på hur den samtida filosofin ser ut. Om han med ”den mer vida berättelsen om politiken, människan och världen” menar generella teorier om dessa företeelser – exempelvis teorier om vad rättvisa består i och om människans och världens ontologiska beskaffenhet – så bedrivs det ju mängder av sådan filosofi i dag, där dessutom starka krav på stringens uppfylls. Det är vidare inte ovanligt med nya böcker och artiklar inom akademisk filosofi som är sparsmakade med referenser till andras texter. Studier i tillämpad etik, där man utreder frågor i stil med dem som Munter propagerar för, är inte heller fåtaliga; nyligen utkom till exempel en doktorsavhandling i praktisk filosofi (av Joakim Sandberg vid Göteborgs universitet) just om det etiska i etiska fonder.

Munter borde också ha förtydligat på vilket sätt debatterna om ”delmängder, handlingar, beslut, identitet, händelser, orsaker och referens” – debatter som redan antikens filosofer deltog i eller föregrep – skulle vara oviktiga. Och om nu cykelhjälmsetik kan ingå i ”den mer vida berättelsen om politiken, människan och världen”, vilket Munter tycks anse, så borde dessa diskussioner kvala in där också. Jag är dessutom förvånad över Munters nedlåtande inställning till filosofers diskussioner av andra filosofers teorier och argument. Om man ska fundera över ett filosofiskt problem får man givetvis hjälp av att tränga in i vad skickliga filosofer tänkt i samma ämne. Det är normalt sett bara ett uttryck för en lättjefull respektlöshet att inte att bemöda sig om att referera till och granska deras argumentation.

Madeleine Hayenhjelms bidrag är författat på vers och identifierar bland annat likheter och skillnader mellan filosofi, vetenskap och konst. Hon skriver inte illa, men dessa utdragna jämförelser är bitvis lite väl banala. Hon ondgör sig även, liksom Munter, över ”den nya filosofen” som inte ser ”längre än till andras text” (s. 89). Hayenhjelm efterlyser filosofer som samlar livserfarenheter och inte ”gömmer sig i biblioteket” (s. 93). Det framgår inte om Hayenhjelm menar att man blir en bättre filosof av att samla de livserfarenheter hon godkänner (det är oklart vilka dessa är, utöver att man inte får dem genom läsande av andras texter) eller om poängen bara är att man blir en bättre och klokare människa på andra sätt.

Tobias Harding söker ”i historien efter nya sätt att betrakta relatio-

nen mellan makt och etik sådan som den gestaltar sig i våra dagar” (s. 35). Harding tar sin utgångspunkt i Sokrates, som med sitt liv som offer stod upp mot makten i sitt försvar av vissa etiska och andra principer. Enligt Harding framstår i vår avförtrollade tid – där tillvaron upplevs ha förlorat sina mysterier och där idén om absoluta värden betraktas med skepsis – en sådan hållning som förlegad. Han vill dock återuppliva den och uppmanar oss att ”säga sanningen till makten”, till och med ”oavsett konsekvenserna” (s. 49). Harding förefaller mycket beläst, men hans tankegångar är ofta oklara. Till exempel säger han att ”avförtrollningens främste profet” är David Hume, vilket uppges bero på Humes lag, enligt vilken man inte kan härleda ett ”bör” från ett ”är” (s. 37). Jag ser inte varför Humes lag skulle vara avförtrollande i den ovannämnda meningen. Lagen passar ju utmärkt väl ihop med idén att det finns absoluta värden. Och skulle inte idén att värdeomdömen kan reduceras till empiriska omdömen – vilket är den mest populära strategin bland dem som förnekar Humes lag – i minst lika hög grad som Humes lag göra att verkligheten skulle förlora sina mysterier? Harding verkar också hävda att vi bör tillmäta värdeintuitioner åtminstone lika stor epistemisk vikt som sinnesförnimmelser, eftersom de förra kan vara ”starkare” än de senare (s. 44). Om ”starkare” här åsyftar något rent psykologiskt – såsom intensiteten hos det mentala tillståndet i fråga – är det dock svårt att se varför slutsatsen skulle följa, och om Harding med ”starkare” snarare menar ”epistemiskt mer tillförlitliga” så förutsätter hans argument vad som ska visas.

Kalle Grill bidrar med ett ”Litet analytiskt-filosofiskt manifest”. Antologin innehåller också en replik av Johan Argus samt Grills svar på dennes kritik. (”Filosofer om filosofer. Teorier om teorier. Texter om texter.”) Grill verkar framför allt vilja slå ett slag för begreppsanalys, som han säger ge oss precisa och i många fall användbara verktyg för att lösa filosofiska problem. Han betonar dock att ett och samma ord kan stå för olika begrepp i olika sammanhang och att begreppsanalytikern därför inte bör inbilla sig att han eller hon lyckats fastslå ett ords ”egentliga” betydelse. Till dessa anmärkningar har Grill ansett sig föranledd att foga läran att det finns ”något som existerar oberoende av vilka beskrivningar vi ger det, något som inte i sig är indelat, utan utgör det material som kan göras till föremål för uppdelning” (s. 57). Grill föreslår: ”Låt oss kalla detta något för ’världen’” (s. 57). Världen är enligt Grill ”en väldigt tydlig kategori” (s. 57), även om han misstänker att få människor ”någonsin varit medvetna” om den (s. 58).

Grills syn på begreppsanalys verkar på det hela taget rimlig (om än föga originell). Läsningen försvåras emellertid av hans benägenhet att i förbifarten addera antaganden som inte har någon relevans för hans

huvudpoänger. Exempelvis säger han, efter att ha fastslagit att ett ords betydelse är ett begrepp, att "det är begrepp som är de viktiga betydelsebärarna" (s. 54). Men tanken att begreppet, vid sidan av att *vara* ordets betydelse, dessutom självt *har* en betydelse verkar inte behövas för något annat påstående som Grill försvarar.

Trots att Grill gör stort väsen av sin metafysiska doktrin om "världen" verkar han, egendomligt nog, inte ge något argument för den. Teorin tycks likna den uppfattning som Michael Dummett döpt till "the picture of reality as an amorphous lump". Denna idé har debatterats en hel del på sistone, och Grills utläggning hade nog blivit mer substantiell och stringent om den tagit sin utgångspunkt i den debatten. Man kan också undra vilken roll Grill tänker sig att hans metafysiska lära spelar för den begreppsanalytiska metod han företräder. Är begreppsanalys t.ex. mindre värdefull om världen är något som, med Grills ord, "i sig är indelat"?

Johan Argus hävdar i sin mycket kritiska replik bland annat att begreppsanalys, åtminstone som den bedrivs inom analytisk filosofi, uppnår precision endast genom att "avlägsna stora delar av det som begreppet i sitt naturliga tillstånd innehåller" (s. 67). Verksamheten är enligt Argus ett uttryck för en form av översitteri, som dessutom "leder till diverse typer av förvirring" (s. 67). Som Grill antyder i sitt genmäle lyckas dock Argus inte klagöra vari översitteriet eller förvirringen skulle bestå. Argus menar också att Grill och andra analytiska filosofer upprättar en ohållbar distinktion mellan det som analyseras och det analyserande subjektet, detta därför att "man är paniskt rädd för varje typ av subjektiv kontamination" (s. 63). Jag kan inte avgöra hurvida Grill och andra analytiska filosofer är hemsökta av en dylik panisk rädsla, men hur som helst reder inte Argus ut varför distinktionen i fråga borde förkastas, eller vad den närmare bestämt går ut på, eller varför Grill och hans meningsfränder behöver den.

Argus egen uppsats, "Om det enskilda och allmänna i filosofiska anfäkter", är ett försök att, i halvt litterär form, beskriva författarens upplevelse av vad det innebär att filosofera självständigt. Man måste "tro på så lite som möjligt, ibland mindre än vad som krävs för att leva" (s. 119). Detta till skillnad från "[a]lla dessa människor som ... redan har sina system färdiga, en mall att följa, en smal farled från stoft till stoft – det händer att jag avundas dem för vad de tror sig veta, för att deras tvivel och frågor inte sträcker sig längre, för att de bottnar i sig själva för att de inte vill veta vilka de är" (s. 113). Argus engagerade – och, som citatet antyder, lätt arroganta – text röjer, såvitt jag kan bedöma, en betydande litterär begåvning, men innehållet är för det mesta överdrivet dunkelt och inte så filosofiskt givande (vilket möjligen inte heller varit avsikten).

Niklas Möller tar sig an frågan om livets mening. Han noterar den vanliga tanken att livet har en "yttre" mening, vilken skulle bestå i att

en gudomlig varelse bryr sig om oss och har ett syfte med det som sker. Möller vill besvara tre frågor om denna yttre mening. (a) Är det rimligt att tro att det finns en sådan varelse? Möllers svar är här nej. (b) Varför tror ändå så pass många att det finns en sådan? Möller föreslår förklaringen att det, särskilt i tider av svårigheter, är *bra* för oss att ha denna tro. (c) Bör den som mår bra av denna tro fortsätta att hysa den, trots att evidensen pekar på att den är falsk? (På ett ställe tycks Möller påstå att ett jakande svar på (c) skulle vara en instans av idén att om ”något är riktigt bra för oss” så bör vi ”tro på det även om det inte är sant” (s. 101). Men det viktiga i sammanhanget är ju inte om exempelvis Guds existens är bra för oss, utan om tron på Guds existens är detta.) Möller säger här att för de allra flesta människor har tron på en yttre mening snarare en destruktiv verkan: den hindrar oss bland annat från att ta ansvar för våra liv. Detta besvarar ju dock inte (c) och dessutom tycks det äventyra Möllers svar på (b).

Möller varnar också för tron på en ”absolut” mening, det vill säga idén ”att det finns en bestämd, entydig mening med allt som händer” (s. 102). Oavsett om denna tro gäller yttre mening eller inte, menar Möller, kan den leda till frustration och hämma oss i vår utveckling. Möller tycks anse att Philip Roths romanfigur Swede, som fruktlöst söker nycklar i det förflutna till varför dottern blivit som hon blivit, illustrerar detta fenomen. Av Möllers beskrivning att döma verkar Swede dock endast söka en *orsak* till dotterns förfall, vilket inte tycks medföra att han söker en *mening* med det.

Enligt Möller är det i detaljerna i våra liv som meningen finns: i konkreta stunder av mänsklig samvaro, i förtjusningen över tussilagens ankomst och i att göra något som är svårt och därigenom växa som person. Han påpekar att det är att nedvärdera dessa företeelser att anta att de är meningsfulla endast om ett gudomligt väsen har ett syfte med dem.

Möllers uppsats är överlag intressant och insiktsfull. De reservationer jag framfört har underlättats av att hans framställning på det stora hela är klar och redig. Detta förhållande borde enligt min mening tas i beaktande av antologins redaktörer. Jag misstänker nämligen att den provokativa ton som utmärker flera av bidragen är avsedd att dra i gång en fortsatt diskussion om det sätt på vilket akademisk filosofi utövas i dag. Detta berömvärda syfte motverkas av det faktum att texterna är så pass grötiga och svävande: viljan att replikera skulle med all sannolikhet bli större med en tydligare måltavla.

Notiser

OM NYTTAN AV FILOSOFISKA UTBILDNINGAR

Under 2007 genomfördes en pedagogisk forskningsstudie för att belysa kunskapsnyttan av att läsa filosofi och hur de filosofiska utbildningarna påverkar de studerandes bildningsprocess. Studien berör filosofistuderande vid Umeå universitet och inriktas på utbildningarnas påverkan inom följande områden: övriga utbildningar, arbetsliv och personlig utveckling. De filosofiska utbildningar som ingick i studien är praktisk filosofi, teoretisk filosofi och vetenskapsteori. Empiri samlades in via postenkät och intervjuer.

Inom de tre ovan nämnda områdena som studien berör är det framförallt det kritiska tänkandet som påverkats av de filosofiska utbildningarna. De studerande anser att filosofin bidragit till en öppenhet för att inte godta allt som en sanning. Ett påstående eller ett problem ses ur flera synvinklar innan det accepteras eller förkastas. En klar majoritet av de filosofistuderande anser att de haft nytta av filosofin inom övriga utbildningar. Men det är även intressant att notera att flertalet av de studerande, genom att utveckla förmågan till kritiskt tänkande, också varit till nytta inom arbetslivet. Detta kritiska tänkande kan ses som ett verktyg som följer de studerande genom livet och dess bildningsprocess.

För den som är intresserad av att läsa denna studie så finns uppsatsen tillgänglig på: http://www.umu.se/philos/las_mer/Undersokning.htm

En bok med titeln *Värdetisk spegel* (dedicerad till Göran Lantz) har utgivits av Ersta Sköndal högskola. Den kan beställas på Fritzes kundservice. Författarna är Gunilla Silverberg, Torbjörn Tännsjö, Lennart Nordenfelt, Kersti Malmsten Gedda och Lars Andersson.

Lena Edlund har doktorerat i teologi på en avhandling med titeln *Att fånga det flyktiga – om existentiell mening och objektivitet*, Uppsala universitet 2008.

Barbro Björkman har doktorerat i filosofi på KTH med avhandlingen *Virtue Ethics, Bioethics and the Ownership of Biological Material*, 2008.

Victoria Fareld har utgivit *Att vara utom sig inom sig – Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet*, Glänta Produktion 2008. Thomas Hylland Eriksen har utkommit i svensk översättning med boken *Jakten på lycka i överflödssamhället*, Nya Doxa 2008. Den kände rättsteoretikern Hans Kelsens klassiska verk *Den rena rättsläran* från 1934 (andra upplagan 1960) har äntligen utkommit i svensk översättning, Thales 2008.

ANMÄRKNINGAR OM FYLLNADSGRADEN I GLAS OCH OM KVALITETEN HOS MÖJLIGA VÄRLDAR

Ett vanligt förekommande talesätt för att illustrera väsentligheten i det subjektiva perspektivet på saker och ting är det som åberopar halvfulla och halvtomma glas. Den optimistiske personen kan betrakta ett glas rymmande 50 cl innehållandes 25 cl och glatt konstatera att det är halvfullt. En mer pessimistisk individ kan vid betraktandet av samma glas fälla omdömet att det är halvtomt. Betraktat som utsagor om sakförhållanden så är båda dessa påståenden sanna men det förefaller som att de ändå på ett väsentligt sätt skiljer sig, nämligen i värderingen av detta sakförhållande.

Låt oss se på en annan situation. Leibniz hävdade att den faktiska världen vi lever i är den bästa av alla möjliga världar, och att det onda vi ser i den snarare beror på vår bristande förståelse av helheten än något i grunden ont. En kommentar som skulle kunna fällas och har fällt är att en mer pessimistisk individ skulle kunna hävda att detta är den värsta av alla möjliga världar. Är detta en grund till en vederläggning av meningsfullheten hos Leibniz utsaga eller blott en småfyndig men i grunden filosofiskt ointressant sarkasm? Jag tror att det snarare är det senare, av skäl vi nu kortfattat ska reda ut.

Om vi för en stund återvänder till exemplet med glaset så kan vi notera att vi för att förstå skillnaden kan åberopa en skillnad i utgångspunkter. Den optimistiske individen utgår från att det är värt att det finns något i glaset alls, den pessimistiske utgår snarare från ett fullt glas och noterar att något fattas. Om dessa skilda utgångspunkter gjordes intersubjektivt tillgängliga så förefaller det knappast orimligt att de skulle kunna enas om vad som är värt att kalla halvfullt och halvtomt.

Likaså förefaller det inte orimligt att ett blottläggande av utgångspunkter skulle kunna få optimisten och pessimisten att meningsfullt diskutera huruvida den faktiska världen är den bästa eller sämsta av alla

möjliga världar. Om de båda förutsätter att flera olika världar faktiskt är möjliga och dessutom förutsätter ett gemensamt moralsystem, t.ex. utilitarism så kan de debattera huruvida denna värld faktiskt maximerar lyckan för dess totalitet av invånare sett över världens totala fortvaro. Förutsätter de i stället att den faktiska världen är den enda möjliga världen så kan de i stället diskutera saken analogt med det halvfulla glaset. Följaktligen förefaller Leibniz utsaga vara en meningsfull utsaga inom filosofin i den bemärkelsen att den inte nödvändigtvis är hopplöst subjektiv.

Christian Strandh

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Sven Danielsson* är professor emeritus i praktisk filosofi i Uppsala, *John Eriksson* har doktorerat i praktisk filosofi i Uppsala, *Anders Hammarström* har studerat teoretisk filosofi i Umeå, *Olle Häggström* är professor i matematisk statistik vid Chalmers i Göteborg, *Jens Johansson* har doktorerat i praktisk filosofi i Stockholm och har för närvarande en tjänst i Oxford, *Per Lindström* är professor emeritus i logik i Göteborg, *Ingmar Persson* är professor i praktisk filosofi i Göteborg och *Maria Svedberg* är doktorand 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
- noter och litteraturhänvisningar kan gärna inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört