

Februari 2012 Årgång 33 Nr 1

Filosofisk tidskrift

- DAN EGONSSON OCH CATHRINE FELIX
3 Hellre helhjärtad än tvehågsen?
- LARS BERGSTRÖM
19 Varats gåta
- VIKTOR MOBERGER
31 Don Loeb om gastronomisk realism
- ANDERS TOLLAND
38 Att försöka förstå förståelse
- JAN SCHEFFEL
45 Svar till Anders Tolland
- MATTIAS GUNNEMYR
53 Jordbävningen och livbåten
- RECENSIONER
59 Jens Johansson om *Verklighetsbilder*
av Carl Reinhold Bråkenhielm
- 63 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

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

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Filosofisk tidskrift utges med stöd från Statens kulturråd

Copyright © Respektive författare 2012

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2012

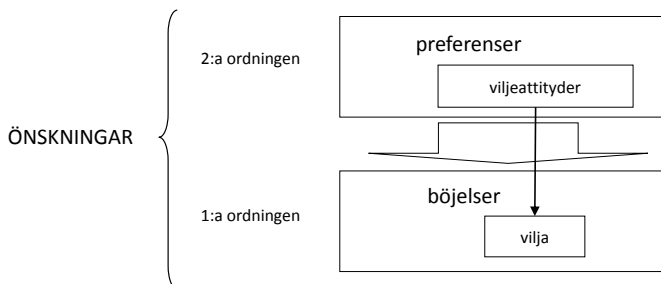
ISSN 0348-7482

Hellre helhjärtad än tvehågsen?

I "Freedom of the Will and the Concept of a Person" (1971) hävdar Harry G. Frankfurt att det unika för en person ligger i hennes förmåga att bedriva *självreflexion*. En person kan reflektera över sitt väsen och överväga hur hon vill vara som person. Hon är i stånd att förhålla sig till sina drifter och kan ställa sig bakom eller känna motvilja mot sidor hos sig själv och sitt driftsliv. En person kan ha önskningar av en *högre ordning*, som har som objekt hennes egna önskningar av en *lägre ordning*.

Om vi översätter Frankfurts terminologi till svenska kan vi kalla den första ordningens önskningar för *böjelser*. En *vilja* ("will") är en böjelse som motiverar agenten till handling, eller som skulle motivera agenten till handling om det blev aktuellt för henne att handla. Den högre ordningens önskningar kan vi kalla *preferenser* och bland dessa finns *viljeattityder* ("higher order volitions"). De senare är riktade mot den första ordningens vilja.

En person är en varelse som har viljeattityder, det vill säga som har en andra ordningens preferens om att en viss böjelse av den första ordningen ska resultera i handling, alltså ska bli hennes vilja (eller alternativt att den *inte* ska bli det). Den varelse som saknar andra ordningens preferenser, är i brist på en bättre svensk översättning en *wanton*, det vill säga en som inte förhåller sig till eller har några åsikter om vilka drivkrafter och motiv hon har. Termen "önskningar" kommer här att användas som en generell beteckning på alla de attityder som förekommer i viljestrukturen:



Enligt Frankfurt är det bara personer som kan åtnjuta viljefrihet. Viljefrihet råder om en person har den vilja som hon föredrar att ha (Frankfurt, 1971, s. 15). Handlingsfrihet råder om hon kan omsätta denna vilja i handling. En wanton kan i avsaknad av andra ordningens preferenser inte vara viljefri; däremot kan hon ha handlingsfrihet.

Vad vi ska diskutera är inte primärt om Frankfurts teori är en rimlig syn på personbegreppet eller på vilje- och handlingsfrihet, och inte heller i första hand om det är en korrekt beskrivning av strukturen i vår viljeapparat. Vad vi ska diskutera är i stället en del värderande eller normativa idéer som Frankfurt framfört rörande vissa typer av konflikter eller komplikationer inom den hierarkiska modellen av personens viljestruktur så som vi nyss beskrivit den.¹

1. HELHJÄRTENHET OCH AMBIVALENS

Frankfurt ger ett par exempel för att illustrera på vilka olika sätt en persons viljeliv kan vara splittrat, inkoherent och osammanhängande.

(1) Betrakta ett fall med en motvillig rökare hos vilken det finns en konflikt mellan hur personen vill att hennes vilja ska vara och hur den faktiskt är. Den motvilliga rökaren upplever, menar Frankfurt, både en första ordningens böjelse att röka och en böjelse att motstå frestelsen att röka. Därtill upplever hon en andra ordningens preferens att handla i enlighet med böjelsen att *motstå* rökbegäret snarare än att ge efter för det. Här finns det en inkoherens mellan personens preferens för en böjelse av den första ordningen (att inte röka) och den av personens böjelser (att röka) som hon faktiskt handlar utifrån. Personen vet vilken vilja hon önskar sig, men hon klarar inte att omsätta den i handling. Konflikten består i att personen inte klarar att göra det hon egentligen önskar, nämligen att sluta röka.

(2) I den andra typen av konflikt råder det en splittring på den högre nivån i viljehierarkin. Konflikten finns alltså inte mellan den högre och lägre ordningens önskningsar, det vill säga mellan personens preferenser och böjelser, utan mellan preferenserna själva, och närmare bestämt mellan de preferenser som dessutom är viljeattityder – hon vet helt enkelt inte vilken vilja hon vill ha. Frankfurt menar att den som är föremål för det här slaget av konflikt inte är *helhjärtad* eftersom det saknas ett enkelt

¹Vi är tacksamma för de skriftliga kommentarer som vi fått till en engelsk version av denna text av Olav Gjelsvik, Ingvar Johansson, Wlodek Rabinowicz, Andreas Seland och Caj Strandberg. Tack också Erik Brandstedt, Johan Brännmark, Frits Gåvertsson, Victoria Höög, Björn Petersson, Toni Rønnow-Rasmussen, Stefan Schubert och andra deltagare på det högre seminarieriet i praktisk filosofi vid Lunds universitet.

svar på vad personen innerst inne vill (Frankfurt, 1988, s.165). Denna brist på helhjärtanhet kan i sin tur vara av två slag:

(2a) Personen kan vara *ambivalent*, det vill säga hon kan ha två olika viljeattityder gentemot den böjelse som är hennes starkaste drivkraft. Anta att min starkaste böjelse, det vill säga min vilja, är att röka och att jag har en kluven inställning till den viljan. Å ena sidan är jag positiv till att den finns eftersom jag gärna vill efterlikna Humphrey Bogarts och Lauren Bacalls hårdkokta stil, som cigarettens är en omistlig del av. Å andra sidan är jag negativ, eftersom jag vet att rökning är skadlig. Här upplever jag alltså en konflikt som består i att jag är både för och emot ett och samma objekt.

(2b) Bristen på helhjärtanhet kan också bero på att jag är *inkohärent* i min uppsättning viljeattityder. Anta att jag vill vara på flera olika sätt som inte är förenliga med varandra – jag vill vara som Bogart och Bacall och leva som dem men också som Gandhi och Moder Teresa. Det är väl ungefär så som det är att vara ung och fundera över sin egen identitet, man dras åt olika håll. Här upplever man alltså inte primärt en konflikt i förhållande till *ett* objekt, utan snarare en inre splittring i förhållande till två olika oförenliga objekt.²

Skillnaden mellan (1) och (2) är att i det första fallet råder spänningen så att säga *mellan* de preferenser som jag identifierar mig med och böjelser som jag inte identifierar mig med, spänningen är alltså *extern*, medan den i det senare fallet finns *inom* den uppsättning preferenser som jag identifierar mig med, den är alltså *intern*. Det första slaget av konflikt är enligt Frankfurt mindre allvarlig, eftersom där råder det trots allt ingen tvekan om vad personen innerst inne vill, och för att konflikten finns mellan personen och någonting utanför henne. Det senare slaget är värre eftersom personen på grund av den inre konflikten inte har något enkelt svar på vad hon innerst inne vill – konflikten finns inom henne själv.³

²Observera att det här inte rör sig om en kontingent eller tillfällig oförenlighet, det vill säga att jag vill två olika objekt som det rent faktiskt inte går att förena. Det rör sig om två objekt som är oförenliga på ett djupare plan – Moder Teresa vore liksom inte Moder Teresa om hon rökte som Lauren Bacall; det är inte bara så att Moder Teresa *råkar* vara icke-rökare. Men det är inte heller så att när jag vill vara som Moder Teresa, är det delvis för att hon är icke-rökare, för i så fall hade det alltså handlat om ambivalens, det vill säga en positiv och en negativ attityd till samma objekt. Det är snarare så att jag har två separata positiva attityder till objekt som nödvändigtvis är oförenliga. Patricia Marino (2011) menar att detta att konflikten är essentiell snarare än tillfällig inte i sig har någon betydelse för hur den bör bedömas. Förmodligen har hon rätt häri, men vi kommer inte att argumentera för det.

³Jennifer S. Swindell har (2010) hävdat att Frankfurt är ambiguös i sin beskrivning av ambivalensen. Dels beskriver han den som en oförmåga att ta ställ-

Den fråga vi ska ställa oss är om det är rimligt att hävda, som Frankfurt gör, att en persons liv blir bättre av att hon lever helhjärtat än av att hon är ambivalent och om det inte finns situationer och omständigheter som talar för ambivalensen snarare är helhjärtenheten. Vi kommer att ställa helhjärtenheten mot ambivalensen, men låta den senare representera även andra tillstånd av tvehägsenhet som man kan uppfatta som brist på helhjärtenhet, så som vankelmod, obeslutsamhet, splittring som den beskrivs i (2b), med mera. Anledning är delvis att det blir enklare så och delvis att det är så som också Frankfurt gör – grundfrågan handlar om ett val mellan att vara helhjärtad och ambivalent. Men det som Frankfurt menar är ambivalensens problem kan även ses som problem med de andra formerna av velighet.⁴

2. REGRESSPROBLEMET

En svårighet med att diskutera Frankfurts teori är att den utvecklats under en lång tid och genomgått en del förändringar eller tonviktsförskjutningar, delvis som svar på kritik som riktats mot teorin. Ett problem med teorin har varit att förklara vad som gör den andra ordningens preferenser så speciella och vad som rättfärdigar att vi låter dem avgöra vad vi kan identifiera oss med. Måste jag inte fråga mig om jag ställer mig positiv även till dessa attityder, måste jag inte ha en tredje ordningens preferens gentemot min viljeattityd av den andra ordningen för att jag i någon genuin mening ska kunna sägas identifiera mig med den, det vill säga för att inte vara en wanton i förhållande till den? Men om så är fallet förs förstås frågan vidare upp till den fjärde ordningen, och så vidare.

Ursprungligen tänkte sig Frankfurt att problemet kan lösas och regressen stoppas genom att agenten i en akt av beslutsamhet bestämmer sig för att ta ställning för en av sina böjelser på ett sätt som ”genljuder” genom hela strukturen av preferenser av potentiellt sett allt högre ordningar. Gary Watson (1982, s.108–109) menar att detta inbjuder till godtycklighet och därför inte löser problemet. Att jag bestämmer mig

för- eller emot en vilja, det vill säga man vet inte om man kan identifiera sig med den. Dels tycks han mena att ambivalens kan handla om att det finns en konflikt mellan flera olika böjelser som man identifierar sig med, men där man inte säkert vet vilken av dessa som man vill ha som sin starkaste drivkraft. Vi tror att Swindell har en poäng, men att den inte spelar någon avgörande roll för vårt resonemang.

⁴För en beslutsteoretisk analys av velighet, eller att inte veta vad man vill i bemärkelsen att inte veta vad man kommer att välja, se Martin Petersons artikel i *Filosofisk tidskrift*, 2007.

för att vara positiv till en böjelse förklarar inte bättre varför denna böjelse har en särställning (när det gäller att representera mig) än om jag har en viljeattityd gentemot den.

I vad som kan ses som en vidareutveckling av sin begreppsapparat har Frankfurt därför valt att likställa helhjärtenheten med att vara nöjd med sig själv ("self-satisfaction"), vilket ska ses som en sorts förnöjsamhet av ett kvalificerat passivt slag. Det vill säga, i en mening är det att vara förnöjsam eller jag-tillfredsställd helt enkelt att inte ha ett intresse av att åstadkomma en förändring, eftersom, säger Frankfurt, det att vara tillfreds med något inte kräver "att en person har någon speciell trosföreställning om det, eller någon speciell känsla, attityd eller avsikt . . . Han behöver inte tänka, anta eller acceptera något; det är inte nödvändigt för honom att göra något alls" (1992, s. 13). På detta sätt tänker sig Frankfurt att den oändliga regressen bryts.

Men helt passiv är förnöjsamheten inte eftersom Frankfurt kräver att den ska vara genomtänkt eller reflekterad: "det faktum att personen inte gör något för att åstadkomma en förändring måste vara resultatet av kunskap om och en värdering av hur han har det" (1992, s. 13). Detta kan tyckas strida mot idén att förnöjsamheten inte kräver några tankar eller attityder. Här krävs det tydligen att jag-tillfredsställelsen är ett resultat av att man gjort en bedömning av situationen och sig själv, vilket rimligtvis är en aktivitet och något som man måste *göra*. Hur som helst, genom den här typen av rationalitetskrav så undkommer Frankfurt kritiken om att man mycket väl kan vara en wanton också i förhållande till sin förnöjsamhet, vilket förmodligen är främsta skälet till att han formulerar kravet.

Sammanfattningsvis: att åtnjuta fri vilja som person är att vara helhjärtad. Att vara helhjärtad i sin tur är att vara tillfreds med sig själv, vilket ska ses som en kvalificerat passiv attityd: "En person som är tillfreds kan mycket väl acceptera en förändring av sitt tillstånd, men han har inget aktivt intresse av att åstadkomma en förändring" (1992, s. 12). En förnöjsam människa är snarare en som inte känner något motstånd mot sina böjelser eller någon rastlöshet eller iver att förändra dem. Detta kan tyckas som en mycket nedtonad form av tillfredsställelse över ens egen person – det är inte så mycket det att man är nöjd med sig själv som att man inte är missnöjd nog att vilja förändra sig!

Det finns åtminstone tre problem med detta.

För det första kan man fråga sig vari det värdefulla i den här typen av förnöjsamhet ligger. Att ha en aktiv och positiv viljeattityd gentemot sina egna drivkrafter tycks rent intuitivt ha ett större värde för en själv än att knappt ens bry sig. Dessutom är det lättare att förstå hur en aktiv och positiv attityd från min sida kan göra något till en del av mig själv, än att

förstå hur en passiv och neutral attityd kan åstadkomma något sådant. (Vi återkommer till värdefrågan.)

För det andra, den här bilden av helhjärtanheten som liktydig med ("tantamount to", 1992, s. 12) att vara tillfreds med sig själv är inte helt lätt att förena med en annan del av Frankfurts livsfilosofi, nämligen den del som just går ut på att betona värdet av *att bry sig om*. I "The Importance of What We Care About" skriver Frankfurt:

En person som bryr sig om något har på något sätt investerat i det. Han *identificerar* sig själv med det som han bryr sig om i betydelsen att han gör sig sårbar för förluster och mottaglig för fördelar beroende på om det han bryr sig om gynnas eller missgynnas. Sålunda intresserar han sig för och fäster speciell uppmärksamhet vid det som berör det han bryr sig om och anpassar sitt beteende i enlighet med det. I den mån personens liv helt eller delvis är *hängivet*, snarare än att bara vara en sekvens händelser vars teman och struktur han inte anstränger sig för att forma, så är det hängivet åt detta. (1988, s. 83)

Man tycks här få två diametralt motsatta bilder av hur man ska leva sitt liv: å ena sidan ska man vara tillfreds i betydelsen att inte bry sig speciellt mycket, å andra sidan bör man bry sig intill hängivenhet. Detta verkar vara två oförenliga sätt att vidareutveckla idealet om att vara helhjärtad.

En möjlighet är förstås att man säger att det är förnöjsamheten som gäller och att man bör tona ner hängivenheten. Men detta är definitivt inte den bild som Frankfurt själv ger i sina publikationer om värdet av att bry sig om och att känna omsorg och hängivenhet (vilket ska ses som en form av kärlek). En annan möjlighet skulle vara att tolka Frankfurt som att förnöjsamheten ska gälla den omsorg och hängivenhet man känner. Att verkligen vara fri kräver alltså en aktiv hängivenhet; men gentemot denna hängivenhet behöver man bara ha en passiv förnöjsamhet. Det är svårt att se hur detta skulle kunna ge bilden av en hel och enhetlig personlighet, men tills vidare (och med en stark reservation) är det så vi kommer att förstå Frankfurts teori.

Men den kanske allra största svårigheten med att jämföra helhjärtanheten med jag-tillfredsställelsen är hur man ska kunna förena detta med Frankfurts tidigare idé om att man kan vara helhjärtad även om man är *motståndare* till sin starkaste drivkraft (till exempel att röka). När jag är ambivalent vet jag inte var jag står och vet inte med vilken böjelsen jag ska identifiera mig; det vet jag om jag har en tydligt negativ viljeattityd gentemot min starkaste böjelse. Men hur ska man kunna beskriva detta som att jag är nöjd eller tillfreds med mig själv? Jag är ju snarare helhjärtat missnöjd! I Frankfurts ursprungstanke följer inte att den helhjärtade också har en fri vilja, eftersom hon kan ha en vilja som hon föredrar att inte ha, men viljefrihet eller i alla fall avsaknaden av ofrihet

verkar följa naturligt av tillfredsställesetanken. Är man tillfreds med sin vilja så önskar man *inte* att den vore annorlunda, vilket ligger mycket nära Frankfurts definition av viljefrihet.

Vi vet inte hur Frankfurt tänker på denna sista punkt, men förutsätter att han inte ändrat sig i fråga om att en helhjärtad person är en person utan *interna* konflikter. Detta utesluter inte att hon kan uppleva en konflikt med *externa* böjelser, det vill säga sådana som hon helhjärtat har tagit avstånd från.

3. ARGUMENTEN MOT AMBIVALENS

Frankfurt riktar framför allt tre invändningar mot ambivalensen, invändningar som antas fungera som argument *för* helhjärtenheten: (1) *ambivalensen är opraktisk*, (2) *den är sanningens fiende* och (3) *den är självförräderi*.

(1) Frankfurt menar att ambivalensen ”gör det omöjligt att komma någonvart. Flödet av viljemässig eller intellektuell aktivitet avbryts och kastas om; varje rörelse avstannar” (1992, s.9). Det är svårt att inte förstå detta som åtminstone delvis ett praktiskt problem, till exempel när Frankfurt säger att motsättningar hos våra viljeattityder ”utesluter handlingseffektivitet” (2004, s.96). Ambivalensen tenderar alltså att leda till handlingsförlamning. Är detta allvarligt?

Även om det finns ett statistiskt samband mellan att vara ambivalent och att vara handlingsobenägen å ena sidan och att vara helhjärtad och handlingsbenägen å andra sidan, så kan inte det påverka hur vi bedömer egenvärdena vare sig hos ambivalensen eller helhjärtenheten. Att ambivalensen kan ha oönskade följder innebär inte att det är något fel på den i sig, vilket är vad Frankfurt hävdar. Dessutom, om det är ett samband så är det just bara ett statistiskt samband, som inte utesluter att man kan hitta exempel på när helhjärtenheten leder till handlingsförlamning och när ambivalensen finns hos den handlingskraftige.

Anta att jag är behärskad av en enda böjelse som jag känner en stark motvilja mot; anta att jag känner en stark attraktion till en person, en attraktion som jag finner olämplig och förbjuder mig att ge efter för. Detta kan mycket väl resultera i en låsning och en handlingsförlamning – attraktionen drar mig till personen men moralen hindrar mig från att leva ut den. Hade jag haft en ännu starkare moral skulle jag ha undvikit personen och hade jag haft svagare så hade jag gett efter för böjelsen; i båda fallen hade jag alltså agerat. Nu kan jag inte göra det utan har stannat halvvägs, inte tillräckligt nära personen för att tillfredsställa mina starkaste böjelser och inte tillräckligt långt bort för att göra vad min moral kräver. Men helhjärtad är jag, enligt Frankfurt, eftersom jag inte är

kluven i min moral – jag har inte motstridiga viljeattityder i förhållande till attraktionen, jag har bara en viljeattityd, även om den kanske kunde ha varit starkare.

Man kan också hitta exempel på när den ambivalente är handlingskraftig. Jag kan vara den som alltid diskar när ingen annan gör det, som tar initiativet i grupparbeten när inget händer i gruppen eller som ser till att festen blir ordentligt organiserad när jag fruktar att ingen annan håller i trådarna. Helst skulle jag vilja låta bli allt detta; men det kan jag inte. Jag beklagar att det alltid är jag som får ta ansvaret, eftersom jag inte trivs i den rollen. Jag gillar inte det som triggas i gång hos mig i sådana situationer eftersom jag inte *vill* vara den som styr och ställer, men stå emot det kan jag inte.

(2) Frankfurt skriver:

... ambivalens, liksom självbedrägeri, är sanningens fiende. Den ambivalenta personen gömmer sig inte för sanningen eller döljer den för sig själv; han förhindrar inte sanningen från att bli känd. I stället står hans ambivalens i vägen för att det alls ska finnas någon sanning om honom. Han dras i en riktning, och han dras likaså i en annan riktning; och hans inställning till dessa böjelser är obestämd. Det är således varken sant att han föredrar det ena alternativet, eller att han föredrar det andra, och inte heller att han gillar dem lika mycket. (1992, s. 10)

Vi tror att det finns många situationer där det snarare är *avsaknaden* av ambivalens som är fiende till sanningen. Ta Filippa Foots välkända spårvagnsexempel (1967): en person ser att en förarlös spårvagn är på väg att döda fem intet ont anande människor längre ner på spåret. Hon har att välja mellan att låta det ske och att växla över spårvagnen till ett stickspår där det bara finns en människa. Är det rätt av personen att lägga om växeln för att rädda de fem trots att hon vet att detta får som följd att en person sannolikt kommer att dö?⁵

De flesta människor som diskuterar det här exemplet känner en benägenhet att växla över men samtidigt också en viss tvekan. Vi menar att man mycket väl kan beskriva detta som en kluvenhet eller ambivalens inför den starkaste moraliska böjelsen. Å ena sidan vill man rädda så

⁵Många störs av det konstruerade i den här typen av exempel, men verkligheten överträffar eller åtminstone matchar de flesta filosofisexempel. Den 24 mars 2010 inträffade på Oslos centralstation en tragisk olycka som nästan på prick-en var av samma slag som Foots exempel, när trafikledningscentralen i all hast tvingades fatta ett beslut om huruvida man skulle växla över ett antal skenande godsvagnar som var på väg in på centralstationen till ett mindre spår ut till ett industriområde där man visste att det sannolikt fanns mycket färre människor. Man växlade över och godsvagnarna krossade en terminal och dödade tre människor (*Sydsvenskan*, den 25 mars 2010).

många som möjligt; å andra sidan vill man inte offra den enskilda individen. Anledningen kan vara att man betraktar den moraliska sanningen om situationen som komplex – det finns ett starkt moraliskt skäl att växla över spårvagnen, men det finns också ett skäl att *inte* göra det, ett (pro tanto-) skäl som så att säga finns kvar även om det kommer i skuggan av det första skälet. Om bøjelsen att rädda så många som möjligt blir den segrande bøjelsen kan man ändå i efterhand känna sig kluven inför detta. Man gjorde rätt, men känner samtidigt att det inte är moraliskt okomplicerat att agera som man gjorde.⁶

Om man vill att ens attityder ska vara rationella och spegla den etiska sanningen om en situation, kan man hävda att ambivalensen i detta fall gör det bättre än helhjärtenheten. Här är det alltså helhjärtenheten som är en fiende till sanningen.

(3) I uppsatsen ”Autonomy, Necessity, and Love” (1999) utvecklar Frankfurt tankar som kan tolkas som att ambivalensen inte bara är sanningens fiende utan även den ambivalentas egen fiende, eftersom den kan tvinga henne att förråda och ge upp sig själv.

Frankfurt menar att vår identitet bestäms av våra attityder. Det är våra attityder, våra kärlekar och preferenser som definierar oss som personer. Och de attityder som ingår i vår essens på det här sättet fungerar samtidigt som krav på att vi ska leva på ett vis som möjliggör att de blir förverkligade; de ingår i vår kärna, och trohet mot oss själva är att vi lever i enlighet med dem.

Om jag är ambivalent så har jag två oförenliga attityder gentemot en av mina starkaste drivkrafter. Anta att jag har en bøjelse att leva ett liv i ära och berömmelse men också en bøjelse att leva obemärkt och tillbakadraget. Jag har dessutom två olika viljeattityder gentemot dessa bøjelser: jag vill vara en person som är ärelysten, men samtidigt vill jag vara en person som är motsatsen. Anta vidare att omständigheterna tvingar mig att ta ställning i konflikten, till exempel som prins Carl av Danmark år 1905 när han tvingades välja om han skulle acceptera att bli Norges kung. Det sägs att han i det längsta var mycket tveksam, trots att hans omgivning och hans fru Maud av Storbritannien var starkt för att han skulle acceptera. En tolkning av situationen är att det hos honom fanns både en bøjelse för äran att få bli kung och en bøjelse för ett mycket enklare liv, och att det fördes en kamp inom honom om vilken av dessa bøjelser han skulle förverkliga. Om han accepterade skulle han tvingas förråda den sida av sin personlighet som hade ett enklare ideal, och om han inte gjorde det så skulle han förstås förråda sin andra sida. När han accepterade och blev

⁶Att det är rationellt med den typen av känsla inför moraliska dilemman har förespråkats av Bernard Williams (1973), Ruth Barcan Marcus (1980), Martha C. Nussbaum (1986) och mer nyligen av Patricia Marino (2011).

vald till kung Håkon VII av Norge tvingade, skulle Frankfurt säga, hans ambivalens honom att ge upp en del av sig själv.

Vi menar att det ligger något i den här analysen. Som ambivalent tvingas jag av mina val att svika en del av mig själv och mina ideal, men att botemedlet mot detta inte är helhjärtenheten. För anta att den här tveksamheten och kluvenheten verkligen var en del av prins Carls personlighet och att sådana djupt rotade attityder ingår i våra personliga essenser (vilket Frankfurt menar), ja då borde det också följa att prins Carl hade svikit sig själv om han tvingat sig att helhjärtat acceptera att bli Norges kung. En förändring i hans personlighet från det ambivalenta till det helhjärtade hållet skulle också vara ett självförräderi och ett slags självutplåning. Det följer därför att när vi väl är ambivalenta så består troheten mot oss själva i att vi fortsätter med att vara det.

4. HELHJÄRTENHET SOM EN TEORI OM LIVSKVALITET

Teorier om livskvalitet brukar numera sorteras i tre grupper och betecknas antingen som *hedonistiska*, *preferentialistiska* eller *perfektionistiska*. Var hamnar Frankfurts teori om vi uppfattar den som en teori om hur vi bör leva och vad som är ett gott liv (vi menar att det är mycket svårt att läsa Frankfurt utan att göra den tolkningen)? Frankfurt skriver:

Mitt synsätt är att det är önskvärt i sig att vara helhjärtad och att det, allt annat lika, är bättre att vara helhjärtad än att vara ambivalent. Detta betyder naturligtvis inte att det alltid är en bra idé att vara helhjärtad. När allt kommer omkring så finns det också andra saker som är önskvärda i sig, och helhjärtenheten kan vara i vägen för dem. (2002, s. 250)

”Allt annat lika” kan betyda åtminstone två olika saker här. Det kan betyda att helhjärtenheten har ett egenvärde (för personen) om inte situationen är sådan att den berövar helhjärtenheten dess egenvärde. I detta fall har helhjärtenheten ett villkorligt egenvärde. Det kan också betyda att helhjärtenheten under alla omständigheter har ett egenvärde, men att detta i vissa omständigheter kan uppvägas av andra egenvärden. De fungerar med andra ord på samma sätt som pro tanto-skälen; de slås inte ut av de andra egenvärdena utan är hela tiden närvarande och relevanta, även om de hamnar i skuggan av ännu större egenvärden. Den sista meningen i citatet talar för den senare tolkningen: man kan tänka sig fall där det är en nackdel att vara helhjärtad, eftersom den attityden har negativa effekter på andra egenvärden. Man kan exempelvis tänka sig att helhjärtenheten i vissa fall leder till fanatism och trångsynthet – vilket Susan Wolf menar i sin kritik av Frankfurts teori (2002, s. 239) – och att ett visst mått av ambivalens, så länge den inte är helt förlamande, skulle

kunna motverka den tendensen och i stället göra oss vidsynta och öppna för andra perspektiv. Men, menar Frankfurt, i sådana fall är det knappast för att ambivalensen har ett värde i sig som vi bör acceptera den, utan just för att den kan vara en bättre väg till andra saker som vi värderar och att helhjärtanheten i dessa fall är en sämre väg för att den alltså påverkar dessa värden negativt (2002, s. 251, 1992, s. 11). Helhjärtanheten har alltid ett positivt egenvärde, även när den har ett negativt instrumentellt värde som är större än dess egenvärde.

Detta betyder att Frankfurts teori knappast kan reduceras vare sig till hedonismen eller preferentialismen, åtminstone inte i deras monistiska varianter. Om man menar att det alltid finns ett prudentiellt pro tanto-skäl att vara helhjärtad så menar man att detta gäller även om det skulle upplevas mer positivt eller tillfredsställa fler preferenser att vara ambivalent. Det är alltså inte det att det känns bra att vara helhjärtad eller att det är det man vill vara som gör att det är värdefullt.

Kvar finns perfektionismen eller det som man också kallar ”den objektiva listan”, som hävdar att det finns vissa sätt att leva som rent objektivt och oberoende av vad vi känner för dem eller har för uppfattning om dem är värdefulla för oss och gör våra liv bättre och mer meningsfulla.⁷

Frankfurt har en idealbild av hur han tänker sig att en människa ska vara: hon ska vara helhjärtad och inget annat. Vad för slags ideal detta är och vilken typ av värde det har att uppnå det kan man diskutera, men vi menar att det verkar vara beslätat med eller i alla fall påminner om ett estetiskt värde. För det första är det som sagt ett egenvärde – helhjärtanheten är bättre än ambivalensen alldeles i sig själv och oberoende av de fördelar som den eventuellt för med sig. Så brukar vi också se på estetiska värden. För det andra handlar det inte om *innehållet* i den mänskliga viljan, utan om dess *form* och *struktur*. Det är inte *vad* du vill som är det viktiga utan *sättet* som du vill det på. Om vi talar om livskvalitet, så kan du ägna dig åt vad du vill i livet, bara du gör det helhjärtat! För det tredje använder Frankfurt termer och begrepp när han framställer denna idealbild som åtminstone delvis är estetiska. Det är mer attraktivt att leva på

⁷Här uppfattar vi alltså Frankfurts teori som en *etisk eller normativ* teori om livskvalitet, och inte som en *metaetisk eller metafysisk* teori om normativitetens natur. I det senare fallet menar Frankfurt att man ska förstå hans teori både som subjektivistisk och objektivistisk (2006, s. 46). Det är vår kärlek (och främst kärleken till livet) som är källan till våra handlingssskäl. Utan denna subjektiva attityd kan alltså inget ha mening för oss. Denna kärlek är objektiv i betydelsen att vi alla har den och att det i någon mening är otänkbart att en människa inte skulle ha den, liksom att hon skulle kunna leva ett meningsfullt liv utan att ha den. Men återigen, vi koncentrerar oss på de etiska eller normativa delarna i Frankfurts teori och inte på de metafysiska, i den mån som det går att göra den uppdelningen.

ett ”robust”, ”vitalt” och ”friskt” sätt och där ens personlighet är ”enhetlig” och ”harmonisk”, än att vara ”fragmenterad” och ”vanställd” av ambivalens och inte veta vad man ska tänka om livet eller sig själv.

Men smaken är som bekant delad och det är inte uppenbart att det alltid skulle vara mer tilltalande att leva helhjärtat och vara tillfreds med att vara den man är, än att ha tvivel på sig själv. Allt hänger på *hur* och *när* man är helhjärtad respektive ambivalent. Det finns former av helhjärtanhet som knappast är attraktiva. Susan Wolf (som själv säger sig ha en ambivalent inställning till ambivalensen) skriver:

... helhjärtanhet i närvaro av eller kombination med sakliga tvivel, kan knappast särskiljas från blind tro, fanatism eller i alla fall trångsynthet. (2002, s. 239)

Vad Wolf skriver här påminner om vad vi tidigare sagt om att den moraliska situationen kan vara sådan att en viss kluvenhet kommer närmare sanningen än vad helhjärtanheten gör. Men vi menar att anklagelsen om inskränkthet och enögdhet kan användas också om en situation där det inte alls är säkert att det finns några *objektiva* skäl till tvivel. Det är ointressant att diskutera musik eller konst eller litteratur med någon som har en stark böjelse för en viss inriktning som hon inte känner den minsta tvekan inför. Det är ospännande att vara på filosofiska seminarier med folk som inte hyser minsta tvivel på att de försvarar rätt teori och det är i längden tråkigt att vara med människor som är helnöjda med sig själva. Det finns kanske inget objektivt som talar mot dessa former av helhjärtanhet; de är bara inte tilltalande.

Det finns situationer och sammanhang när det inte är passande att vara ambivalent, exempelvis när det gäller kärleken till de barn vi tar hand om. Här är helhjärtanheten inte bara moraliskt passande utan också ett vackert drag.

Men motsatsen till helhjärtanhet tjuvar också: Tvivelsjukan och självkritiken hos Franz Kafka eller Fernando Pessoa kan fascinera på ett sätt som trosvissheten hos andra författartyper inte gör, till exempel hos Vladimir Majakovskij eller Michail Sjolochov.⁸ Greta Garbo sägs ha

⁸Det finns en viss parallell mellan det vi säger här och Isaiah Berlins (1953) uppdelning av författartyper i rävar respektive igelkottar. (Från Archilochos som skriver: ”Räven vet många saker, men igelkotten vet en stor sak.”) Räven är en mångfacetterad figur som kan många trix och knep för att klara sig ur knipor medan igelkotten bara kan en sak: att rulla ihop sig när han är illa ute. Å den ena sidan har vi alltså ”föfattarrävarna” som har ett brett register och inte ser världen ur endast ett perspektiv eller en idé (till exempel Aristoteles, Shakespeare och Montaigne) medan författarigelkottarna rider sin käpphäst och ser världen genom glasögon färgade av en enda tanke eller idé (till exempel Platon, Hegel och Nietzsche). (Hamnar manne Frankfurt i den senare gruppen?)

haft en kluven inställning både till värdet av skådespeleri och sin egen dragning till filmen. Samtidigt var hennes lyskraft på den vita duken ojämförlig. Det finns något fascinerande i den här motsägelsefullheten; dessa människor har gjort livskonst av sin ambivalens och sin oförmåga att sluta reflektera, väga skäl och ställa frågor. Det är kanske bekvämare att vara helhjärtad, men från ett perfektionistiskt perspektiv avgör detta inte dess värde.

Vem av Ibsens figurer Brand och Peer Gynt skulle vi helst vilja vara om vi tvingades välja? Brand är religiöst fanatisk och lever under mottot ”Det, som du er, vær fuldt og helt, og ikke stykkevis og delt”, medan Peer Gynt menar att det är mångfalden och komplexiteten i våra önsknings, bøjelser och begär som är vårt liv:

Det gyntske *selv*, – det er den hær
af ønsker, lyster og begær, –
Det gyntske selv, det är det hav
af infald, fordringer og krav,
kort alt, som netop *mit* bryst hæver,
og gør at jeg, som sådan, lever. (akt 4)

Brand påminner mer om den helhjärtade personen medan Peer Gynt har drag av ambivalens och splittring – men lever Brand därmed ett rikare liv?

5. AVSLUTNING

I sina senare arbeten tycks Frankfurt vara medveten om den här typen av invändningar. Men det sätt han tacklar problemet gör att hans teori om värdet av helhjärtenheten och jag-tillfredsställelsen framstår som motsägelsefull.

I vad som kan uppfattas som ett försök att knyta samman de olika trådarna i sin teori skriver Frankfurt i *The Reasons of Love*:

Hans helhjärtade egenkärlek består av, eller konstitueras just av, helhjärtenheten hos hans helgjutna vilja. Att vara helhjärtad *är* att älska sig själv. De två är samma sak. (2004, s. 95)

I en not på samma sida gör han följande tillägg:

Den helhjärtade personen är inte nödvändigtvis en fanatiker. Den som utan reservationer vet var han står kan ändå vara helt beredd att överväga skäl för att ompröva sin ståndpunkt. (2004, s. 95)

Alltså, sammanfattningsvis: Att vara helhjärtad är att vara tillfreds med sig själv, att vara tillfreds med sig själv är att älska sig själv (denna kärlek

till sig själv är i sin tur det främsta exemplet på att bry sig om något), att älska sig själv utesluter inte en öppenhet att ompröva sin attityd.

Detta att likställa helhjärtenheten med att älska sig själv förstärker ett problem som vi redan tidigare pekat på och som handlar om att Frankfurt uttryckligen vill kunna säga att även den som helhjärtat tar avstånd från sina drivkrafter, som den som försöker sluta röka, ska räknas som helhjärtad, eftersom hon vet var hon står och har tagit klar ställning. Det är svårt att betrakta en sådan person som tillfreds med sig själv, men det är ännu svårare att se henne som någon som älskar sig själv.

Det förstärker dessutom problemet med att förstå hur det att vara tillfreds och att bry sig och vara hängiven förhåller sig till varandra. Vi sa tidigare preliminärt att tillfredsställelsen finns på en högre nivå än hängivenheten (som finns både på böjelse- och preferensnivå). Vad som stöder den tolkningen är att Frankfurt menar att en person kan bry sig om något men önska att hon inte gjorde det; hon behöver alltså inte vara helhjärtad i sin hängivenhet. Men om nu Frankfurt likställer jag-tillfredsställelsen med kärleken till sig själv, så tycks han vara tillbaka i synsättet att helhjärtenheten är en *aktiv* attityd, vilket inte bara stämmer dåligt med hur han tidigare beskrivit jag-tillfredsställelsen, utan också förstås åter bjuder in till det regressproblem som han menade sig undvika genom att se tillfredsställelsen som något i grunden passivt.

Och så till detta att han framställer egenkärleken som öppen för omprövning eller åtminstone som förenlig med en sådan öppenhet. Detta stämmer också dåligt med hur han beskrivit detta att bry sig om ett objekt, nämligen som ett slags ”commitment” eller förbund med de böjelser man har gentemot objektet och som av allt att döma betyder att man vill slå vakt om dessa böjelser. Men det stämmer ännu sämre med att Frankfurt menar att man ska se föräldrakärleken som ett *mönster* när man vill förstå vad kärlek är (2004, s. 43). Som förälder älskar jag *inte* mitt barn helhjärtat om jag är beredd (”quite ready”) att ompröva de känslor jag har för barnet om någon skulle ge mig ett bra argument för det. Det menar förstås inte heller Frankfurt. Men om föräldrakärlek verkligen är arketyper för vad kärlek är och vad det är att bry sig om och veta var man står, så tycks åtminstone de tydligaste uttrycken för helhjärtenhet – vare sig det gäller i förhållande till barn eller idéer – inte ge så mycket utrymme för beredvillighet att ompröva sina känslor. I så fall finns det en spänning mellan att vara helhjärtad och att vara flexibel.

Vår slutsats är att Frankfurts teori om värdet av att vara helhjärtad inte har den enhetlighet och motsägelsefrihet som han menar att en människas viljestruktur, åtminstone på de högre nivåerna, bör ha om hon vill leva ett bra liv. Men alldeles oberoende av dessa teoretiska problem så menar vi att det inte är etiskt uppenbart att helhjärtenheten är mer efter-

strävansvärd i sig än ambivalensen. Vad som har det större egenvärdet och intar den viktigaste platsen i ett bra liv avgörs av såväl sammanhang som det sätt vi utvecklar och utövar helhjärtenheten respektive ambivalensen på. För ambivalensen är inte heller alltid att föredra, långt ifrån – väldigt ofta är den bara något vi måste leva med:

så är det då att vara människa . . .
Man saknar även det man ej värderat
man ångrar även det man icke brutit . . .
Man vill gå bort, och man vill stanna . . .
Så rivs hjärtats hälfter var åt sitt håll,
och känslan slits som mellan hästar
av motsats, obeslutsamhet, disharmoni . . .

— — —

(Strindberg, *Ett drömspel*)

LITTERATUR

- Berlin, Isaiah. 1953. *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*. London: Weidenfeld & Nicolson, London.
- Foot, Philippa. 1967. "The problem of abortion and the doctrine of the double effect". *Oxford Review* vol. 5, s. 5–15.
- Frankfurt, H. G. 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy*, vol. 68, nr 1, s. 5–20.
- Frankfurt, H. G. 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Frankfurt, H. G. 1992. "The Faintest Passion". I *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Society*, vol. 66, nr 3, s. 5–16.
- Frankfurt, H. G. 1999. "Autonomy, Necessity, and Love". I *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Frankfurt, H. G. 2002. "Reply to Susan Wolf". I *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, utg. Sarah Buss och Lee Overton, s. 245–52. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Frankfurt, H. G. 2004. *The Reasons of Love*, Princeton & Oxford: Princeton U. P.
- Frankfurt, H. G. 2006. *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, utg. Debra Satz. Stanford: Stanford U. P.
- Ibsen, Henrik. 1898. *Samlede værker*, III, *Peer Gynt*. Köpenhamn: Gyldendalske.
- Marcus, R. B. 1980. "Moral Dilemmas and Consistency". *Journal of Philosophy*, vol. 77, nr 3, s. 121–36.
- Marino, Patricia. 2011. "Ambivalence, Valuational Inconsistency, and the Divided Self". *Philosophy and Phenomenological Research*, online 12 januari 2011.
- Nussbaum, M. C. 1986. *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Peterson, Martin. 2007. "Om velighet", *Filosofisk tidskrift*, årg. 28, nr 3, s. 22–31.
- Strindberg, August. 1952. *Ett drömspel* (1901), i *August Strindbergs skrifter XI*, Stockholm: Albert Bonniers förlag.

- Swindell, Jennifer. 2010. "Ambivalence". *Philosophical Explorations*, vol. 13, nr 1, s. 23–34.
- Watson, Gary. 1982. "Free Agency". I *Free Will*, utg. Gary Watson, s. 96–110. Oxford: Oxford U. P.
- Williams, Bernard. 1973. "Ethical consistency". I *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Wolf, Susan. 2002. "The True, The Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity". I *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, utg. Sarah Buss och Lee Overton, s. 227–44. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Varför finns det någonting, snarare än ingenting? Det är en fråga som många har funderat över. Men det tycks det inte finnas något svar, som har blivit ens tillnärmelsevis allmänt accepterat bland filosofer. Ett vanligt svar bland vanligt folk är att det finns en gud som har skapat världen. Då kan man förstås fortsätta att fråga varför denna gud finns (eller fanns) och varför han (eller hon) skapade världen, men låt oss tillsvidare bortse från detta. Man kan inte förklara allting på en gång. Man kan kanske inte ens förklara allting. Låt oss i stället börja med frågan om den teistiska förklaringen är rimlig. Denna förklaring avfärdas ju utan vidare av väldigt många, men säkert är det ändå betydligt fler som tror att den är – eller möjligen kan vara – riktig.

1. DEN TEISTISKA FÖRKLARINGEN I SENTIDA SVENSK TAPPNING

Låt oss utgå från den variant av den teistiska förklaringen som ganska nyligen framfördes av Martin Lembke i denna tidskrift.¹ Han formulerar den så här: ”Minst ett av de kontingenta tingen har aktualiserats av minst ett nödvändigt ting”. Det låter kanske lite mystiskt, nästan som om de ting som ”aktualiseras” på något sätt finns redan innan de aktualiseras. Men tanken är nog bara den att minst ett ting som finns i vår värld har *skapats* av något som finns i varje möjlig värld.²

Här frågar man sig förstås: varför ska man anta att det ting, som har skapat minst ett ting i vår värld, finns i *alla* möjliga världar? Kan det inte räcka att det finns i *vår* värld? Ska man skapa något i vår värld, så verkar det lämpligast att befinna sig just i den.

¹Lembke 2010. Lembke är doktorand i teologi i Lund.

²Lembke säger (s. 3) att ”ett nödvändigt ting definieras som ett ting som existerar i alla metafysiskt möjliga världar (inklusive den faktiska världen)”. Ett kontingent ting ”existerar i den faktiska världen men inte i alla metafysiskt möjliga världar”. De ting det är fråga om är antagligen konkreta snarare än abstrakta. Alvin Plantinga (1974, s. 169) säger att Gud *skapar* konkreta ting och *aktualiserar* abstrakta objekt som t.ex. sakförhållanden.

På detta skulle Lembke kanske svara att om det skapande tinget inte finns i alla möjliga världar, så är det kontingent, och det som skulle förklaras var ju just att det finns kontingenta ting. Men det traditionella problemet är ju att förklara varför det finns några ting i vår värld överhuvud taget – alldeles oavsett om de är kontingenta eller nödvändiga. Och ett ”ting” behöver ju inte vara nödvändigt för att skapa ett annat ting. En snickare kan t.ex. skapa en stol, utan att finnas i varje möjlig värld.

Kanske tänker sig Lembke att det skapande tinget ska vara nödvändigt, och de skapade tingen kontingenta, för att det skapande tinget inte självt ska behöva räknas in bland det som behöver förklaras. Men det är i så fall bara en uppehållande manöver. Frågan om varför det skapande tinget existerar finns ju kvar.

Man kunde tro att Lembke menar att existensen av nödvändiga ting är självklar och därför inte kräver någon förklaring i sin tur: de finns för att de *måste* finnas. Men detta betyder enligt Lembke bara att de finns i vår värld därför att de finns i *alla* möjliga världar. Som jag har hävdad i ett tidigare sammanhang innebär detta att den s.k. ”förklaringen” då bara består i ”att man upprepar det som ska förklaras och dessutom tillägger något, som inte förklarar det som ska förklaras” – vilket inte är så lyckat.³ Och Lembke tar själv uttryckligen avstånd från detta. Han säger: ”Frågan varför minst ett ting är sådant att det existerar med nödvändighet (givet att det finns ett sådant ting) kan helt enkelt inte besvaras. [...] Det nödvändiga tingets nödvändighet låter sig inte förklaras”.⁴

Så problemet kvarstår: varför denna hänvisning till ett nödvändigt ting? Lembke svarar kanske då att detta är ett av fyra tillsammans ”uttömmande” alternativ, av vilka de tre övriga är orimliga eller mindre troliga. Hans fyra alternativ är:

- (A) Minst ett av de kontingenta tingen har aktualiserat sig självt.
- (B) Minst ett av de kontingenta tingen har aktualiserats av minst ett nödvändigt ting.
- (C) Det *måste* finnas minst ett kontingent ting.
- (D) Det är en *slump* att det finns minst ett kontingent ting.⁵

Lembke föredrar alltså (B) framför de övriga. Han avfärdar (A) med att det ”verkar ju inte alls rimligt” och att det är ”osannolikt på gränsen

³Bergström 2004, s. 192. Lembke hänvisar själv till detta citat på s. 6. Att det skapande tinget finns i vår värld förklaras ju knappast av att det *dessutom* finns i alla andra världar.

⁴Lembke, s. 8–9.

⁵Lembke, s. 4.

till omöjligt”.⁶ Med hänvisning till min synpunkt ovan⁷ avfärdar han vidare (C) och (D) med att de bara ”upprepar det som ska förklaras och dessutom tillägger något, som inte förklarar det som ska förklaras”. Det (C) tillägger är att kontingenta ting finns även i alla andra världar, och det (D) tillägger är att kontingenta ting *inte* finns i alla andra världar. Men som jag just påpekat kan precis samma invändning, nämligen om ett otillräckligt tillägg, riktas även mot (B).

Man kan för övrigt ifrågasätta om alternativen (A) – (D) verkligen är *uttömmande*. Kunde inte ett ytterligare alternativ t.ex. vara att det *inte finns* någon förklaring till att det existerar något snarare än inget. Eller är det kanske liktydigt med (D)?

Hur som helst är den centrala tanken hos Lembke – liksom i den traditionella teistiska förklaringen av att det finns något – att (en del av) det som finns har *skapats* av någon.⁸ Om denne någon är nödvändig (”ett nödvändigt ting”) eller inte spelar väl mindre roll. Att vederbörandes *nödvändighet* inte kan förklaras – vilket Lembke påstår – är då inte heller så viktigt. Det viktiga är om man kan förklara varför en sådan skapare *finns* och varför han (eller hon) har *skapat* något av det som för övrigt finns. Den första frågan säger inte Lembke något om, men han tar upp ”följdfrågan varför minst ett av de kontingenta tingen har aktualiserats av minst ett nödvändigt ting”; och det svar han ger är att ”minst ett av de kontingenta tingen har av *fri vilja* aktualiserats av minst ett nödvändigt ting”.⁹

Men att skaparen har skapat ”av fri vilja” kan väl inte heller vara så viktigt. Det borde räcka att skaparen är en person (snarare än ett ”ting”) som *vill* skapa något, oavsett om denna vilja är ”fri” i någon mening. Kanske föresvävar det Lembke att det som görs av fri vilja inte kan förklaras, och att vi därför slipper leta efter en sådan förklaring. Men det kan betvivlas. Normalt vill vi väl väldigt ofta hitta en förklaring till hand-

⁶Lembke, s. 4 resp. 7. Men tänk om det finns ett kontingent ting som verkligen är *allsmäktigt*. Då kan det kanske till och med skapa sig självt? Även om det låter väldigt underligt. Parfit anser att ”entities cannot do anything unless they exist” (1998, s. 10). Kanske det. Men den som skapar sig själv finns ju i och med detta – och behöver inte finnas tidigare eller senare.

⁷Jfr not 3.

⁸I stället för ”någon” talar Lembke om ”minst ett” ting. Men det verkar som om han tycker att Ockhams rakkniv motiverar att man postulerar ett snarare än flera ting (jfr s. 5). Det må så vara, men Ockhams rakkniv motiverar i så fall också att man gör ett svagare snarare än ett starkare antagande. Och antagandet att det finns ”minst ett” skapande ting är svagare än antagandet att det finns ”precis ett” skapande ting.

⁹Lembke, s. 7.

lingar som vi tror har utförts av fri vilja. Och i själva verket spelar det väl inte heller någon roll om skaparen *vill* skapa något. Även en *ofrivillig* skapelse är ju en skapelse. Och en ofrivillig skapelse har väl inte mindre förklaringsvärde än en frivillig skapelse – så länge man inte kan säga något mer om skaparens motiv och tillvägagångssätt.

Är då något vunnet om man förklarar att det finns något med att något av det som finns har *skapats* av någon, om man sedan inte kan förklara varför denne någon finns och varför han (eller hon) har skapat något? Ja, Lembke anser det, med hänvisning till ”själva utgångspunkten för kunskapsteoretiska framsteg: vi måste ju försöka förklara så mycket som möjligt”.¹⁰ Är det en rimlig uppfattning?

2. TEISMENS FÖRKLARINGSVÄRDE

Det är alltså fråga om att förklara varför det finns *något* överhuvud taget, inte varför världen är just sådan som den – åtminstone i vissa väsentliga avseenden – faktiskt är. Detta är två olika saker.¹¹

I princip kunde man kanske tänka sig att antagandet att det finns en skapare, med vissa specifika egenskaper, kunde förklara att världen är som den är, i åtminstone vissa avseenden. Moderna kreationister tycker t.ex. att vissa fysikaliska fakta och förekomsten av mänskligt liv talar för att världen skapats av en intelligent person (genom s.k. ”intelligent design”).¹² Men samtidigt kan man notera att det ju finns *andra* förhållanden i världen som tyder på att det *inte* gärna kan vara en intelligent skapare som åstadkommit det hela. Varför är t.ex. universum så fruktansvärt *stort*? Vad ska det tjäna till? Och varför finns det så många plågsamma sjukdomar, naturkatastrofer och krig? Och varför är det så lätt och lockande att förstöra miljön? Kan detta vara ”avsikten”? Och varför finns det psykopater och pedofiler?

Hur som helst är det inte denna fråga som nu är aktuell. Frågan är varför det finns något alls. Lembkes förklaring är, att något har skapats av någon. Och han påstår att denna hypotes innebär ett ”kunskapsteoretiskt framsteg”.

¹⁰Lembke, s. 8.

¹¹Vilket har betonats av bl.a. Derek Parfit, 1998, s. 1.

¹²Även om detta vore riktigt kan man konstatera att en del av det som hittills har hänt talar starkt *mot* antagandet att världen har skapats av den *kristna* guden. Denna gud antas ju vara allgod, allvetande och allsmäktig och en sådan gud skulle nog inte skapa en värld med så mycket lidande som vår. En sådan gud skulle t.ex. inte tillåta tsunamikatastrofer eller Gulag och Förintelsen. Däremot skulle nog Gamla Testamentets gud *Jahve* passa bättre som skapare av vår värld. Han var ju inte främmande för att utsätta människor för lidande och död.

Men en sådan ”förklaring” ökar inte vår förståelse och den innebär inget framsteg. Den verkar helt gripen ur luften. En riktig förklaring måste uppfylla åtminstone två villkor: den måste ange någon sorts *samband* med det som ska förklaras och den måste ha en viss potentiell *trovärdighet*. Lembkes förklaring kan väl sägas uppfylla det första villkoret: den tycks innebära att det finns ett kausalt samband mellan en skapare och det som skapas. Men trovärdigheten saknas. För att en teori eller hypotes ska vara trovärdig måste den ha (andra) prövbara konsekvenser.¹³ Helst konsekvenser av flera olika slag. Eventuellt vet man redan att några sådana konsekvenser är sanna eller också kan man av någon anledning förvänta sig detta. Och det ska vara möjligt att i viss mån undersöka om konsekvenserna är sanna. Om inte detta villkor är uppfyllt, så har vi inte en förklaring, utan bara en ren gissning, en gissning som är helt grundlös även om den skulle råka vara sann. I så fall kan den inte sägas innebära något ”kunskapsteoretiskt framsteg”.

För att inse detta kan vi jämföra med ett mer jordnära exempel. Anta att vi förklarar ett mord med teorin att ”betjänten gjorde det”. Så länge man inte har något skäl att föredra den teorin framför t.ex. ”frun gjorde det” eller ”maffian gjorde det”, så är det på sin höjd en *potentiell* förklaring, en ren gissning. Men om den dessutom förklarar andra data, som vi känner till och som inte förklaras av de alternativa hypoteserna, t.ex. betjäntens fingeravtryck på mordvapnet, blodfläckar på betjäntens byxor, avtryck av hans skor i rabatten, hans nervösa uppsyn, osv., så vinner den i trovärdighet. Åtminstone så länge den inte tycks strida mot andra data, t.ex. att betjänten förefaller ha ett starkt alibi, som vi ännu inte har lyckats bortförklara.

Den teistiska förklaringen har inga som helst förtjänster av detta slag. Den sätter inte existensen av kontingenta ting i samband med något annat som vi har oberoende skäl att anta. Den bidrar inte till att göra vår världsbild mer sammanhängande. Och den tycks inte ha några andra prövbara konsekvenser (än att något finns).

Ur ontologisk synpunkt är den teistiska förklaringen däremot mycket djärv. Framför allt därför att den antar existensen av en ytterst märklig

¹³Som Quine och Ullian uttrycker saken: ”If a hypothesis is untestable, it cannot tell us anything” (1978, s. 122). Enligt Carl Hempel, som brukar betraktas som en auktoritet när det gäller förklaringar, ska en bra hypotes *bland annat* ”[...] yield precise, preferably quantitative, predictions; it should be accurate in the sense that testable consequences derivable from it should be in good agreement with the results of experimental tests; [...] it should predict phenomena that are novel in the sense of not having been known or taken into account when the theory was formulated [...]”; se Hempel 1983, s. 87–8. Teismen uppfyller knappast dessa krav.

person med extremt övernaturliga egenskaper. Och dessutom för att den tycks innehålla det implicita antagandet att det inte alltid har funnits något. Bägge dessa antaganden förefaller helt gripna ur luften. Lembke ger inget argument för dem. Han pekar inte på några data som skulle förklaras av dessa extra antaganden. Han påstår bara att om vi utgår från att det finns minst ett kontingent ting, så har vi skäl att postulera en varelse som kan skapa kontingenta ting ur intet.¹⁴ Men något sådant skäl har vi alltså inte.

Dessutom är den teistiska förklaringen egentligen *inget svar alls* på den traditionella frågan om varför det finns något snarare än inget. Ty den utgår helt enkelt, utan förklaring, från att det finns något – nämligen skaparen. Lembke diskuterar ju i själva verket inte den traditionella frågan, utan en speciell variant av den: ”varför finns det *kontingenta* ting snarare än . . .?” Under förutsättning att det inte finns några nödvändiga ting blir det visserligen samma sak, men just denna förutsättning vill ju Lembke inte göra.

3. MÖJLIGA VÄRLDAR

Är det en rimlig förutsättning att det inte finns några nödvändiga ting? Enligt vårt vanliga sätt att tänka är det nog det.¹⁵ Det som finns kunde ha saknats. saker som vi har tillverkat skulle t.ex. inte ha funnits om vi inte hade tillverkat dem – och vi tror att vi i allmänhet kunde ha låtit bli att göra det. Och stora, ohanterliga saker som stjärnor och planeter skulle enligt modern naturvetenskap inte ha funnits om vissa fysikaliska konstanter hade varit lite annorlunda än de faktiskt är – vilket fysikerna tycks anta att de kunde ha varit.¹⁶

Ja, så tänker vi normalt. Men *vet* vi verkligen att det är så? Vet vi att världen kunde ha varit annorlunda än den är – eller, med andra ord, att det finns andra möjliga världar?

¹⁴Lembke skriver: ”Om vi accepterar dess metafysiska grundantagande, nämligen att det i den faktiska världen finns minst ett kontingent ting, tycks vi ju ha skäl att postulera minst ett nödvändigt ting, ett ting som inte bara är utrustat med en genuint fri vilja utan som också är kapabelt att skapa kontingenta ting ur intet. Det får ju sägas vara en bra början på en beskrivning av Gud, definierad på vanligt teistiskt vis” (s. 8–9). Det här med att skapa något ur intet låter underligt. Men en poet eller kompositör gör kanske det? Man kan helt enkelt fantisera ihop något – men riktigt ”ur intet” är det i så fall kanske ändå inte.

¹⁵Åtminstone under förutsättning att vi håller oss till *konkreta* ting. Plantinga (1974, s. 61) anser däremot att *abstrakta* ting finns i varje möjlig värld.

¹⁶Moderna kreationister har som bekant tagit fasta på detta. De menar att det faktum att de fysikaliska konstanterna är så ”fininställda” (*the fine-tuning of physical constants*) att de möjliggör organiskt liv endast eller bäst kan förklaras av att de har ställts in på detta sätt av en intelligent varelse (genom s.k. *intelligent design*).

Jag tror inte att vi verkligen vet det. Såvitt jag förstår kan vi inte utsluta möjligheten att vår värld är den enda möjliga. Och i så fall skulle alla ting vara nödvändiga. Det skulle med andra ord inte finnas några kontingenta ting. Då behövs inte heller någon förklaring av varför det finns kontingenta ting. Däremot skulle vi ha en sorts ”förklaring” till att det finns något, snarare än inget, nämligen att det är omöjligt att det inte skulle finnas något.

Men här spelar det förstås en avsevärd roll vad som menas med en ”möjlig” värld.¹⁷ Om möjligheten är enbart *logisk*, dvs. om en ”möjlig” värld är en som inte innebär någon motsägelse, så finns det nog många olika möjliga världar.¹⁸ Men de flesta av dessa är antagligen *fysikaliskt* omöjliga, i den meningen att de utesluts av någon naturlag. Visserligen kan man kanske då anta att det kan råda andra naturlagar i andra möjliga världar. Men *vet* vi det? Det är väl logiskt möjligt, men är det också möjligt i någon mer substantiell betydelse? Det är inte fysikaliskt möjligt, men det är kanske *metafysiskt* möjligt?¹⁹ Men vet vi i så fall vad det innebär att något är ”metafysiskt möjligt”? Jag tror knappast det.

Alvin Plantinga anser att abstrakta objekt som egenskaper, mängder och tal – samt eventuellt Gud – finns i varje möjlig värld.²⁰ Det antyder att han syftar på någon sorts ”metafysiskt” möjliga världar. Ty det borde väl ändå vara rent logiskt möjligt att det inte finns några abstrakta objekt. I alla händelser är det *logiskt* möjligt att det inte finns någon gud. Det skulle säkert även de allra flesta teister kunna hålla med om.

För övrigt kan man undra om det alls kan finnas några abstrakta objekt om det inte finns konkreta objekt. Till skillnad från Platon tycks Aristoteles ha betvivlat det. Men om det måste finnas konkreta objekt där det finns abstrakta objekt, och om abstrakta objekt finns i varje möjlig värld,

¹⁷De ”världar” det är fråga om är vad Parfit kallar ”cosmic possibilities”, till skillnad från ”local possibilities” (jfr 1998, s. 7); Erik Carlson och Erik J. Olsson skiljer på motsvarande sätt mellan ”Universes” och ”worlds” (2001, s. 203). En ”cosmic possibility” är ett sätt på vilket ”the whole of reality might be”. En ”world” är enligt Carlson/Olsson ”a maximal spatio-temporal and causally connected whole”, vilket troligen är just vad Parfit kallar en ”local possibility” eller ”local world”. Det kan alltså finnas många olika lokala världar inom en och samma kosmiska möjlighet.

¹⁸Jag tar här ”logisk” möjlighet i en mening som också innefattar ”begreppslig” möjlighet. En värld med gifta ungarlar är t.ex. inte ”logiskt” möjlig i denna mening, inte heller en värld i vilken ett föremål är större än ett annat, detta andra större än ett tredje och det tredje större än det första.

¹⁹Lembke tog ju fasta på just *metafysiskt* möjliga världar; jfr not 2 ovan. En värld där vatten inte består av H₂O är väl t.ex. logiskt möjlig, men kanske inte metafysiskt möjlig.

²⁰Plantinga 1974, s. 61.

så finns även konkreta objekt i varje möjlig värld – vilket i så fall förklarar att det finns något snarare än inget. (Även om ”något” här enbart skulle syfta på konkreta objekt.)

Och om vår värld skulle vara den enda fysikaliskt möjliga, så skulle vi därmed också ha en sorts förklaring till att det finns något snarare än inget.²¹ Med andra ord: om naturvetenskapen så småningom skulle utveckla en bland experterna allmänt accepterad teori som säger att det är fysikaliskt nödvändigt – dvs. det följer av naturlagarna – att det finns något, så skulle vi väl därmed ha en ganska bra förklaring av att det finns något snarare än inget. Men det kan man nog inte hoppas på.

4. SANNOLIKHETER

En annan sorts förklaring kunde kanske gå ut på att det är mer *sannolikt* att det finns något än att det inte finns något.²² ”Sannolikt” måste då betyda något i stil med ”sannolikt i sig” eller ”a priori sannolikt”. Ty annars skulle ju de allra flesta redan från början gå med på att det är alldeles överväldigande sannolikt, för att inte säga uppenbart sant, att något existerar – men detta skulle inte innebära någon förklaring.

Det är alltså fråga om vad som är sannolikt när man så att säga överblickar alla kosmiska möjligheter, utan att veta något alls om vilken av dessa som faktiskt föreligger. Men hur kan man på något objektivt sätt beräkna eller bedöma a priori sannolikheter för olika kosmiska möjligheter?²³

Kan man utgå från att alla kosmiska möjligheter – alla ”möjliga världar” i vid mening – är lika sannolika? Det har somliga trott, men det förnekas av bl.a. Derek Parfit. Han menar att det t.ex. mer sannolikt att det finns ett universum som innehåller klotformade stjärnor av järn som rör sig ungefär som stjärnorna i vår värld än att det finns ett universum som innehåller stjärnor som ser ut som Drottning Victoria eller Gary Grant och rör sig som i en menuett.²⁴ Det kan låta väldigt rimligt, men det beror antagligen på att vi utgår från förhållandena i vår värld. Om vi levde i en värld där himlakropparna såg ut som

²¹Med ”vår värld” menas då den ”kosmiska möjlighet” (*cosmic possibility*), i Parfits mening, som faktiskt råder – inte enbart vår lokala värld, som kanske endast är en av flera inom samma kosmiska möjlighet. Jfr not 17.

²²Förklaringar av detta slag diskuteras av Robert Nozick (1981, s. 127–8). Kapitel 2 i hans tjocka bok (s. 115–64) har rubriken ”Why Is There Something Rather Than Nothing?”

²³Rent *subjektiva* sannolikheter kan det ju knappast vara fråga om. Sådana kan knappast bidra till en ”förklaring” som skulle tillfredsställa oss.

²⁴Parfit 1998, s. 17–18.

människor och aldrig rörde sig i enkla kurvor, så skulle vi nog göra en annan bedömning.

Erik Carlson och Erik J. Olsson har konstruerat ett annat exempel för att visa att olika kosmiska alternativ kan ha olika sannolikhet.²⁵ De jämför två världar som enbart innehåller en enkel myntkastare och ett rättvist (eng. "fair") mynt. Myntkastaren kastar myntet tills dess klave kommer upp. Då händer inget mer. I den ena världen kommer klave upp i första kastet, i den andra världen kommer klave först upp i det triljonte kastet. Carlson och Olsson anser att den första av dessa världar är sannolikare än den andra. Även detta kan låta övertygande, men vad innebär det egentligen att ett mynt är "rättvist" under dessa förhållanden? Kan det vara rättvist om det visar klave först i det triljonte kastet och sedan aldrig kastas mer? Och vad säger i så fall detta om myntkastaren? Är den också rättvis? Det beror kanske på vad som händer i andra möjliga världar – men vilka då? De ska ligga "nära" de världar vi utgår från,²⁶ men med avseende på vad? Kanske finns det en naturlag i den andra världen som säger att myntet nästan aldrig visar klave? Jag måste säga att jag har svårt att bli övertygad av Carlson/Olssons exempel.

Om alla kosmiska möjligheter är lika sannolika, så verkar det rimligt att påstå att sannolikheten är större för att något finns än för att inget finns – åtminstone om det finns (betydligt) fler än två möjligheter.

Flera bedömare – t.ex. Leibniz – tycks emellertid tro att den möjlighet som innebär att det inte finns någon värld alls är mer a priori sannolik än de övriga, eftersom den är den enklaste och minst godtyckliga möjligheten. Men även om den är sannolikare än var och en av de övriga *var för sig*, så visar ju inte detta på långa vägar att den också är sannolikare än *disjunktionen* av de övriga. Åtminstone om det finns många varianter eller i alla händelser minst två. Alltså kan det fortfarande mycket väl vara oerhört sannolikt – a priori – att det finns något snarare än inget. Det vore i så fall en sorts förklaring.

För övrigt kan man förstås fråga sig varför ett enkelt universum skulle vara a priori mer sannolikt än ett mer komplicerat? Enkelhet brukar visserligen anses vara en önskvärd egenskap hos teoretiska *hypoteser*,²⁷ men då handlar det om hypoteser som ska förklara något, ge en generell

²⁵ Carlson och Olsson 2001, s. 209–10.

²⁶ Om vi tar fasta på vanliga idéer om hur kontrafaktiska villkorssatser ska tolkas. Sådana satser blir aktuella om vi frågar oss vad som *skulle* ha hänt *om* myntet hade kastats flera gånger – eller om myntkastaren hade kastat andra mynt.

²⁷ Se t.ex. Quine och Ullian 1978, kap. 6. Carlson och Olsson betonar också detta, (2001, s. 216), men till skillnad från mig tycks de ändå anse att enkelhetsmaximen (a priori) talar för hypotesen att det inte finns några konkreta ting; se s. 218–19.

beskrivning av något eller bidra till lösningen av något problem, i *vår* värld – dvs. i en värld där konkreta objekt finns och där många av dessa är direkt observerbara. Enkelhet har knappast något att göra med a priori sannolikheten för olika kosmiska möjligheter, av vilka en består i att ingenting alls finns.

Men även om a priori sannolikheten för den kosmiska möjligheten att det inte finns någon värld alls skulle vara förhållandevis stor, så spelar detta ingen större roll så länge som den är mindre än $1/2$. Om den däremot skulle vara *större* än $1/2$, så kunde man ha anledning att bli lite förvånad över att det trots allt finns något. Har vi något skäl att anta det?

Somliga tror att det finns oändligt många kosmiska möjligheter.²⁸ Det finns till och med de som tror att det dessutom kan finnas flera olika – till och med oändligt många – *instanser* av varje möjlig lokal värld.²⁹ Om det finns så fruktansvärt många möjligheter, så kan det tyckas vara rimligt att tro att sannolikheten för att det inte finns någon värld alls är betydligt mindre än $1/2$. Å andra sidan kan man ju dela in de olika alternativen på många olika sätt. Om vi väljer att säga att det finns enbart *två* alternativ, nämligen att det finns minst en värld, respektive att det inte finns någon värld, så kan vart och ett av dessa alternativ kanske tyckas ha a priori sannolikheten $1/2$. Möjligen kan man frestas korrigera detta med att enkelheten talar lite extra för det senare alternativet, att det inte finns någon värld. Men varför ska man dela in alternativen på detta sätt snarare än på något annat?

Någon skulle kanske vilja besvara denna fråga med att skillnaden mellan att det finns något och att det inte finns något är ”viktigare” eller ”mer grundläggande” än någon annan distinktion, och att man därför kan begränsa sig till den. Men det verkar helt godtyckligt. Kunde inte skillnaden mellan t.ex. att det finns mänskligt liv och att det inte finns mänskligt liv vara lika ”viktig”? Eller skillnaden mellan att det finns någon form av medvetande och att det inte finns någon form av medvetande? Eller mellan att det finns, respektive inte finns, stjärnor? I så fall kunde man kanske säga att a priori sannolikheten för vart och ett av *dessa* alternativ är $1/2$. Och om alternativet att det inte finns något alls bara är ett av många alternativ där det inte finns mänskligt liv eller medvetande eller stjärnor, så kunde man sedan komma fram till att a priori sannolikheten för att det inte finns något alls är betydligt *mindre* än $1/2$.

²⁸T.ex. Peter van Inwagen; se Carlson och Olsson 2001, s. 208f.

²⁹T.ex. Carlson och Olson 2001, s. 206–7. Olika instanser av en lokal värld är kvalitativt identiska. För egen del kan jag inte begripa att de då inte är även numeriskt identiska. Hur skulle man kunna skilja mellan två instanser som är precis likadana, när man inte kan placera dem på olika platser i rum och tid – vilket ju är uteslutet eftersom de inte ingår i samma lokala värld.

Det verkar inte som om sannolikhetsbedömningar av detta slag egentligen leder någonstans. I alla fall inte till någon säker slutsats.

5. OM VARFÖR VARAT INTE KAN FÖRKLARAS

Om vi nu inte kan ge någon förklaring till varför det finns något snarare än inget, kan vi då ge någon förklaring till varför vi inte kan göra det?³⁰

Kanske har svaret redan skymtat i det jag redan har sagt. Jag tror det beror på att det vi skulle uppfatta som en förklaring redan *förutsätter* en värld där det finns något och där vi redan har en mängd uppfattningar och teorier om det som finns. Ty utan sådana uppfattningar kan vi inte bedöma om en förklaring är bra eller dålig. Våra idéer om vad som är en bra hypotes³¹ har växt fram samtidigt och i växelverkan med våra övriga föreställningar om verkligheten. En ”förklaring” som inte förutsätter några uppfattningar om verkligheten, och därmed inte baseras på några föreställningar om vad som är en bra förklaring, kan alltså inte finnas. Detta är en ingrediens i vad som kallas en ”naturalistisk kunskapsteori”.

Erik Carlson och Erik J. Olsson hänvisar också till våra vanliga kriterier för teorival. De menar att problemet om varats gåta är om ”*de kriterier vi tillämpar i vetenskap eller sunt förnuft* pekar ut Det Minimala Universum [dvs. det där det inte finns någon värld alls] som det i någon mening mest troliga kosmologiska alternativet”.³² Men dessa våra kriterier är ju förknippade med *vår* värld; de är föreställningar som vi har kommit att omfatta i samband med att vi har skaffat oss våra vardagliga uppfattningar och våra mer eller mindre vetenskapliga teorier om verkligheten. De förutsätter alltså redan att något existerar. Därför är det ganska svårt att tänka sig att de skulle kunna peka ut ”Det Minimala Universum”, där ingenting existerar, som det mest troliga kosmologiska alternativet.

Om detta skulle vara möjligt måste vi nog tänka oss något i stil med det som jag antydde i slutet av avsnitt 3 ovan, nämligen att man så småningom skulle komma fram till någon allmänt accepterad och väl underbyggd teori om verkligheten enligt vilken det är *fysikaliskt nödvändigt* att det finns något.³³ Men jag tror som sagt inte att man kan hoppas på det.

³⁰Citat: ”Man kan inte begära att vi ska kunna förklara det som är oförklarligt, men om något är oförklarligt bör vi försöka förklara varför det är oförklarligt. Men det spar jag till en annan gång” (Bergström 2004, s. 198).

³¹Idéer av den sort som t.ex. beskrivs i kapitel 6 i Quine och Ullian 1978.

³²Carlson och Olsson 2001, s. 216; min översättning och min kursivering.

³³En sådan förklaring behöver inte kallas ”orsaksförklaring”. I en orsaksförklaring är det snarare *sambandet* mellan orsaken och det som ska förklaras som är fysikaliskt nödvändigt. Men orsaksförklaringar kan knappast förklara att det

För även om en sådan teori mot förmodan skulle presenteras någon gång i framtiden, så är det svårt att tro att inte skulle kunna försvagas, utan att dess empiriska innehåll förändras, genom att man eliminerar just implikationen att det är nödvändigt att det finns något. Denna implikation kan inte gärna vara nödvändig för att teorin ska generera förutsägelser; den kan inte öka teorins empiriska innehåll. Förutsägelser kräver förstås att det *finns* något, men inte att det dessutom är *nödvändigt* att det finns något. Det senare är alltså ur vanlig vetenskaplig synpunkt överflödigt. Därmed kan det heller inte ingå i en bra förklaring. En teori som innehåller denna implikation är ingen bra teori. Den är onödigt komplicerad genom att innehålla ett teoretiskt antagande som inte är vetenskapligt motiverat.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2004. *Döden, livet och verkligheten*. Thales.
- Carlson, Erik och Erik J. Olsson. 2001. "The presumption of nothingness", *Ratio*, vol. 14, nr 3 (September), s. 203–21.
- Hempel, Carl G. 1983. "Valuation and Objectivity in Science". I R. S. Cohen and L. Laudan (utg.), *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*. Dordrecht: Reidel.
- Lembke, Martin. 2010. "Frågan om varat och olika svar". *Filosofisk tidskrift*, nr 3.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.
- Parfit, Derek. 1998. "Why anything? Why this?". *London Review of Books*, 22 januari och 5 februari. Kan laddas ned från Parfits hemsida, med paginering 1–27; den versionen används här.
- Plantinga, Alvin. 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- Quine, W. V. och J. S. Ullian. 1978. *The Web of Belief*, 2:a uppl. Random House.

finns något. En sådan förklaring skulle peka ut en orsak till att det finns något, men då skulle man ju hänvisa till något som finns, vilket var just det som skulle förklaras. Som Parfit uttrycker det (1998, s. 1): "There could not be a causal explanation of why the Universe exists, why there are any laws of nature, or why these laws are as they are. Nor would it make a difference if there is a God, who caused the rest of the Universe to exist. There could not be a causal explanation of why God exists".

Don Loeb om gastronomisk realism

I en intressant och provokativ artikel¹ drar Don Loeb vår uppmärksamhet till flera paralleller mellan två olika former av värderalism – *moralisk realism* och *realism om gastronomiskt värde*, det vill säga ”godheten och dåligheten hos diverse mat och dryck” (s. 31).² Loeb menar att flera argument som vanligen åberopas av moraliska realister även är tillgängliga för gastronomiska realister. Men eftersom gastronomisk realism framstår som en orimlig eller rentav löjeväckande position, så finns enligt Loeb skäl att misstänka att dessa argument inte stödjer moralisk realism i den utsträckning som ofta antas:

Om gastronomisk realism, trots sin höga grad av orimlighet, är precis lika försvarbar som moralisk realism, så bör vi kanske förkasta moralisk realism tillsammans med den. Argument som kan användas för att försvara en så till synes löjlig position kan trots allt inte vara särskilt bra, kan vi tycka. (s. 31)

Som svar kan moraliska realister helt enkelt godta den kanske obekväma slutsatsen att gastronomisk realism får lika starkt stöd av de argument som vanligen åberopas till stöd för moralisk realism. (Det följer inte att gastronomisk realism ”är precis lika försvarbar som moralisk realism”, eftersom *andra* argument än de Loeb diskuterar kan komma att spela en roll.) Alternativt kan moraliska realister ifrågasätta Loeb:s påstående att argumenten i fråga är lika väl lämpade för att försvara gastronomisk realism. Nedan kommer jag att försöka visa att bland de argument som Loeb diskuterar, så är (åtminstone) det avgörande *positiva* argumentet för moralisk realism inte tillgängligt för gastronomiska realister.³

¹Loeb 2003.

²Sidhänvisningar inom parantes är till Loeb 2003. Samtliga övers. är mina.

³Loeb (s. 35–46) menar även att gastronomiska realister kan åberopa analogier till de *defensiva* argument som ofta anförs av moraliska realister för att bemöta tre standardinvändningar (som har att göra med moralisk oenighet, explanatorisk impotens och metafysisk konstighet). Men om gastronomisk realism inte får stöd av något positivt argument så kan dessa paralleller till moraliska realisternas defensiva manövrar komfortabelt ignoreras.

Loeb karakteriserar moralisk realism som ”uppfattningen att det finns moraliska fakta som är oberoende av våra trosföreställningar” (s. 30). Analogt karakteriseras gastronomisk realism som ”uppfattningen att det finns gastronomiska värdefakta som är oberoende av våra trosföreställningar” (s. 32). Loeb säger att denna ”grova karakteristik” är ”precis nog för innevarande syften” (s. 32). Loeb’s karakteristik är dock otillräcklig för att utesluta *subjektivism*, vilken vanligen betraktas som en antirealistisk position. Enligt en utformning av subjektivism är moraliska fakta identiska med fakta om individers *konativa* attityder. Till exempel kan faktumet att en handling är moraliskt rätt utformas som faktumet att den gillas av mig. Faktumet att jag gillar en handling är dock oberoende av mina trosföreställningar; jag kan tro att jag ogillar en lögn, medan jag i själva verket gillar den. För att utesluta subjektivism bör moralisk realism således utformas som uppfattningen att det finns moraliska fakta som är oberoende av våra *attityder* (vilka alltså inkluderar både trosföreställningar och andra attityder).⁴ Likaså för gastronomisk realism.

Ett argument som ofta åberopas till stöd för moralisk realism kan kanske kallas ”argumentet från moralisk erfarenhet”.⁵ Argumentet tar sin utgångspunkt i diverse framträdande aspekter av moralisk reflektion och diskurs. En prominent moralisk realist ger följande sammanfattning:

Moraliska omdömen uttrycks vanligen i deklarativ form; vi ägnar oss åt moralisk argumentation och reflektion; vi betraktar människor som kapabla både att begå moraliska misstag och att korrigera sina moraliska uppfattningar; vi känner oss ofta bundna av vad vi anser vara moraliska krav som i någon mening tvingar sig på oss utifrån och oberoende av oss.⁶

Dessa ”objektivistiska” drag antas ofta ge stöd åt påståendet att en (åtminstone implicit) tro på existensen av objektiva moraliska fakta – fakta som föreligger oberoende av våra attityder – är djupt inbäddad i vår preteoretiska världsbild (common sense). Detta påstående antas i sin tur ge (åtminstone *prima facie*) stöd åt moralisk realism.⁷

Loeb menar att ett parallellt argument är tillgängligt för gastronomiska realister. Till stöd för denna idé pekar han på tre aspekter av gastronomisk erfarenhet som tycks indikera att tron på existensen av objektiva gastronomiska värdefakta är lika mycket en del av vår preteoretiska

⁴Strängt taget är även denna karakteristik otillfredsställande, då den riskerar att utesluta vissa första ordningens moraliska teorier.

⁵Frasen är hämtad från Loeb 2007.

⁶Brink 1989: s. 24, min övers.

⁷För några exempel på moraliska realister som åberopar argumentet, se Brink 1989: s. 24, 36; Shafer-Landau 2003: s. 3, 66; Dancy 1986: s. 172–173; Huemer 2005: kap. 5.

världsbild som tron på existensen av objektiva moraliska fakta. För det första tycks gastronomisk *fenomenologi* likna moralisk fenomenologi:

Vissa maträtter framstår onekligen som bättre än andra. Det är inte som om vi upplever smaken av mat icke-evaluativt, och sedan täcker över denna råa erfarenhet med kvalitativa omdömen som reflekterar våra egna gastronomiska värderingar. Vi undrar ibland huruvida vi har valt den bästa huvudrätten och inte bara huruvida vi kommer att gilla den. (s. 34)

Därtill betar sig gastronomiska värdeomdömen *semantiskt* som moraliska omdömen:

När vi talar om dessa frågor om gastronomiskt värde så gör vi det i deklarativ form, som om vi avser att göra faktapåståenden om dem. Till exempel säger vi ofta saker som ”*El Alpolinas* chimichangas är de sämsta jag någonsin har ätit” eller ”Sniglarna var magnifika idag”. (s. 34)

Slutligen tycks vi erkänna möjligheten av gastronomiska *misstag*:

[P]åståenden om felaktiga gastronomiska värdeomdömen är ganska vanliga. Det vore inte alls konstigt för mig att säga att endast en okultiverad person [philistine] skulle misslyckas med att inse överlägsenheten hos lönnsirap av märket Vermont Grade A Fancy jämfört med *Log Cabin Lite*, eller att det vore dumt att tycka att *chop suey* är ens i närheten så god som Beijing-anka. (s. 34)

Om moraliska realister kan förlita sig på de objektivistiska dragen hos moralisk erfarenhet, så tycks gastronomiska realister således kunna åberopa en analog strategi.⁸

Från min länstol framstår Loeb's paralleller som föga övertygande. Betrakta först Loeb's påståenden om gastronomisk fenomenologi. Här gör han två poänger: dels upplever vi gastronomiskt värde som på något sätt *inneboende* i (smaken av) mat; därtill ägnar vi oss åt något slags gastronomisk *reflektion*, till exempel när vi undrar ”huruvida vi har valt den bästa huvudrätten och inte bara huruvida vi kommer att gilla den”. Angående den första poängen har jag svårt att se relevansen av det *sätt* på vilket gastronomiska värdeomdömen kommer till stånd. Anta att vi upplevde (smaken av) mat icke-evaluativt, och sedan processade denna ”råa erfarenhet” för att nå fram till ett gastronomiskt värdeomdöme. På vilket sätt skulle detta göra någon relevant skillnad för frågan huruvida gastronomisk fenomenologi är objektivistisk? Betrakta moraliska omdömen. Om jag observerar hur någon håller bensin över och tänder eld på en katt, så framstår handlingens moraliska status som *inneboende* i handlingen

⁸Man kan förstås ifrågasätta giltigheten hos den generella strategin att åberopa preteoretiska övertygelser för att ge stöd åt ontologiska teser. Se Loeb 2007 för diskussion.

själv – det *känns* som om handlingens moraliskt motbjudande karaktär är på något sätt direkt närvarande i min observation. Om jag däremot observerar hur en veterinär (smärtfritt) avlivar en katt som har förlorat samtliga ben i någon bisarr olycka, så framstår handlingens moraliska status inte som inneboende i handlingen själv; i detta fall (tycks det mig) krävs reflektion för att nå fram till ett moraliskt omdöme. Jag kan inte se att det förra fallet stärker eller att det senare fallet underminerar moraliska realisternas påstående om den objektivistiska karaktären hos moralisk fenomenologi. Hur och i vilken ordning moraliska omdömen kommer till stånd verkar föga relevant. Likaså för gastronomiska värdeomdömen.

Angående Loeb's andra poäng tycks mig stödet för en parallell mellan fenomenologin hos gastronomisk respektive moralisk reflektion vara svagt. Förvisso funderar vi ibland kring sådana saker som vilken huvudrätt vi ska välja eller vad vi ska köpa till efterrätt. Men i den mån vi inte enbart kontemplerar gastronomiskt irrelevanta frågor som pris, hälsa eller vikt, så tycks vi blott ägna oss åt introspektion i syfte att fastställa våra preferensers relativa styrka och robusthet. I snabbköpet känner jag kanske en stark frestelse att köpa både Ben & Jerrys kakdeggs- och körsbärsglass till efterrätt. Eftersom jag är fåfångt mån om min vikt försöker jag avgöra vilken sort jag föredrar mest. Kanske funderar jag även över vilken sort jag kommer att föredra mest om tre timmar. Min nuvarande preferens för körsbärssorten beror kanske på någon flyktig impuls, och eftersom jag vet att jag vanligtvis föredrar kakdegssorten väljer jag att agera i enlighet med den mer robusta preferensen.

I kontrast till detta är vi i moraliska frågor intresserade av att komma fram till *rätt* svar i ett mer objektivt avseende. När vi funderar kring moraliska tankeexperiment som Trolley eller Footbridge är vi inte primärt (eller överhuvudtaget) intresserade av att ta reda på hur vi föredrar att agera, eller hur vi skulle föredra att agera vid konfrontation med dylika scenarier. I stället försöker vi ta ställning till vad *moralen* kräver av oss (och alla andra), *oberoende* av våra preferensers (eller andra attityders) beskaffenhet.⁹ En framträdande metod, som ofta medvetet och explicit tillämpas inom moralfilosofin, går ut på att formulera generella moraliska principer som förklarar och förenar våra partikulära moraliska omdömen. Vi försöker eliminera motsägelser och godtycklighet genom att justera både teori och partikulära omdömen i strävan efter ”reflektivt ekvilibrium”.¹⁰ Detta slags resonering är analogt med det vi tillämpar inom empirisk vetenskap, där vi försöker formulera teorier som tillhan-

⁹Loeb (s. 35, not 5) medger att denna *kategoricitet* hos moralen utgör en potentiell disanalogi.

¹⁰Även icke-filosofers vardagliga resonering i moraliska frågor tycks uppvisa känslighet för motsägelser och godtycklighet.

dahåller principiella och förenande förklaringar av observationsdata. Parallellen indikerar att vi tror att det finns lika objektiva svar att upptäcka i moraliska som i vetenskapliga frågor.

Som Loeb (s. 39) påpekar är det kanske *möjligt* att tillämpa detta slags resonerande även i gastronomiska värdefrågor. För att ta ett något trubbigt exempel, om jag anser att apelsiner är äckliga medan frukter i allmänhet är goda, så kan jag försöka justera min utvärdering av apelsiner i syfte att uppnå en mer koherent gastronomisk åsiktsmängd. Men vi resonerar förvisso inte på ett sådant sätt i gastronomiska värdefrågor; vi känner ingen frestelse att förklara och förena våra partikulära gastronomiska värdeomdömen genom att formulera ”teorier” om gastronomiskt värde.

Loeb's andra parallell, angående semantiken hos gastronomiska värdeomdömen, verkar riktig i sig, men är otillräcklig för att tjäna hans syften. Som Loeb korrekt påpekar har gastronomiska värdeomdömen deklarativ form. Detta semantiska drag är dock endast evidens för något slags *kognitivism*, och visar inte att gastronomiska värdeomdömen gör anspråk på att beskriva fakta som föreligger oberoende av våra attityder. Detsamma gäller förstås moraliska omdömen, men ingen tror att moraliska omdömens deklarativa form *i sig själv* visar att de gör anspråk på att beskriva objektiva fakta. För att fungera som ett argument för moraliska realisternas semantiska teori behöver det kompletteras med kritik – vilken moraliska realister inte är sena att tillhandahålla – av konkurrerande kognitivistiska teorier, till exempel subjektivism. Men subjektivism framstår inte som orimlig applicerad på gastronomiska värdeomdömen. Enligt en version av subjektivism ska gastronomiska värdeomdömen förstås som subjektiva rapporter av gastronomiska preferenser. När vi säger sådana saker som ”Prästost är godare än herrgårdsost”, så menar vi således något i stil med ”Jag föredrar prästost framför herrgårdsost”. En sådan tolkning verkar inte orimlig, och Loeb ger oss inga skäl att förkasta den.

Betrakta slutligen Loeb's tredje parallell, angående gastronomiska misstag. Jag tror att han helt enkelt tar miste när han säger att ”påståenden om felaktiga gastronomiska värdeomdömen är ganska vanliga”. Förvisso faller människor ibland förklenande omdömen om andra människors matvanor (kanske med hjälp av någon motsvarighet till engelskans ”philistine”). Det verkar dock rimligare att tolka sådana omdömen som (tänligen banala) *moraliska* omdömen om andra människors karaktär och livsstil. Jag tror inte att vi erkänner möjligheten av specifikt gastronomiska misstag bortom felbarheten i att introspektivt fastställa våra preferensers relativa styrka och robusthet. I moraliska frågor tycks vi däremot erkänna möjligheten av misstag i ett mer objektivt avseende. Till exempel anser vi att förespråkare för slaveri tar miste, helt oberoende av hur deras preferenser (eller andra attityder) är beskaffade.

En relaterad disanalogi kan skönjas i våra attityder till gastronomisk *oenighet*. Jag tvivlar på att vi överhuvudtaget godtar möjligheten av något sådant som genuin gastronomisk oenighet. (Loeb citerar (s. 31) själv frasen "*De gustibus non disputandum est*" som ett av skälen till att gastronomisk realism framstår som löjlig.) Om jag anser att snabbkaffe är godare än bryggkaffe, medan du anser att bryggkaffe är godare än snabbkaffe, så anser vi inte att vi hyser *oförenliga* uppfattningar. I stället accepterar vi helt enkelt att du föredrar bryggkaffe framför snabbkaffe, medan jag föredrar snabbkaffe framför bryggkaffe. Det kan förstås uppstå situationer då våra gastronomiska värdeomdömen till synes kommer i konflikt; vi kan till exempel vara oeniga om vilken glassort vi ska köpa till efterrätt. Men oenigheten i fråga skulle rimligen inte handla om den gastronomiska frågan som sådan, utan snarare om den (återigen ganska banala) moraliska frågan om vems preferenser som ska tillskrivas störst vikt. I moraliska frågor erkänner vi däremot möjligheten av genuin oenighet. Om du exempelvis anser att dödsstraffet bör avskaffas, medan jag anser att det inte bör avskaffas, så anser vi att vi hyser oförenliga uppfattningar om vad moralen kräver.

Loeb's paralleller tycks således inte fungera. Låt mig avslutningsvis kort sammanfatta de centrala poängerna. (1) Fenomenologin hos moralisk reflektion har karaktären av att upptäcka objektiva korrekta svar på moraliska frågor – svar vars korrekthet vi betraktar som oberoende av våra attityder. När vi försöker nå fram till dessa svar resonerar vi på ett sätt som liknar hur vi resonerar i vetenskapliga frågor. Fenomenologin hos gastronomisk reflektion verkar i stället blott ha karaktären av att introspektivt fastställa våra preferensers relativa styrka och robusthet. (2) Gastronomiska värdeomdömens deklarativa form ger endast stöd åt någon form av kognitivism, och visar inte att de gör anspråk på att beskriva fakta som föreligger oberoende av våra attityder. (3) Vi tycks inte erkänna möjligheten av gastronomiska misstag bortom vår introspektiva felbarhet; i moraliska frågor godtar vi dock att vi kan ta miste i ett mer objektiva avseende. Vi tycks inte heller erkänna möjligheten av genuin gastronomisk oenighet; i moraliska frågor anser vi däremot att vi kan hysa oförenliga uppfattningar.

Dessa disanalogier indikerar starkt att moralisk erfarenhet är långt mer objektivistisk än gastronomisk erfarenhet. Jag drar slutsatsen att gastronomisk erfarenhet inte tillhandahåller ett argument för gastronomisk realism analogt med det som ofta åberopas av moraliska realister.¹¹

¹¹Tack till Jens Johansson och Karin Enflo för kritiska synpunkter på tidigare utkast.

LITTERATUR

- Brink, David O. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dancy, Jonathan. 1986. "Two Conceptions of Moral Realism". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 60, s. 167–87.
- Huemer, Michael. 2005. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Loeb, Don. 2003. "Gastronomic Realism – A Cautionary Tale". *Journal of Theoretical & Philosophical Psychology* 23, nr 1, s. 30–49.
- Loeb, Don. 2007. "The Argument from Moral Experience". *Ethical Theory and Moral Practice* 10, nr 5, s. 469–84.
- Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Clarendon Press.

I artikeln ”Att förstå – betraktelser utifrån en ny teori” (FT 2010, nr 4) skissar Jan Scheffel en teori om förståelse och ger exempel på tillämpningar av den, särskilt för pedagogik. De pedagogiska tillämpningarna kommer dock inte att diskuteras här eftersom det finns skäl att ifrågasätta hållbarheten hos själva teorin.

1. SCHEFFELS NYA TEORI OM FÖRSTÅELSE

Jan Scheffel avser inte sin nya teori om förståelse att vara omvälvande, utan mera som ett klarläggande och explicitgörande av den allmänna, men vanligen implicita, uppfattningen om förståelse. Den är avsedd som en generell teori för förståelse, inklusive förståelse som är relevant i naturvetenskap.

Med ”förståelse” kan man dels mena förståelseprocessen, dels (det lyckade) slutresultatet av processen, det uppnådda tillståndet av förståelse; den nya teorin är nog tänkt att täcka in båda betydelseerna. En teori om förståelse kan nöja sig med att behandla förståelse hos ”vuxna” förståelsesubjekt, eller den kan även ta upp hur kapaciteten för förståelse utvecklas från tidig barndom. Scheffels framställningar innehåller en del antydningar även om det senare.

Grundtanken för Scheffels teori är att förståelse är igenkänning, att förståelse består i att återföra till det redan kända. Uttryckt så allmänt så ligger det naturligtvis något i det, men frågan är hur det ska preciseras. Jan Scheffels variant är att

... förståelse utgör sammansättningen av samlade abstraktioner (sinnesintryck av verkliga fenomen) och jämförelser med dessa. (s. 4)

Bildligt talat så föds vi, öppnar våra ögon och accepterar (abstraherar) världen som den ter sig genom våra sinnesintryck. (s. 5)

Denna turnering av problematiken har stora likheter med den klassiska brittiska empirismen. Förståelse baseras på vår erfarenhet. Från våra sinnesintryck (*impressions*) får vi fram kombinerbara abstraktioner (*ideas*).

Dessa motsvarigheter till *ideas* fordrar, som beteckningen säger, abstraktion (att vissa drag hos sinnesintryck urskiljs), men rimligen även *association*, alltså att den nu urskiljda förekomsten binds till (ses som likadan som) andra förekomster.

Huvudpöingen i Scheffels nya teori är att dessa abstraktioner visserligen utgör den oundgängliga grunden för förståelse, men en sådan abstraktion, om isolerad, *är aldrig i sig förstådd*. Ett subjekt förstår genom att föra tillbaka ett komplext fenomen till abstraktioner som subjektet redan besitter, men detta fordrar en grund av ursprungliga abstraktioner som inte kan återföras på något och därför inte kan förstås.

En av de stora luckorna i Scheffels presentation av den nya teorin är att det inte klagörs vilket slags innehåll det finns i de icke-förstådda men grundläggande abstraktionerna. Att det är något betydligt mera än den mest primitiva empiristiska tanken om *ideas* som blekare kopior av *impressions* verkar klart, men hur avancerat är deras innehåll? Är det sådant som (fenomenell) gulhet och rundhet som abstraheras fram?

Att Scheffel huvudsakligen ansluter till klassisk empirism även genom att se atomistiskt på abstraktionerna verkar tämligen klart. Abstraktion tar i första hand fram de enkla beståndsdelarna i det varseblivna – men kanske inte bara det:

... förståelse kräver sammanhang med enklare, av oss abstraherade företeelser.
... förmodligen måste en holistisk ingrediens adderas. Något så enkelt som en spik kan förstås utifrån det material den är konstruerad av och hur den är formad men dess huvudegenskap, att hålla ihop brädor, förstås endast holistiskt utifrån en insikt om mera komplexa strukturer som relaterar till dess funktion. (s. 14)

Men vad sådana holistiska ingredienser består i, eller hur de är relaterade till de enkla, atomistiska abstraktionerna, får vi inget besked om. Finns det alltså ett speciellt slags abstraktioner, som inte hänför sig till enkla grundelement, utan tar fram något slags gestaltgenskaper hos komplexa helheter?

Frågan om vilket innehållet är i abstraktionerna är en av de avgörande punkterna för den nya teorin. Rimligen är det så att ju mera avancerat innehåll de har, ju mera kan föras tillbaka till dem. Men samtidigt, ju mera avancerat innehåll, desto fler förutsättningar behöver antagligen byggas in i perceptionsapparaten och/eller abstraktions- och associationsförmågan.

Citatet ovan belyser även en annan aspekt där Scheffels teori anknyter till den klassiska empirismen, nämligen genom att den utgår från en syn på det förstående subjektet som primärt en betraktare; agentskap eller funktionsaspekter tillkommer extra. Ett alternativ är att det förstående subjektet i grunden är agerande; ett utpräglat, och särpräglat, exempel på det synsättet är Martin Heideggers teori i *Sein und Zeit*.

Förförståelse är ett annat av de väsentliga elementen i Heideggers teori om förståelse. Jan Scheffel verkar vara välvilligt inställd till tanken på förförståelsens betydelse, men han utvecklar inte vilken roll den skulle kunna spela inom ramen för hans nya teori. Förförståelse kan rimligen inte enbart bestå av abstraktioner; andra förstådda saker borde vara lika väsentliga, men den nya teorin pekar inte ut någon plats för detta.

Slutligen, i den allmänna uppfattningen om förståelse är det uppenbart att förståelse alltid är en gradfråga. Att förstå är att förstå tillräckligt mycket; den slutgiltiga, absoluta, allomfattande förståelsen finns inte, och det är mycket sällan som den som inte förstår verkligen inte förstår något alls av vad det är som det gäller. Det är dock oklart vad Scheffels teori har att säga om hur sådan gradering av förståelse ska hanteras.

Innan dessa luckor i Jan Scheffels nya teori om förståelse har fyllts i är den svår att utvärdera, eftersom det är så fundamentalt oklart vad den egentligen säger och vad den kan klara av. Man kan dock gå en annan väg än via presentationen av själva teorin. Vi kan i stället granska de exempel på konsekvenser av teorin som Scheffel ger. Verkar det teorin ha att säga om dessa exempel rimligt?

2. EN MOTBILD

Om vi ska diskutera exempel kan det vara fruktbart att jämföra med hur en annan typ av uppfattning om förståelse skulle hantera samma exempel. Eftersom de exempel som ska behandlas inte tar upp några utvecklingspsykologiska aspekter på förståelse, så kan vi inskränka oss till förståelsen hos ett ”vuxet” förståelsesubjekt.

Grundstrukturen hos Scheffels nya teori om förståelse påminner om den hos en av de klassiska kunskapssteoretiska teorierna om epistemiskt berättigande: fundamentism (fundamentteori). Renodlad fundamentism hävdar att epistemiskt berättigande är helt grundad i en speciell kategori av *basic beliefs* med en annorlunda status, och en variant av fundamentalistiskt influerade teorier menar att *basic beliefs* får sitt berättigande från något som självt inte är epistemiskt berättigat (t.ex. från perceptuella qualia).

Det kan därför finnas skäl att kontrastera den mot en uppfattning som i stället beskriver förståelse *koherentistiskt* (dessutom är det det synsätt som jag personligen föredrar). Det viktigaste koherentistiska draget är *nätverkstanken*. Att en föreställning är väl förstådd innebär att den är integrerad i ett nätverk, ett ”system”, av andra föreställningar. Ett annat viktigt koherentistiskt drag är *egalitarismen*: alla föreställningar, noder, i nätverket har ungefärligen samma status; de är alla förstådda (även eventuella abstraktioner från sinnlig erfarenhet) och deras förståelighet

beror av andra noder i nätverket. De förståelseskapande relationerna i nätverket kännetecknas av *ömsesidighet*; genom att passa ihop med varandra förstärker föreställningarna ömsesidigt varandras förståelighet. Vi har även en klassiskt koherentistisk *konservativ* princip: för att uppnå den harmoni (reflektiva jämvikt) som förståelse innebär gör man så små förändringar som möjligt.

Här finns det naturligtvis mycket som borde utvecklas betydligt, men för att få en kontrast mot den av Scheffel skissade teorin borde det duga. Detta alternativ kallas i det följande *k-teorin* (fast det medges att det hittills sagda är för skissartat för att egentligen kvalificera som en teori i någon full mening).

3. SCHEFFELS EXEMPEL

De av Scheffels exempel som jag tänkte syna närmare återfinns i avsnitt 6.1 med rubriken "Förståelse av naturfenomen".

En reservation behöver göras. Det är en öppen möjlighet att den innebörd dessa naturfenomen har för en fysiker av facket är väsentligt annorlunda än deras innebörd i det allmänna medvetandet. Scheffel verkar dock inte vara ute efter någon sådan skillnad och för min del har jag inte tillgång till något annat perspektiv än det senare, så det kommer att vara det jag utgår från här.

Scheffel ger följande lista på naturföreteelser som "är unika och kan därför inte förstås" (s. 11): materia, tid, gravitation, laddning, spinn, partikel/våg-dualism, kausalitet, Newtons lagar, energins bevarande. Dessa kontrasterar han med några begrepp som går att förstå: hastighet och acceleration, kraft, energi, ström.

En första svårighet för den nya teori om förståelse som dessa exempel reser är att det intuitivt är svårt att se någon skillnad i förståelighet mellan de två listorna. Eftersom Scheffel bara vill klargöra, inte kraftigt revidera, vår vardagliga uppfattning om förståelse, så är denna spontana reaktion bekymmersam. Skälet för uppdelningen verkar vara att posterna på den första listan, till skillnad från de på den andra, inte kan definieras i, eller på annat sätt reduceras till, enklare beståndsdelar. Eftersom dessa föreställningar inte kan återföras till enklare delar tvingar teorin fram att de i så fall måste vara grundläggande abstraktioner och därför oförståeliga.

Klassifikationen av exemplen beror alltså av teorin snarare än att exemplen ger intuitivt stöd åt teorin. Om teorin vore någorlunda okontroversiell skulle detta nog fungera, men nu är det en ny – och problematisk – teori som ska etableras och då är det kontraintuitiva resultatet ett problem för teorin.

Om vi jämför med k-teorin så skulle den inte göra någon motsvarande uppdelning mellan exemplen. Definierbarhet eller reducerbarhet är visserligen ett sätt att skapa förbindelser mellan noder i nätverket men långt ifrån det enda; även om en föreställning inte är reducerbar till andra föreställningar, kan den ändå vara mycket väl integrerad i nätverket och därmed synnerligen förståelig.

Ett annat problem med Scheffels karaktäristik av exemplen är att enligt hans teori måste dessa oreducerbara föreställningar på den första listan vara atomära abstraktioner från sinneserfarenheten. Om man ser på den första listan är det knappast någon övertygande beskrivning av det som finns med på den. Låt oss titta närmare på de enskilda poster som dyker upp på den första listan som exempel på grundläggande abstraktioner och därmed något som inte kan förstås.

Det första exemplet på denna lista är alltså *materia*. Det är rimligen något vi har sinneserfarenhet av, men *materia* förefaller vara något alldeles för heterogent för att kunna fångas i en enda, atomär abstraktion (den ska ju täcka allt från bergsmassiv eller solar till en enstaka neutrino). "Materia" verkar snarare vara en kandidat för att vara ett familjebegrepp.

Men kanske "materia" är ett *natural kind* begrepp i Putnams mening, alltså något som står för en kategori med ett enhetligt inre väsen? Även om det skulle vara så, är det dock knappast någon utväg för Scheffel; denna inre kärna kan ju vara något helt okänt och, framför allt, det behöver inte vara något med sinnena erfart.

Om det andra exemplet, *tid*, kan man säga detsamma som om *materia*: i någon mening kan vi väl sägas erfara tid med sinnena, men är det inte något rätt heterogent? En annan aspekt av förståelse av tid är Augustinus berömda "Vad är *tid*? Om ingen frågar mig så vet jag det. Men om jag vill förklara för någon som frågar mig, så vet jag helt enkelt inte". Ett sätt att tolka detta är att anknyta till G. E. Moores välkända tes att vi alla utmärkt väl förstår innebörden av *common sense* påståenden, men att ingen har någon säker uppfattning om den explicita, filosofiska analysen av det metafysiska innehållet i dessa påståenden. Problematiken är alltså om förståelse måste innebära att man någorlunda uttömmande kan explicitgöra det förstådda eller om förståelse kan vara icke-verbaliserad. Scheffel verkar luta åt uppfattningen att förståelse är i någon mening verbaliserad, åtminstone i ens inre, men om man exempelvis har en mera pragmatistiskt influerad syn på förståelse (att förstå är att förstå sig på) verkar detta ha dåligt stöd.

Även om det tredje exemplet, *gravitation*, kan man säga detsamma som om *materia* och *tid*: vi erfar fenomenet (eller åtminstone dess verkningar) men är det särskilt homogent? Om vi ser på det idéhistoriska kan dock "gravitation" belysa en intressant aspekt av förståelse.

När idén om gravitation introducerades mötte den tydligen starkt motstånd som något ytterligt suspekt. Biskop Berkeley lär ha sagt att den som menade sig kunna omfatta tanken på gravitation inte heller borde ha några problem med att svälja föreställningen om Guds tre-enighet (att Gud samtidigt är en och tre). Nu hade rimligen den gode biskopen lika mycket sinneserfarenhet av gravitation som vi har. Det som gjorde att han inte ville tolka sin erfarenhet i de termerna var antagligen att gravitation var ett helt nytt och apart inslag i förhållande till den klassiska "haka-ihop och knuffa-till" mekanistiska uppfattning som han var bekant med. Men efterhand kom gravitation, och andra krafter, att accepteras som ett fruktbart och oundgängligt inslag i de fysiska teorierna (integreras i nätverket) och detta accepterande sprider sig sedan till det allmänna medvetandet, tills vi idag tar det som fullkomligt självklara delar av verkligheten (krafter visualiseras gärna som något slags vågor).

Om denna idéhistoriska skiss är något så när korrekt, så är det en utveckling från obegriplighet till självklarhet som k-teorin inte har några problem med, men som den nya teorin om "gravitation" som en atomär abstraktion får svårt att hantera.

De två härnäst följande exemplen är *spinn* och *partikel/våg-dualism*. Nu är det inte längre något vi har erfarenhet av, åtminstone inte utanför laboratoriet. Redan detta borde innebära ett stort problem, om man vill betrakta dem som abstraktioner från sinneserfarenheten.

Vi lämnar spinn därhän och koncentrerar oss på partikel/våg-dualism, för mig mest känt genom tvåspaltsexperiment. Detta fenomen är väl det på listan som intuitivt bäst kan göra anspråk på obegriplighet, eftersom det är en illustration till den, väl även bland experter, rätt vanliga uppfattningen att kvantfysiken inte går att förstå. Denna obegriplighet verkar inte bestå i att kvantfysikens lagar i form av matematiserade formler skulle vara ohanterbara. Det verkar gå utmärkt att räkna på dem och kvantfysiken anses ju vara empiriskt väl konfirmerad. Det som får kvantfysiken att framstå som obegriplig tror jag till stor del är att det inte går att göra någon fattbar *modell* av den verklighet den framställer. Vi kan inte göra oss någon "bild" av hur det är beskaffat, som uppvisar den partikel/våg-dualism som framträder vid exempelvis tvåspaltsexperiment.

Scheffel nämner modeller (s. 10) men det är oklart i vilken betydelse och han utvecklar inte vilken roll de har i förståelse, speciellt deras relation till lagar och abstraktioner. K-teorin kan väl ta avsaknaden av modell som en indikation på att det som kvantfysiken verkar säga om verkligheten inte går ihop med våra vanliga föreställningar om den fysiska världen.

Vad gäller exemplet *kausalitet* är det svårt att kommentera eftersom Scheffel inte diskuterar hur man ska se på orsak. Spännvidden av uppfattningar är ju här stor. Idén att det är ett oreducerbart och iakttagbart fenomen finns företrädd, men även att orsak är en ren illusion. Det har även hävdats att ”orsak” är ett reducerbart begrepp (t.ex. till regelbundenhet), eller att orsakande är något mycket heterogent och att en idé om allmän, generell kausalitet skulle bli en praktisk taget tom abstraktion.

De två sista exemplen på listan är *Newtons lagar* och *energins bevarande*. Det är mycket svårt att begripa hur dessa skulle kunna vara exempel på atomära abstraktioner. Det är väl helt uppenbart att det är föreställningar som innehåller komponenter (”energi” finns ju faktiskt med på Scheffels lista över förståeliga, definierbara begrepp).

Jag tror att anledningen till att de hamnar på listan är att det inte går att föra tillbaka Newtons lagar eller principen om energins bevarande på mera grundläggande lagar. Det är dock svårt att se varför det, ens inom ramen för Scheffels teori, skulle vara en grund för att de skulle vara oförståeliga. Här gäller det dock att vara noga med vilket objektet för förståelsen är, vad det är man vill förstå. Man kan förstå vad något är (hurdant det är), även om man inte förstår varför det är på det sättet. Man kan alltså mycket väl förstå innebörden i Newtons lagar även om man inte alls förstår varför verkligheten är beskaffad på just det sättet.

Sammanfattningsvis: Jan Scheffels presentation av en ny teori om förståelse ger upphov till många intressanta frågor, men själva skissen till teori övertygar inte. Den innehåller alltför många luckor, oklarheter och kontraintuitiva inslag.¹

¹Tack till tf-seminariet för synpunkter på en tidigare version.

I min artikel "Att förstå – betraktelser utifrån en ny teori" (FT nr 4, 2010) vill jag visa att det finns anledning att förtydliga förståelsebegreppet. Avsevärd möda har, historiskt sett, lagts ned på att definiera och bringa klarhet i begreppen kunskap och förklaring, men förståelse, som når längre än vanlig kunskap, har förblivit ett otydligt begrepp. Teorin jag lägger fram i artikeln har som sin kärna en *definition* av förståelse. Denna utkristalliseras dels naturligt från vår vardagliga användning, dels från behovet av att tydligt visa på vilket sätt förståelse är den djupaste formen av kunskap, av medveten insikt. Först när förståelsebegreppet utgör ett väl format verktyg kan kunskapsteorin nå sin fulla potential.

Jag är tacksam gentemot Anders Tolland för att ha kritiskt granskat artikeln och för att han ger mig möjlighet att uttrycka teorin klarare. Tollands kritik berör främst oklarheter avseende innehållet i de abstraktioner som, tillsammans med jämförelser, är centrala element i teorin. Tolland bidrar också till förtydliganden, för vilka jag är mycket tacksam. Särskilt vill jag nämna påpekandena att förståelse dels kan relatera till *vad* något är, dels till *varför* det är på det sättet och att förståelse dels är en *process*, dels ett uppnått *tillstånd*. I det följande bemöter jag Tollands kritik och anser mig verkligen kunna visa att den framlagda teorin för förståelse är sammanhållen, tydlig och alls icke "kontra-intuitiv", samt att den utgör ett viktigt, nytt kunskapsteoretiskt verktyg.

Den förståelseteori som jag framför (benämns F-teorin i det följande) kan ges en enkel sammanfattning. Endast företeelser eller påståenden som *följer* av tidigare känd kunskap kan förstås. Låt oss kalla dessa *constat* (från lat: framgår). Förståelse nås alltså endast genom att en företeelse eller påstående *jämförs* med andra sådana. Förklaringsmodeller utgör här nödvändiga redskap, vilket jag återkommer till.

Företeelser eller påståenden som inte följer ur tidigare kunskap kan inte förstås utan kan endast abstraheras. Dessa utgör *abstraktioner*. Att abstrahera innebär i detta sammanhang att identifiera en företeelses eller ett påståendes karakteristiska egenskaper och att villkorslöst ta dessa för givna eller sanna. Villkorslösheten är helt nödvändig, eftersom ett antal

företeelser i vår empiriska omvärld är helt unika; de kan inte beskrivas som bestående eller beroende av något annat. Hit hör exempelvis tid, rum och massa men också naturlagar som de av Newton postulerade rörelselagarna. Jag återkommer till ett förtydligande av dessa begrepp. Förståelse skiljer sig alltså från annan (abstraherad) kunskap eftersom den når djupare genom att visa på nödvändig relation mellan redan kända företeelser eller påståenden. F-teorin är generell och är avsedd att kunna gälla i alla vetenskapliga sammanhang.

1. JÄMFÖRELSE MED KOHERENTISM OCH FUNDAMENTISM

Tolland framför, och bekänner sig till, en uppfattning som beskriver förståelse *koherentistiskt*.

Det holistiska inslaget i koherensteorin för förståelse är, som jag ser det, vetenskapsteoretiskt missledande i det att teorin inte identifierar de fundamentala, unika fenomenen (de företeelser jag benämner abstraktioner). I det ”nätverk” av koherenta föreställningar som Tolland omnämner råder nämligen *egalitarianism*; alla föreställningar har samma status och är förstådda i samma grad.

Skulle denna teori utgöra forskningsmetodiskt ledljus, skulle exempelvis den oerhörda mångfalden av fenomen inom kärnfysiken, elektromagnetismen och gravitationsteorin (som värderas förståelsemässigt lika) helt leda bort från undersökningar av de få fundamentala naturkrafterna som ligger bakom alla dessa fenomen.

Koherensteorin för förståelse brottas vidare med flera allvarliga problem, som inte vidlåder F-teorin. Hit hör dels att teorin premierar sanningsvärden för satser inom teorin framför dessas korrespondens med verkligheten och dels mångtydigheten; som regel kan flera, oberoende, koherenta system formuleras inom ett visst vetenskapsområde. Det innebär att koherensteorin inte själv kan skilja mellan empiriskt välgrundade eller falska system.

Detta leder oss till *fundamentismen*. Som kunskapsteori är den ett försök att undvika cirkelresonemangsproblemet i koherentismen och kontrasterar mot koherenismen i det att den indelar uppfattningar i *fundamentala* (anses som självklara eller självförklarande) och *icke-fundamentala* (härledd från de fundamentala). En icke-fundamental uppfattning är, enligt teorin, epistemiskt berättigad endast om den motiveras utifrån en eller flera fundamentala uppfattningar eller från en kedja av sådana uppfattningar. Likheten med F-teorin är slående, men en avgörande distinktion är att i fundamentismen begås, som jag ser det, felsteget att betrakta fundamentala satser eller uppfattningar som självklara eller självförklarande. Vem eller vad avgör om detta gäller eller ej? Alltså: dels införs i

fundamentismen ett element av subjektivitet, dels är det, utifrån en teori för förståelse, epistemiskt otillfredsställande att utgå ifrån det självklara. Självklart kan endast det vara som *måste* gälla (finnas) eller det som kan förklaras i termer av något annat. Världen innehåller många fundamentala företeelser som, så gott vi vet, skulle kunna vara annorlunda och fortfarande konsistenta i ett sammanhang. De varken måste finnas eller kan förklaras i termer av något annat.

Den enda rimliga slutsatsen är att de fundamentala företeelserna kan vi ha kunskap om, men vi kan inte säga att de är självklara eller förstådda, vilket i sin tur leder till F-teorin. Jag använder i F-teorin termen ”abstraktion” i dess vardagliga betydelse, i stället för ”fundamental uppfattning”, i avsikten att dels sammanfatta en företeelses karakteristiska egenskaper, dels att inrymma en frihet orsakad av vår (möjligen) ofullständiga uppfattning av företeelsen.

2. FÖRSTÅELSE OCH FÖRKLARING

Att ha tillgång till relevanta förklaringar är inte detsamma som att förstå. Förståelse är, liksom annan kunskap, en *kognitiv relation* mellan en tänkande individ och ett objekt. Jag kan be någon ge mig en förklaring, men jag kan inte be någon att ge mig förståelse. En förklaring är ett antal satsers som beskriver en mängd fakta och underliggande orsaker, sammanhang och konsekvenser av dessa fakta. Förklaringar består av *jämförelser* med underliggande orsaker. All förståelse använder förklaringar av olika former. De är verktyg för förståelse. Utan förklaring ingen förståelse. Vad gäller F-teorin behöver vi inte särskilja mellan olika förklaringsmodeller, eftersom F-teorin är tillämpbar på samtliga.

Eftersom vi kan tala om *möjliga* förklaringar, så måste inte en förklaring vara sann. Förståelse däremot måste, som kunskapsform, vara sann. För att vara *giltig* måste en förklaring både vara sann och förståelig. Och full förståelse kan inte nås om företeelsen inte *kan* förklaras, det vill säga om det som förklaras utgör en abstraktion. All förklaring faller till slut tillbaka på abstraktioner. Med det menar jag processen att upprepat, utifrån förklaringar, besvara frågan ”varför?” (eller ”vad?”) utan att hamna i ett cirkelresonemang. En skeptisk slutsats skulle därmed kunna vara att vi därmed inte kan förstå någonting. Förståelsebegreppet är emellertid intuitivt viktigt; vår vardagliga uppfattning om förståelse som att se sammanhang vill vi behålla. Och F-teorin är ett försök att ge förståelse, som kunskapsnivå, en klar och användbar definition.

Då den givna företeelsen (eller påståendet) inte kan förklaras, det vill säga den är inte orsakad av eller given av eller ett resultat av andra ab-

straktioner, är den unik och därmed oförklarbar och oförståelig. *Unika* företeelser kan därmed inte förklaras eller förstås, endast abstraheras.

I traditionella förklaringsmodeller (som den deduktiv-nomologiska) avses normalt inte att särskilja mellan abstraktioner och konsekvenser av dessa. Det är först i *tolkningar* av förklaringar, som i F-teorin, som förståelse uppstår och abstraktioner identifieras. Inget skulle emellertid hindra förklaringsmodeller att även hantera abstraktioner, att inkludera dessa som element. Abstraktioner skulle då utgöra de fenomen eller påståenden som inte går att förklara.

En förklaring bidrar till förståelse, men behöver naturligtvis inte ensam leda till full förståelse. Vi nöjer oss, vad gäller vår förståelse, ofta med delförklaringar till sådana fenomen som himlens blåhet, väderleksprognoser, sjukdomar och mänskligt beteende.

3. INNEHÅLLET I DE ICKE-FÖRSTÅDDA ABSTRAKTIONERNA

Tolland jämför min teori med den brittiska empirismen, som ju faktiskt är relaterad till fundamentismen. Humes *impressions* (sinnesdata) som han menar att minnet formar till *ideas* leder ju dessutom lätt tanken till de abstraktioner, som utgör de icke-förstådda grundelementen i det förståelsebyggande jag beskriver. Men de abstraktioner jag talar om är inte bundna till vare sig empirismen, rationalismen eller annan kunskapsteoretisk inriktning.

Som viktiga exempel tar jag ju upp formella logiska (rationella) system som matematiken, eftersom strukturen här så tydligt visar hur vissa element i systemet (satserna) kan förstås, som fullkomligt följdriktiga, utifrån systemets byggstenar. Eftersom systemets axiom inte följer av något, är det heller inte rimligt att hävda att de är förstådda. De utgör därmed abstraktioner.

Vad utgörs då abstraktionerna av?

4. TOLLANDS KRITIK AV EXEMPEL PÅ ABSTRAKTIONER

I naturen finns fenomen som inte beror på något annat. Dessa kan därför inte passas in i en koherentistisk teori, utan kan endast utgöra abstraktioner. I min artikel ger jag följande exempel på abstraktioner: materia, tid, gravitation, laddning, partikelspinn, partikel/våg-dualism, kausalitet, Newtons lagar och energins bevarande. Det som gör dessa företeelser till abstraktioner är att de är unika; vi kan inte svara på endera eller båda frågorna rörande *vad* de är eller *varför* de är på det sätt de är. Tolland ifrågasätter så gott som samtliga. Jag skall strax bemöta kritiken och göra förtydliganden. Men först vill jag påpeka det grundläggande faktum att

vill man undvika koherentismens cirkelresonemang i en förståelse teori *måste* ett antal abstraktioner existera inom denna. Frågan är endast vilka företeelser som kvalificerar som abstraktioner. Inom matematiken, som axiomatiskt system, utgör formregler eller axiom motsvarigheten till abstraktioner. Helt och hållet av den anledningen att teorem skall kunna bevisas inom systemet; det skall finnas procedurer som avgör matematiska satsers sanningsvärden. En koherentistisk matematik, där satsen endast skulle vara konsistenta med de andra satserna i systemet (men inte säkert sanna) vore inte tillfredsställande. Av samma anledning är axiomatiska förklaringsystem att föredra inom naturvetenskaperna.

Materia är mitt första exempel på abstraktion. Här kan jag ge Tolland rätt i att det är ett heterogent begrepp; bättre är att som abstraktion identifiera företeelsen *massa* som är en egenskap hos all materia. Inom fysiken karakteriseras massa entydigt som den företeelse som både utövar gravitation relativt omgivande massor och som erfordrar kraftpåverkan för att ändra sitt tillstånd av likformig rörelse. Massa (som mäts i kg) kan också omvandlas till energi. Massa kan inte beskrivas som ett resultat av andra grundläggande företeelser (energi har enheten kgm/s^2) och utgör därmed en abstraktion.

Tid diskuteras som ett heterogent begrepp av Tolland. Åter avser jag den naturvetenskapliga uppfattningen av tid, nämligen som en dimension där händelser kan placeras i en följd. Utan tid ingen förändring. Tidsbegreppets ytterligare aspekter har tolkats och diskuterats, men det intressanta här är att en precis definition av företeelsen tid och alla dess aspekter inte på något sätt är nödvändig. Det är tillräckligt att konstatera att tid, i sin grundläggande betydelse, inte sammansätts av andra företeelser, utan utgör ett unikt fenomen i världen och därmed också förståelsemässigt en abstraktion.

Gravitation belyser Tolland i ett idéhistoriskt perspektiv, vilket kan vara nog så intressant. Kunskapsteoretiskt och empiriskt är gravitation ett fenomen som är relaterat till massa och rum, men som också till sin storlek beror av den så kallade allmänna gravitationskonstanten G , som förekommer i Newtons (empiriska) gravitationslag. Eftersom G 's numeriska värde inte följer av andra kända naturlagar (värdet hade kunnat vara annorlunda) kan vi inte relatera vare sig gravitationen som fenomen eller till sin storlek till andra, mer fundamentala naturfenomen och måste därför betrakta gravitationen som en abstraktion.

Laddning är ett fenomen som ej berörs av Tolland. Beror det månne på att det är ett gott exempel på en abstraktion?

Partikelspinn och partikel/våg-dualism är kvantmekaniska fenomen som redan som sådana (vardagsvärlden innehåller inte objekt med jämförbara egenskaper) ger upphov till problem vad gäller förståelse. Här håller

Tolland med om att det som gör kvantfysiken ”obegriplig” är frånvaron av tolkbara modeller. Det är precis det som utgör kärnan i F-teorin; modellerna (fysikerna har faktiskt formulerat sådana) är inte tolkbara eftersom de delvis behandlar *unika* fenomen, som alltså inte kan förklaras utifrån andra välkända fenomen och som därför är abstraktioner. Hit hör både spinn och partikel/våg-dualism.

Kausalitet, i betydelsen nödvändig relation mellan två empiriska fenomen, är i sig inte ett nödvändigt fenomen. I princip skulle världen kunna vara helt slumpmässig. Eftersom kausalitet a priori inte är en nödvändig egenskap hos ett empiriskt system, det vill säga det är en egenskap som inte följer av något annat, så kan vi inte heller säga att vi förstår fenomenet kausalitet. Vi förstår *vad* den är, men inte *varför* den gäller.

Newtons lagar och energins bevarande, avslutningsvis, är exempel på naturlagar. Som jag diskuterade tidigare, kan dessa formuleras med hjälp av grundenheter och naturkonstanter. Men de är, precis som axiomen i en matematisk teori, godtyckliga och därmed oförståeliga i den meningen att de skulle kunnat vara annorlunda. Varför är exempelvis Newtons andra lag en andra ordningens differentialekvation för läge med avseende på tiden? Varför inte en tredje gradens ekvation eller högre? Newtons lagar må te sig mer komplexa som abstraktion än till exempel massa, men komplexiteten är inte avgörande. Det avgörande är att de, som fenomen, inte kan förklaras utifrån andra, mer grundläggande fenomen. Jag diskuterar i artikeln även möjligheten att det kanske mest komplexa systemet av dem alla, det mänskliga medvetandet, är unikt och därmed oförståeligt.

De exempel på abstraktioner jag ger är hämtade från naturvetenskapen. Det finns inget som hindrar att abstraktioner också kan hittas inom det medicinska området eller inom samhälls- och humanvetenskaperna.

5. FÖRSTÅELSE OCH HOLISM

Förståelse kan äga rum på olika nivåer och kan vara mer eller mindre djup, som Tolland påpekar. Som exempel diskuterar jag en spik. En spik är en artefakt (konstgjort föremål), ett exempel på teknik, som inte helt kan förstås isolerat. Vi kan, på nivån som isolerat system, förstå *vad* den är konstruerad av, men inte *varför* den har sin specifika form. Formens betydelse framgår först när vi når en högre nivå, när avsikten med spiken framgår. Innan vi når denna insikt kan vi endast abstrahera (här: ta för given) spikens form. Jämför exempelvis också med vätemolekylen, vars beståndsdelar vi kan analysera, men vilkens form vi inte kan förstå eftersom den inte omedelbart är relaterad till något annat (vi har ingen konstruktör att tillfråga).

Tolland frågar vad innehållet i en abstraktion kan vara. Svaret är: – exakt de egenskaper hos en företeelse som vi inte kan relatera till något annat inom de förklaringsystem vi har tillgång till. Liksom föremålet vid skogsstigen är oförståeligt för oss, kan en spiks funktion vara oförståelig för de som aldrig använt en sådan.

6. FÖRFÖRSTÅELSE

Jag nämner inte uttrycket förförståelse i min artikel, vilket Tolland korrekt noterar. Denna undlåtenhet har sin grund i att jag har tagit för givet att olika individer förvisso har olika förförståelse, men att förförståelse i ett vetenskapligt sammanhang utgörs av en kollektivt samlad och offentliggjord (publicerad) mängd av fakta. Denna faktamängd får anses som given och tillgänglig vid vetenskapligt kunskaps- och förståelsebildande. Givetvis kan förförståelsens betydelse för förståelse i mer vardagliga sammanhang diskuteras och utvecklas ytterligare, men det överlämnar jag med varm hand åt andra. Förförståelse har, i vetenskapliga sammanhang, samma karaktär som förståelse.

7. DISKUSSION

Låt mig återvända till Tollands konstaterande att förståelse dels kan relatera till *vad* något är, dels till *varför* det är på det sättet. Mitt exempel med föremålet vid skogsstigen handlade om svårigheterna med att förstå vad föremålet var. Låt oss säga att vi upptäckte att det var en radiostyrningsenhet och att det visade sig handla om ett hembygge konstruerat för ett visst ändamål. Vi har då fått svar på båda frågorna om *vad* respektive *varför*. Svaren visade sig också, åtminstone delvis, vara oberoende av varandra. Men i båda fallen kunde förståelse endast nås genom att relatera till annan kunskap. När vi väl lyckades öppna lådan, kunde vi från de välkända elektriska komponenterna sluta oss till enhetens funktion. Och när vi väl kom ut ur skogen pågick där en tävling i robotbygge, och lådan kunde återlämnas till den lycklige ägaren.

Om vi nu förstår vad något är och varför det är så på *oberoende* sätt, blir det naturligt att fråga: vad är det vi inte förstår av en abstraktion? Analysen ovan har huvudsakligen fokuserat på varför fenomenen tid, rum, massa och är som de är. Vi har ju god kunskap om vad slags fenomen de är. Mer generellt måste vi förutsätta att vi förstår vad något är för att kunna förklara dess funktion och förstå varför det är på ett visst sätt. Alltså kan vi, vad gäller förståeliga fenomen eller påståenden (constat), dels förklara vad de är, dels förklara varför de är beskaffade på det sättet. I annat fall utgör fenomenet eller påståendet en abstraktion.

Tolland konstaterar också att förståelse dels är en *process*, dels ett uppnått *tillstånd*. Här kan jag bara instämma och konstatera att F-teorin beskriver processen som användandet av lämplig förklaringsmodell, det vill säga att utifrån jämförelser dras slutsatser om vad något är och varför det är på det sättet. Resultatet, inom F-teorin, blir abstraktion eller constat, vilket också ger tillståndet av förståelse.

Sammanfattningsvis anser jag mig ha visat att Tollands kritik av F-teorin helt och hållet kan bemötas. Speciellt har jag visat på att abstraktioner alltid kan identifieras i icke-cirkulära förklaringsmodeller och att dessa unika fenomen (eller påståenden) inte kan förstås även om vi har full kunskap om dem. Därvid skiljer sig F-teorin från fundamentismen. F-teorin ger oss, som kunskapsteoretiskt verktyg, möjlighet att finna gränserna för vår förståelse av naturen. Den av Tolland beskrivna K-teorin kommer här till korta på grund av dess cirkularitet.

Jordbävningen och livbåten

Ett troligt logiskt problem i Parfits behandling
av Kants samtyckesprincip i *On What Matters*

Tänk dig att det nyss har varit jordbävning.

Två personer, White och Grey, är fångade i ett kraschat fordon som långsamt faller samman. Jag är en räddare i nöden som har möjlighet att förhindra det kraschade fordonet från att antingen döda White eller fördärva Greys ena ben. Båda personerna är främlingar för mig, och det finns i övrigt inga andra relevanta moraliska skillnader mellan dem.¹

Jag har lite tid att tänka efter vad jag ska göra i denna svåra situation och jag vill inte att vare sig White eller Grey i efterhand ska kunna klandra mig för att ha gjort fel; eller jag vill i alla fall inte att de ska ha några rimliga skäl att klandra mig. Om de sedan faktiskt gör det eller inte spelar inte lika stor roll. Så länge jag vet att jag gjorde rätt så är jag nöjd. Jag tänker: ”det är fel att behandla någon på ett sådant sätt att denna person inte rationellt sett kan ge sitt samtycke”.²

Men vänta här, det här blir svårt, tänker jag nu. White kan inte rationellt sett samtycka till att jag räddar Greys ben från total förödelse på bekostnad av Whites liv, men Grey kan inte heller samtycka till att jag räddar Whites liv på bekostnad av Greys ena ben. Finns det då inget rätt sätt att handla i denna situation?

Tiden rinner iväg, och jag måste ta ett beslut. När jag tänker igenom saken en gång till så inser jag att jag enbart utgår från egoistiska premisser. Det finns en avgörande skillnad här: White har så mycket mer att förlora än vad Grey har. Denna skillnad innebär att Grey faktiskt har skäl att samtycka till att jag räddar Whites liv. Det är inte ett egoistiskt eller partiskt skäl, men likväl ett skäl.³ När jag väl tänkt detta beslutar jag mig och rusar fram och gör allt för att rädda Whites liv, allt medan Grey vrålar av smärta när hennes ben långsamt krossas i det havererade fordonet.

Det jag just beskrivit är en iscensättning av ett exempel som Derek Parfit diskuterar i sitt nyligen utgivna och av många filosofer efterlängtrade

¹Parfit 2011, s. 185. Alla översättningar från Parfit är mina egna.

²Parfit 2011, s. 181.

³Parfit 2011, s. 186.

verk *On What Matters* (2011). I detta verk framlägger han en teori om etik, en teori vars syfte är att sätta samman tre av de mest diskuterade etiska teorierna under modern tid: utilitarism, Kantiansk kontraktsteori samt Scanlonsk kontraktsteori. Denna artikel rör enbart en liten detalj i detta omfattande verk, närmare bestämt en detalj i en av de tre olika Kantianska principer som han diskuterar; ett troligt logiskt problem i behandlingen av samtyckesprincipen. På vägen hoppas jag dock kunna intressera med en inblick i hur Parfits nyskapande moraliska teori kan förstås och användas.⁴

Man kan på ett överskådligt sätt visa resonemanget i exemplet ovan på följande sätt:

	... har tillräckliga skäl att rationellt samtycka till att jag räddar Whites liv, men offerar Greys ben.	... har tillräckliga skäl att rationellt samtycka till att jag räddar Greys ben, men offerar Whites liv.
White...	Ja, både partiska och opartiska skäl	Nej
Grey...	Ja, opartiska skäl	Ja, partiska skäl

I översikten har jag lagt till att även White har opartiska skäl för att samtycka till att vi räddar hans liv snarare än Greys ben. White saknar inte detta opartiska skäl bara för att det råkar sammanfalla med hans partiska skäl. Opartiska skäl gäller ju rent definitionsmässigt lika för alla inblandade parter.

Det är på detta sätt Parfit tänker sig att samtyckesprincipen fungerar. De handlingar som inte alla har antingen partiska eller opartiska skäl att samtycka till är fel. Det som spelar roll är därför inte om man faktiskt samtycker, utan om man har skäl att göra så eller inte. I detta fall kan vi lösa en moraliskt sett knivig situation på grund av förekomsten av opartiska skäl. Det är alltså viktigt att denna typ av skäl existerar, det vill säga att rationell egoism är falsk.

Rationell egoism: Var och en av oss har endast skäl att bry sig om och främja vårt eget välbefinnande.⁵

Angående jordbävningsexemplet skriver Parfit:

⁴ Artikeln baseras på ett avsnitt i min något alltför omfattande magisteruppsats "On Parfit's *On What Matters*". Där jag framför allt undersöker vilka substantiella implikationer Parfits teori har, och diskuterar olika problem dessa implikationer stöter på.

⁵ Parfit 2011, s. 52.

Enligt [...] rationell egoism så kunde Grey rationellt sett inte samtycka till att jag inte räddar hennes ben, därför skulle samtyckesprincipen felaktigt medföra att det skulle vara fel av mig att rädda Whites liv. Liknande påståenden gäller oräkneliga andra fall.⁶

Hur vi vet då att kombinationen av rationell egoism och samtyckesprincipen *felaktigt* medför att det vore fel att rädda Whites liv? Det kan inte vara så eftersom att samtyckesprincipen implicerar att handlingen är rätt. Vi har ännu inte bestämt vad samtyckesprincipen medför. Att förutsätta resultatet vore så att säga att försöka lyfta oss upp i luften genom att dra i våra skosnören. Det kan inte heller vara för att någon annan, riktigare, princip visar att detta vore felaktigt. Meningen är att samtyckesprincipen ska stå på egna ben, inte vara beroende av någon annan moralisk princip. Nej, det måste finnas något grundläggande *skäl* till varför detta är felaktigt.

Parfit skriver just inte något om sådana grundläggande skäl i detta sammanhang, därför blir det svårt att förstå varför slutsatsen är felaktig. Man kan få en ledtråd till vad jag tror är den rimligaste tolkningen av detta problem i en fotnot till det senaste citatet där han skriver:

Samtyckesprincipen skulle också medföra att det skulle vara fel av mig att inte rädda Whites liv, eftersom White inte rationellt sett skulle kunna samtycka till att jag inte räddar hennes liv. Därför skulle denna princip felaktigt medföra att jag inte kan undvika att göra fel.⁷

Det bakomliggande skälet till att vi ska ta de opartiska skälen i beaktning verkar alltså vara att det annars inte spelar någon roll hur vi handlar i denna situation, hur vi än gör så kommer vi att göra fel. Med andra ord:

- (1) Rationell egoism är inte förenlig med samtyckesprincipen, eftersom det alltid finns åtminstone en handling som alla kan samtycka till.

Att det alltid måste finnas minst en tillåten handling är viktigt för Parfit, och han ägnar också möda på att visa att så är fallet. Närmare bestämt vill han visa att:

- (G) Det finns åtminstone en möjlig handling till vilken alla har tillräckliga skäl att samtycka.⁸

Parfits argument för att visa (G), som också kallas för *enhållighetsvillkoret*, är att detta påstående är minst troligt att vara sant i situationer där

⁶Parfit 2011, s. 185.

⁷Parfit 2011, s. 186.

⁸Parfit 2011, s. 188.

- (H) var och en av våra möjliga handlingar antingen skulle ålägga en mycket stor börda på åtminstone en person, eller skulle förvägra åtminstone en person någon mycket stor förmån.⁹

Ett typiskt sådant fall skulle kunna vara:

Livbåt: Jag sitter strandad på en kobbe, och fem andra personer är strandade på en annan. Innan den inkommande floden dränker oss alla skulle du kunna använda en livbåt för att antingen rädda mig eller de fem. Vi är alla unga, och skulle förlora lika mycket på att dö.¹⁰

Om vi resonerar likadant som i jordbävningsexemplet kan vi tänka oss att jag såklart har ett partiskt skäl till att vilja att du räddar mig. Samtidigt kan jag också opartiskt sett samtycka till att du räddar dem på den andra kobben, de är ju trots allt fler personer. De fem på kobben har på samma sätt partiska skäl till att samtycka till att du räddar dem. Dessutom har var och en av de fem faktiskt även opartiska skäl till att samtycka att du åker till deras kobbe. Vi kan tänka oss att *Green* är en av de fem på kobben. Bortsett från att du räddar *Green* så räddar du *fyra andra personer*, men om du åker till min kobbe så räddar du enbart en person. Det är på detta sätt Parfit menar att samtyckesprincipen ska tillämpas i denna situation.¹¹ I ett översiktligt schema kan situationen beskrivas så här:

	... har tillräckliga skäl att rationellt sett samtycka till att du räddar mig och offerar de fem.	... har tillräckliga skäl att rationellt sett samtycka till att du räddar de fem och offerar mig.
Jag ...	Ja, partiska skäl	Ja, opartiska skäl
Den första av de fem ... (Green)	Nej	Ja, partiska och opartiska skäl
Den andra av de fem ...	Nej	Ja, partiska och opartiska skäl
Den tredje av de fem ...	Nej	Ja, partiska och opartiska skäl
Den fjärde av de fem ...	Nej	Ja, partiska och opartiska skäl ¹
Den femte av de fem ...	Nej	Ja, partiska och opartiska skäl

⁹Parfit 2011, s. 188.

¹⁰Parfit 2011, s. 186. Även s. 218 och 380.

¹¹Parfit 2011, s. 187.

Detta är ett typiskt (H)-fall enligt Parfit, varje möjlig handling skulle medföra en mycket stor börda för åtminstone en person. Vidare säger han:

I detta fall har jag påstått att (G) är sant. White skulle ha tillräckliga skäl att samtycka till att jag inte räddar henne så att jag i stället kan rädda de fem innan floden kommer in. Om White har sådana skäl, vilket jag tror, så stödjer detta starkt synsättet att det, åtminstone i de fall där insatserna är lägre, skulle finnas åtminstone en möjlig handling som alla kan samtycka till.¹²

Vi kan tänka oss att även jordbävningsexemplet är ett typiskt (H)-fall. Nu uppkommer problemet. När Parfit hävdar att till och med en så knivig situation som livbåtsexemplet har en lösning så förutsätter han att det finns opartiska skäl. Om dessa inte skulle existera så finns det ingen handling som alla rationellt sett kan samtycka till – jag skulle inte ha skäl att samtycka till att du räddar de fem i stället för mig. Han utgår alltså från att den rationella egoismen är falsk när han visar att det alltid finns minst en tillåten handling. Med andra ord:

- (2) Det finns alltid åtminstone en handling som alla kan samtycka till eftersom rationell egoism är inte förenlig med samtyckesprincipen.

Om min tolkning stämmer, vilket jag tror att den gör, så har Parfit fört ett typiskt cirkelresonemang. (1) är en förutsättning för (2) och vice versa. Förhoppningsvis är detta inte ett olösligt problem. Vad man behöver göra är att komma på ett självständigt argument antingen för att visa att den rationella egoismen är falsk, eller för att visa att det alltid existerar minst en tillåten handling.

Vi återvänder en sista gång till jordbävningsexemplet för att söka efter en möjlig lösning. Om jag vill handla moraliskt verkar det som att det viktigaste jag måste göra är att bestämma mig för om det finns opartiska skäl eller inte. Om jag tror att det finns opartiska skäl så ska jag enligt samtyckesprincipen välja att rädda Whites liv. Om jag däremot inte tror att det finns opartiska skäl så blir situationen svår att lösa. Eller blir den det? Om dessa skäl inte existerar så behöver jag ju enbart fundera över mina egna partiska skäl. Vad kan *jag* samtycka till? Mina egna egoistiska skäl kanske inte alls implicerar att jag ska rädda någon av dem. Snarare kanske dessa skäl talar för att jag borde uppsöka närmsta kiosk och köpa mig en stor glass, gärna med choklad och vanilj.

Nej, så enkelt är det inte. Samtyckesprincipen säger ju att ”det är fel att behandla *någon* [min kurs.] på ett sådant sätt att denna person inte rationellt sett kan ge sitt samtycke”.¹³ Jag kan alltså inte bortse från vad White och Grey kan samtycka till bara för att jag tänker som en rationell

¹²Parfit 2011, s. 188.

¹³Parfit 2011, s. 181.

egoist, åtminstone inte om jag samtidigt vidhåller samtyckesprincipen. Parfit har helt rätt i att samtyckesprincipen tillsammans med rationell egoism medför att det inte finns någon moraliskt tillåten handling i denna situation.

För att motbevisa att den rationella egoismen är förenlig med samtyckesprincipen behöver man således enbart visa att det alltid finns minst en moraliskt tillåten handling i alla – eller åtminstone nästan alla – moraliska dilemman. Tyvärr har jag själv inte kommit på någon riktigt bra lösning som varken stödjer sig på andra självstående moraliska principer eller – liksom Parfits argument – ger upphov till cirkelresonemang. Lösningen måste stödja sig i någon typ av grundläggande skäl, men inte förutsätta det som ska bevisas.

LITTERATUR

Derek Parfit. 2011. *On What Matters*, vol. 1. New York: Oxford University Press.

Recension

Verklighetsbilder

Carl Reinhold Bråkenhielm

Nya Doxa 2009. 291 sidor. ISBN 978-91-57805-57-7

I *Verklighetsbilder* ämnar Carl Reinhold Bråkenhielm, professor i empirisk livsåskådningsforskning vid Uppsala universitet, introducera filosofiska nybörjare i ett antal inflytelserika metafysiska och kunskapsteoretiska läror. Arbetet utgör på flera punkter en förtjänstfull kontrast mot stora delar av nutida svensk teologi. Exempelvis ligger bokens betoning på en kritisk granskning av olika argument för och emot de behandlade teorierna. Författaren uppvisar dessutom en påtaglig respekt för viktiga insatser inom analytisk filosofi och en sund skepsis mot flera obskyra idéer (såsom illa genomtänkta former av relativism och konstruktivism). I andra avseenden är boken mindre tillfredsställande.

Bokens första halva ägnas åt fyra ontologiska synsätt. Bråkenhielm börjar med diverse versioner av *materialism* (kap. 2). En tappning av denna säger att allt som finns är materiella objekt, en annan att allt som finns är sådant som förutsätts av fysiken, ytterligare en att allt som finns är sådant som förutsätts av naturvetenskapen. Bråkenhielm uppehåller sig främst vid huruvida materialismen kan redogöra för naturen hos mentala händelser, en fråga som han förefaller besvara nekande. I kapitel 3 diskuteras *holism*, vars grundidé är att vissa helheter inte är reducerbara till sina delar. Fokus ligger här på teser hos Naess, Kaila och general Smuts. Ämnet för kapitel 4 är *idealism*, som i sin mest radikala form säger att allt som finns är idéer. Kapitlet tar oss från Berkeley via Kant, Schopenhauer och Heidegger till den svenske fysikern Tor Ragnar Gerholm. I kapitel 5 diskuteras *teism*, läran att det finns en gud som är allsmäktig, fullkomligt god etc. Bråkenhielm förbigår i hög grad de traditionella gudsbevisen (t.ex. det ontologiska argumentet), men fäster stor vikt vid teodicéproblemet – som han inte tycks anse ha fått en godtagbar lösning – och religiösa upplevelsers eventuella relevans för rimligheten hos teismen. Den sistnämnda problematiken återkommer flitigt i resten

av boken, där kunskapsteoretiska frågor står i centrum. Några av de teorier som behandlas är evidentialism (kap. 6), reliabilism (kap. 6, 7 och 9) och skepticism (kap. 8). Såvitt jag förstår argumenterar författaren för att det inte är orimligt – eller åtminstone att det inte är säkert att det är orimligt – att acceptera teismen på basis av religiösa och liknande erfarenheter (se t.ex. s. 245–48).

Jag har fyra huvudsakliga invändningar mot boken. Den första är att teismen ofta gynnas på ett tvivelaktigt sätt genom att Bråkenhielm endast diskuterar onödigt extrema alternativ. Hans lista över ontologiska teorier saknar exempelvis följande position, som många filosofer omfattar: det finns både materiella och abstrakta objekt, inklusive sådana som inte förutsätts av naturvetenskapen (t.ex. egenskaperna *att vara teist* och *att vara moraliskt god*). Listan ger därmed intryck av att teismens huvudkonkurrenter är antingen mycket radikala (materialism och idealism) eller mycket dunkla (holism och idealism). Dessutom tycks Bråkenhielm i regel anta att teismens kritiker utgår från att all kunskap baseras på sinneserfarenhet (se t.ex. kap. 7). Men ateister kan mycket väl anse till exempel att många filosofiska insikter – inom epistemologi, etik, ontologi, religionsfilosofi m.m. – snarare är baserade på någon form av priori-reflexion. Bråkenhielm har även en omfattande utläggning om att läsning av skönlitteratur kan ge upphov till icke-empiriska, till exempel moraliska, kunskaper (kap. 9). Detta lär inte generera ateisten, åtminstone såvida hon inte även är empirist.

För det andra ger boken ofta en vilseledande bild av förhållandet mellan ontologi och epistemologi. Bråkenhielm säger att de kunskapsteoretiska ståndpunkter han diskuterar – evidentialism, reliabilism, skepticism etc. – innebär att epistemologi är ”primär” i förhållande till ontologi (s. 29, jfr s. 149). Det gör de ju inte: de uttalar sig i epistemologiska frågor, men medför inte att dessa frågor har någon sorts förtur framför andra. Bråkenhielm verkar även göra gällande att den skeptiska tesen att vi inte kan få kunskap om svaren på de eviga frågorna är oförenlig med materialism, holism, idealism och teism (s. 32, jfr s. 35). Dessutom tycks han betrakta uppfattningen att våra sinnesintryck är opålitliga som en del av objektiv idealism, den ontologiska doktrinen att ”vissa abstrakta idéer [är] tillvarons grund” (s. 94). Kanske går det att konstruera intrikata argument för att dessa kopplingar finns, men en introduktionsbok är inte platsen för att utan vidare förutsätta att de gör det.

För det tredje tycks centrala termer ofta skifta betydelse utan att detta signaleras. ”Radikalnaturalismen” presenteras som teorin att allt som finns är materiellt (s. 46). Som Bråkenhielm är inne på kan en anhängare av denna teori acceptera existensen av mentala händelser, om dessa antas

vara materiella (s. 47). Likväl skriver han strax därefter att radikalnaturalismen påstår att det inte finns mentala händelser (s. 48).

Författaren säger också att ”tro” ibland är synonymt med ”irrationella försanthållanden” och att ”den intellektuella moralens maxim”, föreslagen av Ingemar Hedenius, är en regel för hur vi undviker tro i denna bemärkelse. Han citerar därpå en av Hedenius formuleringar av maximen: jag bör ”tro på något om och endast om jag har förnuftiga skäl att hålla det för sant” (s. 30). Framställningen antyder därmed att Hedenius tanke var att om och endast om vi har förnuftiga skäl att försanthålla ett påstående, så bör vi irrationellt göra detta.

Bråkenhielm redogör för Platons kunskapsdefinition: kunskap är sann välgrundad övertygelse (s. 24). Senare i boken hävdas att många teister ”naturligtvis” skulle medge att vi inte kan veta om Gud finns eller inte – detta även om de anser att övertygelsen att Gud finns kan vara välgrundad (s. 38). Möjligen tänker sig Bråkenhielm att teisterna i fråga förnekar Platons definition. Det framgår dock inte.

För det fjärde brister *Verklighetsbilder* i stringens också på andra sätt. Jag kan här bara ge några få exempel, men det finns flera besvärande oklarheter på snart sagt varje sida. Bråkenhielm kan givetvis inte lastas för att många av de teorier som dryftas i hans bok har presenterats på ett ogenomskinligt sätt av sina förespråkare. Däremot borde han inte ha nöjt sig med denna suddighet, utan föreslagit några möjliga preciseringar. Detta gäller till exempel Naess gåtfulla utsaga att en skog är verklig på ett annat sätt än träden i den (s. 72). Det finns dock några välkomna undantag, som när Bråkenhielm i sin kritik av socialkonstruktivism framhåller distinktionen mellan teserna att våra begrepp om män och kvinnor är sociala konstruktioner och att män och kvinnor är detta (s. 108).

Även i den sistnämnda diskussionen förekommer emellertid vilseledande påståenden. Socialkonstruktivismen säger enligt Bråkenhielm att allt eller mycket som vi tror existerar ”*egentligen* inte finns, utan är sociala konstruktioner” (s. 88). Men socialkonstruktivister behöver knappast förneka att om något är en social konstruktion, så finns det. Tvärtom verkar de angelägna om att påminna oss om existensen av sociala konstruktioner (jfr s. 108–109).

Bråkenhielm ägnar stort utrymme åt reliabilism, som han tycks ha starka sympatier för. Ibland säger han att det viktiga enligt reliabilismen är ifall en trosföreställning uppkommit genom en tillförlitlig process, ibland att teorin fokuserar på ifall det finns skäl för trosföreställningen vilka uppkommit genom en tillförlitlig process (t.ex. s. 166). Det är möjligt att båda dessa positioner förtjänar att uppmärksammas. Men det borde då också uppmärksammas att de är just två olika positioner. Deras konsekvenser skiljer sig ju markant åt.

Terminologin i boken är ibland opedagogisk. Bråkenhielm skiljer exempelvis mellan några olika ”former av teism”: bland annat ”rationell teism”, ”uppenbarelseteism” och ”erfarenhetsteism” (s. 145). Detta ger intryck av att vi här har att göra med olika versioner av en viss teori – analogt med att handlingsutilitarism och regelutilitarism är versioner av utilitarism. När dessa ”former av teism” behandlas närmare (s. 128–38) verkar dock skillnaden mellan dem helt enkelt vara att deras försvarare accepterar olika *argument* för en och samma tes – teismen – vilka hänvisar till naturvetenskap, uppenbarelser respektive religiösa erfarenheter.

Bråkenhielm tycks hävda att det är ”utmärkande för teismen” att ”Gud” kan ges en beskrivande definition med hjälp av ”de centrala gudsegenskaperna”: allsmäktighet, fullkomlig godhet etc. (s. 119). När Bråkenhielm funnit att de argument jag nämnde i förra stycket är problematiska, frågar han sig ifall en rimlig utväg kan vara att lämna dessa ”former av teism” till förmån för en ”icke-teistisk gudstro” som formuleras med hjälp av en utpekande snarare än beskrivande definition av ”Gud” (s. 145). Detta är svårbegripligt. Jag ser inte varför teisten måste ansluta sig till den semantiska hypotesen att ”Gud” kan ges en beskrivande definition; det avgörande är rimligen om man tror att något har de centrala gudsegenskaperna. Dessutom finns det knappast något viktigt samband mellan den semantiska hypotesen och de nyssnämnda argumenten – naturvetenskapliga, upplevelsebaserade etc. – för Guds existens.

Jag har nog missförstått Bråkenhielm på flera punkter, men tror inte att jag ensam bär skulden för detta. Det råder ingen tvekan om att hans bok är osedvanligt rik på idéer – det är dock inte alltid lätt att säga vilka dessa är.

Jens Johansson

Notiser

AKTUELLT OM TIDEN

Stockholms Filmfestival säger på en reklamskylt ”The future is now”. Vid första anblicken ser det ju ut som en självmotsägelse; det speciella med framtiden är ju att den inträffar *senare* än nu. Men kanske har filmfestivalen tänkt sig saken så, att den tidsrymd då man läser första halvan av meningen inträffar tidigare än den tidsrymd då man läser andra halvan – åtminstone i normalfallet – och i så fall måste man ju hålla med om att det nu som åsyftas faktiskt ligger i den framtid som åsyftas. Kanske kan man då till och med börja tycka att satsen är analytiskt sann? Nej, även detta blir rätt orimligt, för hur man än vrider och vänder på satsens innebörd, så måste man väl ändå gå med på att förhoppningsvis större delen av framtiden kommer senare än det nu som avses (vilket det nu är). Men filmfestivalen menar kanske något helt annat, något som inte är uppenbart falskt?

DÖDSFALL

Den framstående brittiske filosofen Michael Dummett dog den 27 december 2011, 86 år gammal. Dummett fick Rolf Schock-priset i logik och filosofi år 1995. Ett urval av hans skrifter finns utgivna i svensk översättning under titeln *Metafysik och mening*, Thales 1995. Andra kända filosofer som dog under 2011 var bl.a. Michael Dummett, John Hospers, Ernan McMullin, Sara Ruddick och Frederick Stoutland.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi, Dan Egonsson är professor och Cathrine Felix är doktorand i praktisk filosofi vid Lunds universitet, Mattias Gunnemyr är magister i praktisk filosofi i Lund, Jens Johansson är docent och universitetslektor i praktisk filosofi i Uppsala, Victor Moberger är doktorand i praktisk filosofi i Uppsala, Jan Scheffel är professor i fysik vid KTH och Anders Tolland är universitetslektor i teoretisk filosofi i Göteborg.

Instruktioner till skribenter

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10–15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört