

April 2012 Årgång 33 Nr 2

# Filosofisk tidskrift

- SARA PACKALÉN  
3 Kan vi veta att vi inte är hjärnor i näringslösning?
- CARL MELLGREN  
14 Platon och kvinnorna
- LARS BERGSTRÖM  
24 Tankar om skepticismen
- THOMAS JOHANSSON  
38 Williamsons invändning mot Tennants lösning  
på Fitchs paradox
- STEFAN SCHUBERT  
48 Om den filosofiska analysen
- 61 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

Sara Packalén

## Kan vi veta att vi inte är hjärnor i näringslösning?

### 1. INLEDNING

Överväg följande hypotes: Du tror dig leva i den värld som du uppfattar genom dina sinnen men i själva verket är du en hjärna badandes i näringslösning. En superdator av något slag som matar dig med sinnesintryck som får dig att tro att du lever i den vanliga världen. Vet du att hypotesen är falsk? En skeptiker skulle mena att du inte kan veta det och att du därmed helt saknar kunskap om yttervärlden. Det är en obehaglig och oroande slutsats. I sin klassiska text ”Hjärnor i näringslösning” argumenterar den amerikanske filosofen Hilary Putnam för att vissa antaganden om hur språk och mentala representationer refererar gör att vi kan mota skeptikern i grind.<sup>1</sup> Grundtanken i Putnams argument är att en hjärna i näringslösning inte kan föreställa sig att hon är just det. Om det stämmer så utesluter blotta faktumet att du undrar om du är en hjärna i näringslösning möjligheten att du är en sådan. Alltså är den skeptiska hypotesen falsk. Putnams strategi påminner om den som René Descartes använder sig av när han slår fast att ens förmåga att betvivla sin egen existens garanterar densamma.<sup>2</sup>

Putnams text inbjuder till flera olika läsningar. Vissa menar att Putnam inte främst driver ett traditionellt anti-skeptiskt projekt i bemärkelsen att han vill visa att vi inte är hjärnor i näringslösning. Snarare skulle han vara ute efter att visa att skeptikern – på grund av vissa fakta om relationen mellan språket och omvärlden – inte ens kan formulera sin hypotes på ett meningsfullt sätt. Jag väljer dock att ta Putnam på orden när han skriver att han ska visa att ”om vi kan ta ställning till huruvida det är sant eller falskt [att vi är hjärnor i näringslösning], så är det inte sant (tänker jag visa). *Alltså är det inte sant*” (Putnam, s. 202; min kursiv). Det här korta argumentet innehåller den implicita premissen att vi *kan* ta ställning till huruvida det är sant eller falskt att vi är hjärnor i näringslösning. Men som vi kommer att se är det långt ifrån klart att Putnam lyckas visa att vi har den förmågan.

<sup>1</sup>Hilary Putnam 1981, svensk översättning 2000. Sidhänvisningar ges till den svenska översättningen.

<sup>2</sup>Se René Descartes 1998 [1641], ”Betraktelser över den första filosofien”.

Jag kommer att argumentera för att Putnams argument är riktigt i den mån att, givet att vi accepterar vissa antaganden om referens, så gäller det att om vi refererar till *verkliga* hjärnor och *verkliga* näringslösningar så kan vi inte vara hjärnor i näringslösning. Dock är denna insikt till föga hjälp om vi inte dessutom vet att vi refererar till verkliga hjärnor och näringslösningar. Anthony Brueckner påpekade tidigt (i en artikel med samma namn som Putnams original) att detta skulle kräva att jag själv vet vad mina ord och mentala representationer refererar till, men att det är långt ifrån klart att sådan kunskap är möjlig givet Putnams ursprungliga antaganden. Därmed är det tveksamt om argumentet har någon anti-skeptisk kraft.<sup>3</sup> Brueckner har senare föreslagit en strategi för att lösa detta dilemma, men jag argumenterar för att denna lösning är otillräcklig.<sup>4</sup>

Putnams argument bygger på flera mer eller mindre kontroversiella antaganden som jag inte kommer att diskutera ingående här. Målet med den här texten är att visa att även om vi accepterar dessa antaganden så är det högst osäkert om argumentet leder oss ur det skeptiska skräckscenariot.

Det bör understrykas att Putnams argument har en begränsad räckvidd och enbart är avsett att fungera mot den specifika skeptiska hypotesen enligt vilken alla människor alltid har varit hjärnor i näringslösning och världen inte innehåller någonting utöver dessa individer och superdatorn som skapar deras sinnesintryck. Detta scenario har uppstått av en slump och det finns ingen demonisk vetenskapsman som styr skeendet. Om inget annat anges avser jag konsekvent denna typ av hjärnor i näringslösning. Jag kallar den värld som den skeptiska hypotesen postulerar för H-världen.

## 2. DET SKEPTISKA ARGUMENTET

Putnam erbjuder ett motargument till följande skeptiska argument. Enligt den skeptiska hypotesen är upplevelsen av att leva i H-världen kvalitativt identisk med upplevelsen av att leva i den verkliga världen. All evidens som är tillgänglig från ett förstapersonsperspektiv är förenlig med att hypotesen är sann (och med att den är falsk). Jag vet således inte att jag inte är en hjärna i näringslösning. Det skeptiska argumentet visar att det här implicerar att jag saknar all kunskap om yttervärlden. Om jag skulle veta något som är oförenligt med den skeptiska hypotesen (exempelvis att jag har två händer), så skulle jag även veta att jag inte är en hjärna i näringslösning. Men jag vet inte att jag inte är en hjärna i

<sup>3</sup>Brueckner 1986, s. 148–76.

<sup>4</sup>Brueckner 2004.

näringslösning. Således vet jag heller ingenting som är oförenligt med denna hypotes (exempelvis att jag har två händer).

- (1) Om jag vet att jag har två händer, så vet jag att jag inte är en hjärna i näringslösning.
  - (2) Jag vet inte att jag inte är en hjärna i näringslösning.
- 
- (3) Jag vet inte att jag har två händer.

Den första premissen bygger på att följande princip är giltigt: Om jag vet att  $p$  och jag vet att  $p$  implicerar  $q$ , och jag sluter mig till att  $q$  på basis av detta, så vet jag även att  $q$ . Många men inte alla filosofer accepterar denna princip.  $p$  kan här ersättas med vilket påstående som helst som implicerar påståendet att den skeptiska hypotesen är falsk ( $q$ ). Den andra premissen uttrycker att jag inte kan utesluta att den skeptiska hypotesen är sann. Givet att vi accepterar den första premissen återstår det att visa att premiss två är falsk för att blockera den skeptiska slutsatsen, vilket också är vad Putnams argument avser att göra.

### 3. VAD EN HJÄRNA I NÄRINGSLÖSNING KAN TÄNKA PÅ, ENLIGT PUTNAM

Låt oss anta att den skeptiska hypotesen är sann. Vad refererar då mina ord till och vad representerar mitt tankeinnehåll? Enligt Putnam finns vägen ut ur H-världen i svaret på dessa frågor. Som en följd av att superdatorn matar mig med information och sinnesintryck så "talar" jag något som åtminstone framstår som identiskt med svenska och mitt psykologiska tillstånd framstår som identiskt med det jag har i den verkliga världen. Dock räcker det inte, enligt Putnam, att jag använder samma ord och har samma mentala tillstånd i den verkliga världen och i H-världen för att jag ska referera till och representera samma saker i bägge. Det krävs något mer och Putnam uppmanar oss att genomföra två typer av tankeexperiment för att inse vad:

*Fall 1:* En utomjording som lever på en trädlös planet hittar en dag ett papper där färg av en slump har kladdats ut på ett sådant sätt att det liknar ett träd. Utomjordingen får härmed en mental representation av någonting trädlikt. Är detta en representation av ett träd? En liknande situation inträffar nästa dag när hon hittar ett papper där ordet "träd" framträder bland slumpvis dragna streck. Hon ritar av mönstret. Betyder det hon skriver ner *träd*?

*Fall 2:* Anna lever här på Jorden. På Tvillingjorden lever Tvilling-Anna som ner

till minsta molekyl är identisk med Anna. Även deras psykologiska tillstånd är identiska. Det enda som skiljer Tvillingjorden från Jordan är att de träd som är almar här är bokträd där. Några verkliga almar finns inte på Tvillingjorden. Tvilling-Anna är dock ovetande om att hennes bokträd är just bokträd och inte almar. Betyder "alm" samma sak när Anna och Tvilling-Anna yttrar det?

Putnams intuition, som många delar, är att svaret är nej på samtliga frågor. I det första fallet är skälet att en individ som aldrig har "samverkat kausalt med [träd], eller med andra ting med vars hjälp de kan beskrivas" (Putnam, s. 211) aldrig skulle kunna representera ett träd eller referera till träd med sina ord. I det andra fallet är intuitionen att Tvilling-Anna skulle referera till bokträd, inte till almar, av det enkla skälet att det inte finns några almar i hennes värld. Om dessa intuitioner är korrekta betyder det att ords betydelser och mentala representationers innehåll delvis bestäms av externa faktorer, det vill säga av hur världen omkring oss är beskaffad. För det första påverkas de av vad som finns i världen och för det andra krävs det att det finns en tillräckligt stark kausal relation mellan individen (Tvilling-Anna eller utomjordingen) och det som ska representeras eller refereras till (exempelvis träd) för att referens och representation ska vara möjlig. Det säger sig självt att kravet på kausal relation måste tolkas mycket liberalt. En person kan referera till geparder även om hon aldrig har sett en gepard med egna ögon och än mindre rört vid en, eller till Charles Dickens även om han är död sedan länge. Det bör rimligen räcka med att hon har interagerat med dem indirekt genom exempelvis fotografier eller texter som i sin tur är orsakade av dem. En hjärna i näringslösning har dock aldrig interagerat kausalt på ett liknande sätt med någonting annat än superdatorns signaler som i sin tur har uppstått av en ren slump. Dessutom har den aldrig befunnit sig i en värld som innehåller någonting annat än den själv, dess gelikar och superdatorn. Detta begränsar dess möjligheter att referera och representera på ett ansenligt sätt.

Tesen att ords betydelser och mentala representationers innehåll delvis bestäms av yttre faktorer kallas *externalism*. Vi kan sammanfatta idén med två principer:

- (A) En individ *I*:s ord och mentala representationer kan enbart referera till/representera *X* om *I* står i en direkt eller indirekt kausal relation till *X*.
- (B) Ords betydelser och mentala representationers innehåll bestäms inte av intrinsikala egenskaper hos dessa utan delvis av externa faktorer, det vill säga av hur världen ser ut.

Den externalistiska idén kan även formuleras i kunskapsteoretiska termer. För att veta vad ett ord betyder så måste vi veta något om hur världen ser ut. Annars skulle Tvilling-Anna enbart genom att fundera över ordet ”alm” kunna avgöra om det finns almar i hennes värld, vilket förefaller orimligt. Som vi kommer att se längre fram leder det här till problem för Putnams argument.

Vad innebär dessa observationer för hjärnan i näringslösning? Den har enbart matats med superdatorns bilder. Observera att dessa bilder har uppstått av en slump. De är inte skapade av en ond vetenskapsman med avsikt att efterlika den verkliga världen. Hjärnan har alltså aldrig interagerat kausalt, vare sig direkt eller indirekt, med den verkliga världen. I kraft av (A) sluter sig Putnam till att den enda kandidaten för referens för hjärnans ord är superdatorns artificiella bilder eller något motsvarande:

Med samma resonemang följer att ”näringslösningsskar” på näringslösningssvenska refererar till kar i den mentala bilden, eller något besläktat (elektriska impulser eller delar av programmet), men helt säkert inte till riktiga näringslösningsskar, eftersom användningen av ”näringslösningsskar” på näringslösningssvenska inte har några kausala förbindelser med riktiga näringslösningsskar. [...] Om deras ”möjliga värld” faktiskt är den verkliga världen, och vi faktiskt är hjärnorna i näringslösningen, så menar vi med ”vi är hjärnor i ett kar med näringslösning” att *vi är hjärnor i näringslösning i den mentala bilden* eller något i den stilen (om vi menar något alls). (Putnam, s. 209–10)

Så medan en individ i den verkliga världen refererar till verkliga träd och för den delen verkliga hjärnor och näringslösningar, så refererar hjärnan till *artificiella bilder* av träd, hjärnor och näringslösningar.<sup>5</sup> Det är egentligen inte avgörande för argumentet exakt vad hjärnan refererar till. Det viktigaste är att det inte är verkliga träd, hjärnor och näringslösningar. Vi kan notera att även (B) utesluter att hjärnan kan referera till träd med sitt ord ”träd” av det enkla skälet att den lever i en evigt trädlös värld.

I den verkliga världen talas svenska (och hindi, franska, engelska etc.) och i H-världen talas näringslösningssvenska (och -hindi, -franska, -engelska etc.). Dessa språk är lexikalt identiska, det vill säga innehåller samma ordtyper. När orden används refererar de dock till olika saker. För att åskådliggöra skillnaden mellan svenska och näringslösningssvenska markerar jag fortsättningsvis de objekt de respektive språken refererar till med en asterisk. Ordtypen ”träd” refererar således till

<sup>5</sup>Med frasen ”artificiella bilder av träd” avses inte avbildningar av träd, det vill säga bilder som har framställts för att likna träd, utan snarare bilder som råkar likna träd på samma sätt som utomjordingens färgkludd råkar likna träd.

verkliga träd om den används i den verkliga världen och till träd\* i H-världen.<sup>6</sup>

Externalism är föremål för pågående debatt. Här kommer jag dock inte att kritisera (A) och (B) utan undersöka hur långt Putnams argument tar oss om vi accepterar dem. Den preliminära diagnosen är att han faller på eget grepp.

#### 4. PUTNAMS ARGUMENT OCH ETT PROBLEM

Som det skeptiska utmaningen är formulerad är vi intresserade av att se om Putnams argument fungerar i ett förstapersonperspektiv. Kan jag veta att jag inte lever i H-världen, det vill säga att premiss två i det skeptiska argumentet är falsk? Putnam menar att iakttagelserna i föregående avsnitt visar att den skeptiska hypotesen har samma egenskaper som antagandet att jag inte existerar, nämligen egenskapen att vara *självpupphävande*:

Ett 'självpupphävande antagande' är ett antagande vars sanning medför dess egen falskhet. Låt oss till exempel ta tesen att *alla generella påståenden är falska*. Detta är ett generellt påstående. Därför, om det är sant, så måste det vara falskt. Alltså är det falskt. Ibland kallas en tes 'självpupphävande' om det är *antagandet om att tesen är omfattad eller uttalad* som medför dess falskhet. Till exempel är "Jag existerar inte" självpupphävande när påståendet tänks av *mig* (för vilket "mig" som helst). Man kan alltså vara säker på att man själv existerar, om man bara tänker på det (som Descartes gjorde gällande).

Vad jag tänker demonstrera är att antagandet att vi är hjärnor i ett kar med näringslösning har precis denna egenskap. Om vi kan ta ställning till huruvida det är sant eller falskt, så är det inte sant (tänker jag visa). Alltså är det inte sant. (Putnam, s. 202)

Argumentet för att den skeptiska hypotesen (att jag är en hjärna i näringslösning) är självpupphävande när den antas av mig kan rekonstrueras på följande sätt:

<sup>6</sup>En fråga som dyker upp är om inte en individ som aldrig har interagerat kausalt med ett träd likväl skulle kunna lyckas referera till det genom att *beskriva* den med hjälp av andra begrepp. Om det senare inte gällde skulle vi aldrig kunna tala om saker som inte finns i vår egen värld, vilket för vissa framstår som ointuitivt. Putnam svävar delvis på målet här, men garderar sig genom att skriva att en hjärna i näringslösning inte kan referera till ting om den inte har "samverkat kausalt med dem, eller med andra ting med vars hjälp de kan beskrivas" (Putnam, s. 211). En rimlig tolkning är att han tänker sig att någon som enbart samverkat kausalt med artificiella bilder inte skulle kunna referera till eller beskriva något annat än artificiella bilder.



- (1) Om jag är en hjärna i näringslösning, så refererar mina ord uteslutande till artificiella bilder (eller dylikt).
  - (2) Om mina ord uteslutande refererar till artificiella bilder (eller dylikt), så refererar mina ord inte till hjärnor och näringslösningar.
  - (3) Om jag är en hjärna i näringslösning, så refererar mina ord inte till exempelvis hjärnor och näringslösningar. (1, 2)
  - (4) Jag antar att jag är en hjärna i näringslösning.
  - (5) Om jag antar att jag är en hjärna i näringslösning, så refererar mina ord till hjärnor och näringslösningar.
  - (6) Mina ord refererar till hjärnor och näringslösningar. (4, 5)
- 
- (7) Jag är inte en hjärna i näringslösning. (3, 6)

Det första delargumentet är oproblemiskt om vi accepterar (A) och (B), men det andra delargumentet har ett inneboende problem. Förvisso stämmer det att en individ som antar att den är en hjärna i näringslösning inte kan vara en hjärna i näringslösning, eftersom det krävs att man har interagerat kausalt med hjärnor och näringslösningar för att kunna anta något om dem, vilket någon som lever i H-världen alltså inte har gjort. Däremot går det att ifrågasätta den fjärde premissen. För att argumentet ska gå ihop måste vi utgå från att jag talar svenska, det vill säga vi måste förutsätta att jag antar att jag är en hjärna i näringslösning, snarare än en hjärna\* i näringslösning\*. Endast då följer det att jag refererar till ting i den verkliga världen. Men enligt Putnams beskrivning av det skeptiska scenariot är mina mentala bilder i H-världen identiska med mina mentala bilder i den verkliga världen och svenska är till det yttre identiskt med näringslösningssvenska. Då är det svårt att se hur jag från mitt förstapersonsperspektiv skulle kunna avgöra om jag antar att jag är en hjärna eller en hjärna\*. Att utgå från att jag formulerar mitt antagande på svenska och inte på näringslösningssvenska är det samma som att anta att jag står i en kausal relation till verkliga ting, och inte enbart artificiella bilder. Det betyder i sin tur att jag måste utgå från att jag lever i den verkliga världen. Problemet är att det är precis detta som argumentet ska slå fast. Att jag lever i den verkliga världen måste som Brueckner påpekar (1986, s. 160) ”*visas av ett anti-skeptiskt argument, inte antas på förhand*”.

Vi ser att antagandet att jag är en hjärna i näringslösning enbart är självupphävande i den mycket begränsade meningen att *påståendet* som uttrycks av satstypen ”jag är en hjärna i näringslösning” (S) är falskt oavsett om den yttras i den verkliga världen eller i H-världen. Men, S uttrycker i de två fallen två distinkta påståenden vilket leder till problem. Antag först att jag lever i den verkliga världen. Jag yttrar S och

påstår därmed att jag är en hjärna i näringslösning. Detta påstående är falskt. Antag sedan att den skeptiska hypotesen är sann. Jag yttrar *S* och uttrycker då påståendet att jag är en hjärna\* i näringslösning\*. Detta påstående är falskt, eftersom jag enligt den skeptiska hypotesen är en *verklig* hjärna i *verklig* näringslösning. Så, i bemärkelsen att satstypen *S* uttrycker ett falskt påstående i de två förekomsterna är *S* självupphävande, men det räcker inte. Risken kvarstår nämligen att den skeptiska hypotesen är sann (på svenska) men att jag är oförmögen att formulera den just på grund av att jag lever i H-världen och enbart talar näringslösningssvenska.

För att kunna sluta mig till att den skeptiska hypotesen är falsk behöver jag således veta att jag talar svenska snarare än näringslösningssvenska. Problemet är att den skeptiska hypotesen är formulerad på ett sådant sätt att de mentala representationerna som en individ i H-världen får när hon tänker på exempelvis ett träd (eller en hjärna, en näringslösning eller dylikt) är ”kvalitativt identiska med bilder, ord, etc., som verkligen representerar träd i *vår* värld” (Putnam, s. 207). Det innebär att det inte finns någonting i ordet eller den mentala bilden som sådan som gör att jag kan veta vad de refererar till. Så, *jag* kan inte själv avgöra om mitt ord ”hjärna” refererar till hjärnor (i vilket fall jag inte är en hjärna i näringslösning) eller till hjärnor\* (i vilket fall jag är en hjärna i näringslösning).

##### 5. EN LÖSNING PÅ PROBLEMET?

Förvisso står det klart att jag inte genom empiriska observationer förmår avgöra om jag refererar till exempelvis träd eller träd\*, men likväl håller inte alla med om att jag från ett förstapersonsperspektiv är oförmögen att avgöra vad mina ord refererar till. Exempelvis argumenterar Crispin Wright (1992, s. 74ff.) och Brueckner (2004) för att jag kan veta *a priori* att följande gäller för mitt språk, oavsett vilket språk jag talar:

(C) Om ”X” refererar, så refererar ”X” till X.

Följande är ett exempel på en instans av (C):

(D) Om ”snö” refererar, så refererar ”snö” till snö.

Det som (C) uttrycker är att oavsett vilket språk jag talar kan jag avgöra vad mitt ord refererar till genom att avlägsna citationstecknen kring ordet. Det här är inte tänkt att betyda att jag genom att avlägsna citations-tecknen kring ”snö” på ett närmast magiskt sätt skulle kunna få kunskap om hur snö ser ut eller hur mycket snö det finns i världen. Snarare uttrycker (D) tanken att jag genom att avlägsna citationstecknen kring

”snö” får reda på att det refererar till snö, oavsett vad snö är (exempelvis snö eller snö\*).

Det är inget språkfel att säga att en tänkare vet att ”Röda Nejlikan” refererar till Röda Nejlikan, men saknar kunskap som gör att hon kan identifiera Röda Nejlikan – inte vet vem Röda Nejlikan är. På samma sätt borde det inte vara ett språkfel att gå med på att jag vet att ”snö” refererar till snö, även om jag inte vet vilken sorts materia snö är eller vilken tanke som tanken att ”snö” refererar till snö är (Wright, s. 75, min översättning).

Kan den här typen av minimal kunskap om referens lösa svårigheterna som dök upp i föregående avsnitt? Brueckner (2004) föreslår följande enkla argument:

- (1) Om jag är en hjärna i näringslösning, så är det inte fallet att om mitt ord ”trääd” refererar, så refererar det till trääd.
- (2) Om mitt ord ”trääd” refererar, så refererar det till trääd.

---

- (3) Jag är inte en hjärna i näringslösning. (1, 2)

Det vill säga:

- (1) Antingen är jag inte en hjärna i näringslösning, eller så är det inte fallet att om mitt ord ”trääd” refererar så refererar det till trääd.
- (2) Om mitt ord ”trääd” refererar, så refererar det till trääd.

---

- (3) Jag är inte en hjärna i näringslösning. (1, 2)

Om det här argumentet är sunt har vi lyckats rädda oss ur näringslösning-karet. Problemet är, såvitt jag kan se, att medan den andra premissen är sann oavsett vilket språk vi talar förutsatt att vi läser den på det anspråkslösa sätt som Wright föreslår, så är den första premissen enbart sann om den formuleras på svenska, det vill säga om ”trääd” i den avslutande frasen ”så refererar det till trääd” betyder trääd och inte trääd\*. Vi har tidigare har tidigare slagit fast att en hjärna i näringslösning kan referera med ordet ”trääd”, men då till artificiella bilder av trääd (trääd\*). Den första premissen är alltså inte sann om jag lever i H-världen. Det finns ingen motsättning mellan att vara en hjärna i näringslösning och referera till trääd (vad trääd än är). Däremot finns det en motsättning mellan att vara en hjärna i näringslösning och referera till trääd i den verkliga världen. I den förra rekonstruktionen av Putnams argument såg vi att vi var tvungna att anta på förhand att vi talade svenska, och i förlängningen att den skeptiska hypotesen var falsk, för att slutsatsen skulle följa. Samma cirkulära situation uppstår här.

Kanske har vi misstagit oss när vi har sagt att en individ i H-världen kan referera med ordet ”träd”? I sådant fall skulle argumentet kanske kunna räddas. Men även då uppstår ett problem. Jag är fortfarande inte kapabel att avgöra om jag talar svenska eller näringslösningssvenska. Antag att jag pratar näringslösningssvenska. Då är även argumentets slutsats formulerad på det språket vilket ger oss följande argument:

- (1) Antingen är jag inte en hjärna\* i näringslösning\*, eller så är det inte fallet att om mitt ord ”träd” refererar så refererar det till träd\*.
  - (2) Om mitt ord ”träd” refererar, så refererar det till träd\*.
- 
- (3) Jag är inte en hjärna\* i näringslösning\*. (1, 2)

Om det här argumentet överhuvudtaget är meningsfullt så slår det på sin höjd fast att jag inte är en artificiell bild av en hjärna i artificiell näringslösning. Men mitt syfte var ju att slå fast att jag inte är en *verklig* hjärna i *verklig* näringslösning. Men för att komma fram till den slutsatsen måste jag utgå från att jag formulerar argumentet på svenska, det vill säga att jag lever i den verkliga världen. Vi är tillbaka på ruta ett.

## 6. SLUTKOMMENTARER

Utän *a priori*-kunskap om vilket språk jag talar så kan jag inte själv avgöra om jag är en hjärna i näringslösning. Jag har argumenterat för att en sådan *a priori*-kunskap är oförenlig med Putnams externalistiska antaganden, och att argumentet således inte fungerar ur ett förstapersonsperspektiv.

Min primära invändning bygger på ett förnekande av tesen att vi har privilegierad tillgång till innehållet i våra egna tankar, det vill säga att oavsett vad vi vet i övrigt så vet vi åtminstone vad vi tänker på. Att förneka sådan tillgång förefaller vara en rimlig konsekvens av semantisk externalism. Om vi hade den nödvändiga tillgången till innehållet i våra tankar skulle det innebära att Anna och Tvilling-Anna enbart genom att kontempera över innehållet i sina tankar kan få kunskap om förekomsten av almar och bokträd i deras världar. Men själva grundantagandet i detta tankeexperiment var ju att kvalitativt identiska mentala händelser likväl kan ha skilda innehåll om den externa miljön skiljer sig åt, även om individerna i fråga är ovetande om denna skillnad. Men hur skulle denna externa skillnad kunna vara tillgänglig genom introspektion? Kombinerat med externalistiska antaganden framstår Putnams

argument snarare som ett argument mot tesen att vi har privilegierad tillgång till innehållet i våra tankar.<sup>7</sup>

Jag vill understryka att jag inte härmed har argumenterat emot Putnams påstående att antagandet att vi är hjärnor i näringslösning är sådant att om ”vi kan ta ställning till huruvida det är sant eller falskt, så är det inte sant” (Putnam, s. 202). Givet att vi accepterar de externalistiska antagandena så stämmer detta. Det enda jag vill peka på att jag inte kan veta om jag antar att jag är en hjärna i näringslösning eller att jag är en hjärna\* i näringslösning\*. Det finns ingenting som utesluter att jag är en hjärna i näringslösning men att jag är oförmögen att formulera tanken eftersom jag enbart pratar näringslösningssvenska. Alltså vet jag inte att jag inte är en hjärna i näringslösning.

#### LITTERATUR

- Brueckner, Anthony L. 1986. ”Brains in a Vat”. *The Journal of Philosophy* 83, s. 148–76.
- Anthony L. Brueckner. 2004. ”Brains in a Vat”. I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, red. Edward N. Zalta, plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/brain-vat/
- René Descartes. 1998. ”Betraktelser över den första filosofien”. I *Valda skrifter*, svensk översättning av K. Marc-Wogau. Stockholm: Natur och Kultur.
- Hilary Putnam. 1981. ”Brains in a Vat”. I *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press. ”Hjärnor i näringslösning”, övers. Mattias Högeström, i *Filosofin genom tiderna: Efter 1950*, utg. av K. Marc-Wogau, L. Bergström och S. Carlshamre. Stockholm: Thales, 2000.
- Crispin Wright. 1992. ”On Putnam’s Proof that We are not Brains-in-a-Vat”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 92 (1992), s. 67–94.

<sup>7</sup>Ett sådant argument skulle kunna se ut som följer:

- (1) Om jag har privilegierad tillgång till innehållet i mina egna tankar, så vet jag alltid vad mina ord och mentala representationer refererar till.
  - (2) Om jag alltid vet vad mina ord och mentala representationer refererar till, så vet jag om jag är en hjärna i näringslösning eller inte.
  - (3) Jag vet inte om jag är en hjärna i näringslösning eller inte.
- 
- (4) Jag har inte privilegierad tillgång till innehållet i mina egna tankar. (1, 2, 3)

## 1. INLEDNING

”Ty bland filosoferna finns också kvinnor. Kvinnor är inte av naturen intellektuellt eller moraliskt underlägsna männen, hävdar Sokrates”.<sup>1</sup> Så skriver Svante Nordin i *Filosofins historia*. Även Ronny Ambjörnsson tar upp Platons positiva inställning till kvinnor i boken *Människors undran*.<sup>2</sup> Faktum är att det har blivit vanligt att när Platons *Staten* tas upp diskuteras Platons idé att det inte finns någonting som hindrar kvinnor från att delta i styrandet av den utopiska staten. Vanligtvis tas idén om att kvinnor ska vara tillgängliga för urval till väktarklassen upp i positiva ordalag. Som ett lysande exempel på att även om filosofihistorien är full av misogynitet argumenterade i varje fall den störste filosofen för en jämställdhet mellan män och kvinnor. Ett undantag till detta är Jan Österberg. I essän ”Var Platon feminist?”<sup>3</sup> gör han en grundlig genomgång av argumentationen i *Staten* och hans svar på frågan blir nekande.<sup>4</sup> En naturlig fråga som dyker upp är hur feminister har tolkat Platon. Är de positiva till det han skriver, eller mer kritiska? Först och främst är framlyftandet av Platon som en jämlikhetsförsvare eller feminist en modern företeelse. 1970-talet förefaller ha varit en vattendelare när det gäller tolkandet av den femte boken av *Staten* enligt Natalie Harris Bluestones essä ”Why women cannot rule: Sexism in Plato scholarship”. I den här essän undersöker Bluestone hur Platonforskningen behandlat idén om att det är möjligt för kvinnor att styra. Bluestones slutsats är att det är först på 1970-talet som det framkommer positiva kommentarer till Platons idéer om kvinnor. Det är föga förvånande att positiva kommentarer till Platons idéer om kvinnor börjar skrivas under 1970-talet då detta decennium ser framväxten av feminismen både inom universitet och i den allmänna debatten. Det är inte heller förvånansvärt att feminister

<sup>1</sup>Nordin 2003, s. 79.

<sup>2</sup>Ambjörnsson 1997, s. 215–16.

<sup>3</sup>Essän rekommenderas för den som vill läsa en kritisk genomgång av argumentationen och premisserna rörande Platons syn på kvinnor i *Staten*.

<sup>4</sup>Österberg 1997, s. 33–35.

börjar intressera sig för den enda stora filosofen<sup>5</sup> som tagit upp en idé som i varje fall liknar någon form av jämlikhet för att hitta ett historiskt stöd för idéer om jämlikhet. Bluestones resonemang att det innan 1970-talet förekom ett avfärdande av Platons idéer om kvinnor är ett rimligt och väl underbyggt sådant<sup>6</sup> och därför framstår detta decennium som intressant att undersöka.

Trots att 1970-talet ser uppkomsten av positiva kommentarer till Platons idéer om kvinnor är inte alla positivt inställda till Platon. 1976 publiceras Julia Annas essä ”Plato’s Republic and feminism”. 1981 ger hon ut boken *An introduction to Plato’s Republic* där samma argument som i essän upprepas fast i kortare form, och Annas är oerhört kritisk mot idén att Platon kan ses som profeminist. Jag kommer att undersöka några av de texter som skrivits innan Annas utkom och sedan undersöka varför Annas anser att Platon inte kan anses vara feminist. Annas essä är den som under 1970-talet grundligast undersöker *Staten* ur det här perspektivet. Dessutom förefaller Annas idéer ha haft ett genomslag inom feministisk debatt angående Platon. Hennes kommentarer om Platon omnämns, kommenteras och diskuteras på flera olika ställen.<sup>7</sup> Man bör dock ha Platons eget resonemang klart för sig för att tydliggöra vad det är som diskussionen rör sig om.

## 2. SKALLIGA MÄN OCH KVINNLIGA VÄKTARE

I idealstaten ska olika personer arbeta med det som deras natur gör dem mest lämpade för. Det finns personer som har skomakarnaturer, personer som har snickarnaturer, personer som har läkarnaturer och så vidare. För att idealstaten ska fungera optimalt måste de olika naturerna arbeta med det som de är mest lämpade för. Det är det här som Platon definierar som rättvisa. Det är de naturliga anlagen som avgör vad man ska arbeta med. Hur ligger det till med kvinnorna? Först och främst förefaller det tydligt att Platon anser att kvinnor som grupp är sämre än män som grupp: ”Vet du något som människor bedriver där inte manskönet överträffar kvinnokönet i alla dessa avseenden?” frågar Sokrates Glaukon, som svarar på följande sätt: ”Du har rätt i att det ena könet är underlägset det andra i praktiskt taget allt [...]. Ändå är många kvinnor bättre än många män i

<sup>5</sup>I förmodern tid i varje fall. Senare i filosofihistorien kommer filosofer som t.ex. J. S. Mill som försvarar kvinnors rättigheter.

<sup>6</sup>På grund av platsutrymme finns det dock inte plats för att redogöra för hennes resonemang fullt ut här.

<sup>7</sup>Annas kommentarer till Platon tas t.ex. upp av Le Doeuff 2003, Spelman 1994 och Smith 1994.

mycket. Men i det stora hela är det som du säger.”<sup>8</sup> Sokrates tar fasta på en del i Glaukons svar nämligen att många kvinnor är bättre än många män i mycket och fortsätter med att konstatera att bland kvinnorna finns de som är vänner till visheten och fiender till visheten. Att det bland kvinnorna finns de som är stridbara och de som inte är stridbara. ”Alltså finns det kvinnor som kan vara väktare och andra som inte kan”, konstaterar Sokrates.<sup>9</sup> Trots att det framläggs att män är överlägsna kvinnor i praktiskt taget allt drivs resten av resonemanget av tesen att det finns kvinnor som kan bli filosofer – vänner till visheten – och därmed väktare.

För Platon finns det ingen avgörande skillnad på individnivå mellan män och kvinnor. De enda egentliga skillnaderna mellan män och kvinnor är dels att kvinnor är svagare än män (här tycks Platon enbart syfta på svagare i rent fysisk bemärkelse) och dels att kvinnor kan föda barn. Här är det värt att notera att Sokrates driver dialogen framåt till avsnittet om att vårdandet av barn ska vara någonting gemensamt för idealstatens medborgare. En tolkning av detta är att Sokrates tar upp detta i samband med frågan om kvinnors möjlighet att bli väktare för att göra vården av barn irrelevant, det vill säga för att separera mellan födandet av barnet och omhändertagandet av barnet. Platon identifierar att föda barn som någonting specifikt kvinnligt men för att övertyga läsarna om att detta inte ska orsaka några hinder för kvinnor att bli väktare tar han bort själva vårdandet av barnet. Vi såg tidigare att Sokrates och Glaukon var överens om att män som grupp var bättre än kvinnor som grupp. Den här skillnaden verkar dock inte ha särskilt stor betydelse då Sokrates för samtalet vidare till att diskutera att vissa kvinnors natur gör dem lämpade för att vara väktare. Det finns dock anledning att återkomma till detta uttalande om att män som grupp kan göra allt bättre än kvinnor som grupp då det är problematiskt.

För att påvisa hur ytliga och irrelevanta skillnaderna mellan könen är väljer Platon att jämföra med en skallig skomakare. Att förbjuda kvinnor från att bli väktare är lika konstigt som att förbjuda någon som är skallig att bli skomakare. Människans natur och förmåga att bli någonting, t.ex. väktare eller skomakare, finns inte i hennes fysiska attribut (kön eller skallighet). Slutsatsen av detta är att det i idealstaten är det öppet för kvinnor att bli väktare, dvs. om de har rätt natur, och det står därmed öppet för dem att leva det lyckligaste livet. För enbart i idealstaten kan människor leva det lyckligaste livet, för det är där rättvisan råder och alla arbetar med det som deras natur gör dem mest lämpliga för.

Något som man kan notera med Platons resonemang är att det är konsekvent med hans övriga filosofi. Platon är en strikt dualist med en kropp/själ uppdelning där kroppen, det fysiska, ses som någonting sämre än det

<sup>8</sup>Platon 2003, s. 210.

<sup>9</sup>Ibid., s. 211.



själsliga. Det här framgår förutom i *Staten* tydligt i dialogerna *Faidron* och *Faidos*. Om de enda skillnader som finns mellan män och kvinnor är rent fysiska är det koherent med Platons övriga idéer att avfärda dessa skillnader och fokusera på viktiga – det själsliga.<sup>10</sup> Om man tolkar det på det här sättet, är premissen för Platons resonemang metafysiskt och inte baserat på någon politisk tanke.

### 3. PLATONS VÄNNER

Bland de texter som tolkar Platons idéer om kvinnor något så när positivt finner vi Christine Pierces essä ”Equality: Republic V” från 1973. Hon argumenterar emot manliga filosofer och somliga historikers ovilja (bland annat Leo Strauss) att ta Platons idéer på allvar. Pierce är dock inte helt positivt inställd till Platons argument: ”Platons argument kan sålunda vara konstruerade som ett försök att tillmötesgå misogynisterna och ändå visa på att den logiska slutsatsen är lika möjligheter för båda könen.”<sup>11</sup>

Pierce sammanfattar Platon argumentation: ”Män är bättre på allt, inklusive vävning och bakning. Följaktligen har kvinnor inga naturliga sysselsättningar, det finns ingen plats som är naturlig för kvinnan. Därför måste varje kvinna dömas efter sin egen förtjänst.”<sup>12</sup> Pierce försöker förklara hur Platons två olika idéer som ser ut att befinna sig i konflikt med varandra är koherenta. Dels har vi idén att kvinnor som grupp är underlägsna män, dels har vi idén att det här saknar betydelse, för det är individer som räknas. För att få dessa idéer att gå ihop resonerar Pierce på följande sätt: En generalisering kan inte användas för att avgöra specifika fall, då personer och inte grupper har förmågor. Man kan generalisera om grupper men generaliseringarna har ingen betydelse för individens förmåga i partikulära fall.<sup>13</sup> Platon lägger vikt vid utbildning för att avgöra vilka uppgifter som är lämpliga för individer att utföra. Det vill säga att Platons resonemang går ut på att alla arbeten i idealstaten ska vara öppna för bägge könen om man vid utbildning visar sig lämplig. För Pierce är Platons idé en idé om lika möjligheter.

<sup>10</sup>Det här formuleras på ett utmärkt sätt av Spelman 1994 där Platons idéer beskrivs på följande sätt: ”Or he could maintain that while some bodily facts entail something about people’s natures, their sexual identities aren’t among such facts. There is much in Plato’s treatment of the body/soul distinction that his holding the former view enabled him to ‘see beyond’ a person’s sex [...] Plato took soul and body to be distinctly different kinds of things. The distinction hums continuously throughout the dialogues” (Spelman 1994, s. 91).

<sup>11</sup>Pierce 1973, s. 3.

<sup>12</sup>Ibid., s. 2.

<sup>13</sup>Ibid., s. 3.

Pierce gör en generös tolkning av Platon. Även om hon beskriver honom som misogyn tolkas hans idéer positivt. Pierce försöker påvisa att även om Platons uttalar sig om att kvinnor som grupp är underlägsna är detta inte det viktigaste i hans resonemang. Det viktigaste i hans resonemang är idén om lika möjligheter och att individer har förmågor och att generaliseringar inte kan avgöra vad en persons natur är. Med detta i åtanke kan man klassificera Pierces essä som positiv till Platon, trots beskrivningen av honom som misogyn. Att beskriva honom som misogyn är faktiskt inte helt orimligt. Det är trots allt frågan om en filosof som levde för över 2300 år sedan, i en kultur där kvinnor sågs som mindervärdiga varelser. Att tänka sig att Platon helt skulle kunna befria sig från det tänkande och det språkbruk som behärskade den athenska kulturen under antiken skulle vara för ahistoriskt för att vara rimligt. Att beskriva fegt beteende som kvinnligt, eller kvinnor som underlägsna t.ex. var helt enkelt ett vant och accepterat språkbruk och svårt att befria sig från. Att det finns misogyna tankegångar hos Platon förefaller så pass rimligt att förnekandet av det är märkligt. Pierce hanterar detta på ett utmärkt sätt, då hon tar upp det men ändå lyfter fram idéerna och tar dem på allvar och diskuterar det positiva med dem.

Även Abigail L. Rosenthals essä "Feminism without Contradictions" från 1973 har en positiv tolkning av Platon. Rosenthal går dock längre än Pierce och kallar Platon för feminist. Hennes essä handlar dock inte om Platon eller *Staten* i sig, utan det är enbart i ett kortare avsnitt som Platon tas upp. Emellertid är hennes analys av Platon intressant då hon läser Platon ur ett feministiskt perspektiv. Rosenthal konstaterar att det finns ett flertal problem i förhållandena mellan könen som baserar sig på den fysiska asymmetrin mellan könen. Män är starkare än kvinnor, medan kvinnors biologiska lott är att föda barn, vilket gör kvinnor beroende av män. Det är inte enbart i frågan om att föda barn som kvinnor är beroende av män, utan när det gäller sex överhuvudtaget. Män kan ta sex av kvinnor (våldtäkt t.ex.) men kvinnor måste smickra eller förföra män för att få sex. Rosenthal kommenterar att militanta feminister väljer bort sin sexuella identitet i utbyte mot frihet – för att slippa vara inblandade i det asymmetriska förhållandet man/kvinna. Det här ser Rosenthal som ett problem. Det är uppenbart att dilemmat med asymmetrin mellan könen måste lösas, och om den lösningen att välja bort sin sexualitet inte är önskvärd, vilken lösning är det då? Den här frågan leder till Platon, för att se om han har svaret.

Platons lösning på man/kvinna-problemet ligger i de reformer som idealstaten genomför. Undervisningsreformerna och upplösandet av familjen spelar en stor roll. När det gäller utbildning ska kvinnor och män genomgå samma utbildning. Rosenthal betonar att Platon pekar ut att

det som förefaller naturligt ofta enbart är konventioner. Att män ska bli undervisade och inte kvinnor är enbart en konvention och inte naturligt. För att överhuvudtaget kunna etablera vilken natur någon har krävs det utbildning. Kvinnor kan bli lika lyckliga som män och lika kapabla som män. Upplösandet av privata förhållanden till förmån för planerade av staten bestämda parningar skulle lösa det sexuella problemet som Rosenthal tog upp. Lösningen på problemen mellan könen ligger alltså i eugenik. Även upplösandet av familjen till förmån för en allmän familj skulle bidra till att ta bort asymmetrin könen emellan, då kvinnor skulle kunna frigöra sig från ödet att vara mödrar.

För Rosenthal kan Platon läsas som feminist för att han både insett och hittat lösningen på problemen mellan könen. Dock anser hon inte att detta är genomförbart i praktiken. Problemet är att visserligen är reformerna lösningen på ett problem, men det inte är någon som önskar sig denna lösning och den är inte ens är möjlig enligt henne och Platon. Detta för att eugenik är psykologiskt omöjligt. Rosenthal menar att Platon skiljer mellan vad som är teoretiskt riktigt (i den ideala världen) och vad som är möjligt för människor. Den här tolkningen är rimlig då det Platon talar om är idealstaten. Han säger inte att det som presenteras är genomförbart. Rosenthal anser alltså att Platon är feminist, främst på grund av hans insikt i könsproblematiken, men att hans lösningar inte är genomförbara.

#### 4. JULIA ANNAS: STATEN OCH FEMINISMEN

Vi har sett exempel på hur *Staten* och idéerna i bok V tolkats positivt. En kritiker till Platon är Julia Annas. Annas är inte övertygad av argumentationen att Platon skulle vara feminist. Inte heller anser hon att Platon presenterar några intressanta idéer om feminism eller jämlikhet som kan bidra till en modern diskussion. I en fotnot till essän "Plato's Republic and feminism" från 1976 skriver hon att "Påståendet att Platon var feminist är väldigt vanligt i diskussioner om *Staten V*, och även i nyliga feministiska diskussioner".<sup>14</sup> I samband med detta nämner hon Rosenthals essä och en essä av J. R. Lucas, där han påstår att Platon var den första feministen.<sup>15</sup> Lucas essä har däremot ingenting direkt med Platon att göra, utan handlar om hur män och kvinnor skiljer sig åt. Annas använder den enbart för att illustrera att det blivit vanligt att framställa Platon som feminist. I sin essä argumenterar hon för att Platons idéer är: "Oacceptabla för en feminist, och förslagen i *Staten V* är irrelevanta för den samtida debatten."<sup>16</sup>

<sup>14</sup>Annas 1976, s. 307, fotnot 2.

<sup>15</sup>Lucas 1973, s. 161.

<sup>16</sup>Annas 1976, s. 307.

Vad är det som Annas finner problematiskt med Platons resonemang? Platons resonemang förefaller i varje fall stödja en slags jämlikhetsidé, då han avfärdar skillnaderna mellan män och kvinnor som ytliga. Vidare kan man tolka Platon som om han försöker nedtona skillnaderna mellan män och kvinnor. Det är i huvudsak på två sätt som män och kvinnor skiljer sig åt. Dels är män fysiskt starkare än kvinnor. Detta löser Platon genom att säga att plikter mellan män och kvinnor ska fördelas och på så sätt blir denna skillnad obetydlig: "[D]e ska delta i krig och övrig vakthållning i staten och enbart syssla med detta. I det arbetet ska kvinnorna få lättare uppgifter än männen eftersom deras kön är svagare."<sup>17</sup> Könen skiljer sig även åt genom att det ena könet föder barn medan det andra inte gör det. Även den här skillnaden kan man bortse från om samhällsomvårdnad om barn införs. Förutom den tid som kvinnan är gravid skall själva moderskapets påverkan på kvinnor tas bort. Alltså, dels har Platon en idé om jämlikhet, låt gå för att det är elitistisk sådan, och dels förslag för att övervinna skillnaderna mellan män och kvinnor för att uppnå jämlikhet.

Enligt Annas är det dock missvisande att tolka Platon som feminist. Först och främst finner Annas Platons resonemang om att män som grupp är överlägsna, i bemärkelsen att det inte finns någonting som kvinnor kan göra som män inte kan göra bättre, som ett argument som inte är passande för en feminist. Vi såg tidigare hur Pierce gick till väga för att göra en generös och positiv tolkning av Platon, någonting som den mer kritiska Annas är ointresserad av. Pierces tolkning av Platon var, att han genom att diskutera kvinnor som en underlägsna grupp ville få fram att kvinnor måste bedömas individuellt och inte som grupp. Annas finner ett sådant här resonemang märkligt då idén att kvinnor är underlägsna män inte går att se som feministiskt. Hennes kritik av Platon är rimlig. Det kan knappast sägas att det finns någonting feministiskt i att påstå att män är bättre än kvinnor på allting. Dock förefaller det även som om att Pierce har en poäng i att påpeka att Platon lyfter fram att det är individer som är intressanta och inte grupper. Som vi såg tidigare tar Sokrates fasta på den här delen i Glaukons svar genom att säga: "Ändå är många kvinnor bättre än många män i mycket"<sup>18</sup> och han använder detta för att driva dialogen framåt. Platons vidmakthållande att kvinnor som grupp är underlägsna men att inte alla kvinnor är underlägsna och faktiskt är jämlika med män i avseende på natur gör det besvärligt att tolka honom i den här frågan. Och Annas framlyftande av det belyser att det är svårt att enbart berömma Platon för hans upplysta idéer om kvinnor.

Vad Annas är ute efter att påvisa är att Platons argumentation inte är konsekvent. Det hon anmärker på är följande: "I 455a9–b2 ställer han

<sup>17</sup>Platon 2003, s. 213.

<sup>18</sup>Platon 2003, s. 210.

frågan om det finns några sysselsättningar som bidrar till att styra staten som enbart kvinnor kan utföra. Mycket snabbt gör han anspråk på att visa att det inte finns några sådana.<sup>19</sup> Det problematiska med detta är enligt Annas är att argumentet inte är symmetriskt då Platon argumenterar för att det inte finns några specifika kvinnliga sysselsättningar men han argumenterar aldrig för att det inte finns några specifika manliga sysselsättningar.<sup>20</sup> Den här kritiken är befogad – Platons resonemang är inte konsekvent i den här frågan. För att vara konsekvent hade Platon kunnat argumentera att eftersom varken kvinnor eller mäns kön gör dem särskilt lämpade för att styra har könet ingen betydelse. Annas påpekande att han inte gör det är korrekt. Kärnan i Annas kritik i den här frågan är att Platon inte går att tolka som feminist då han vidmakthåller att kvinnor som grupp är underordnade män som grupp och att det inte är något problem med detta. Det är för henne irrelevant att Platon framhåller att vissa kvinnor har sådan natur att de kan bli filosofer då gruppen kvinnor fortfarande är underordnade gruppen män.

Ett problem med Annas kritik av Platon är att hon inte klargör sin position. Hon definierar aldrig i texten exakt vad det innebär att vara feminist. Detta innebär att läsaren får pussla ihop vad det är som hon exakt menar med feminism. T.ex. anser Annas att Platon för att kunna vara feminist skulle vara tvungen att ta hänsyn till kvinnors önsningar och behov vilket han inte gör. Vidare anser Annas att frågan om rättigheter är någonting som en feminist bör ta hänsyn till, eftersom hon kritiserar Platon för att inte ta upp den här frågan. Det problematiska är att det avsnitt där hon kritiserar Platon för att inte ta upp rättigheter är ett märkligt sådant. Annas argumenterar för att Platons resonemang om rättrådighet inte är konsekvent. För att kvinnor ska kunna bli väktare, måste deras själar bestå av samma beståndsdelar som männens, vilket hon medger att Platon säger i bok V. Problemet med detta för Annas är, att Platon i andra dialoger tagit upp att män och kvinnors psykologi skiljer sig åt.<sup>21</sup> Det som gör Annas kritik märklig i det här fallet är att dialogerna hon hänvisar till inte är *Staten*, utan *Lagarna* och *Menon*. Platon är konsekvent i *Staten* med att påstå att kvinnors själar inte skiljer sig från mäns. *Lagarna* anses vara Platons sista verk medan *Staten* dateras till hans mellanperiod, och om han ändrat åsikt emellan dessa verk kan det knappast påverka om Platon, när han skriver *Staten*, kan sägas vara feminist eller inte. Samma resonemang gäller även *Menon*, även om den dialogen ligger närmare *Staten* kronologiskt. Kontexten för om Platon kan sägas vara feminist eller inte är

<sup>19</sup> Annas 1976, s. 309.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid., s. 314.

*Staten*. Det är den som det hänvisas till och diskuteras när frågan om Platons feminism tas upp.

För Annas är idén om Platon som feminist en myt. De förslag han framlägger verkar på ytan feministiska men vid närmare undersökning faller myten samman. Som ett exempel på detta tar Annas upp upplösningen av familjen och kommenterar att radikalfeminister ansett att den här idén är feministisk. Det är frågan om statens nytta.<sup>22</sup> Annas menar att radikalfeministerna misstar sig och att utgångspunkten inte är frågan om att hjälpa kvinnor till att leva ett bättre liv.<sup>23</sup> Denna fokus på statens nytta som Annas menar på styr Platons resonemang leder oss in på frågan om vad egentligen är som är premissen för Platons resonemang angående kvinnor. Vi kan notera att Österberg också anser att grunden för Platons skäl har göra med statsnytta.<sup>24</sup>

För Pierce var anledningen till att Platon var villig att låta kvinnor delta i styrandet av staten, att individer, och inte grupper och därmed inte heller kön, har förmågor. Det här är en variant på den metafysiska premissen som vi tagit upp. En persons natur är skild från vilket kön man har. Rosenthal resonerade som att anledningen till Platons idéer är att han har en unik insikt i problemet man/kvinna. Annas däremot anser att premissen för Platons resonemang är utilitaristiskt, med fokus på statens nytta och ingenting annat. Platon är enbart villig att ha öppna möjligheter för kvinnor i staten för att ta vara på den nytta de kan tillföra. Som argument för detta pekar Annas på att det här förklarar varför Platon dels anser att kvinnor är underlägsna män och dels anser att det ska vara öppet för kvinnor att vara väktare.<sup>25</sup> Det är orimligt om staten ska bli stark att lämna arbetskraft hemma. Annas argumentation här förefaller att vara svag. Hon hänvisar inte till något avsnitt (i *Staten*) där Platon säger att kvinnor är mentalt underlägsna män. Om hon inte har idén om kvinnor som grupp i åtanke. Även då är argumentet svagt; Platon är tydlig med att säga att det bland kvinnor finns de som kan bli filosofer, men Annas verkar ignorera detta. Även om det skulle vara så att Platon för ett utilitaristiskt resonemang, varför går då inte detta att kombinera med feminism? Annas argument mot detta: ”Ingen modern feminist skulle argumentera för att kvinnor skulle göra mäns jobb för att bidra till statens välbefinnande och i andra fall stanna hemma.”<sup>26</sup> Annas är en uppenbar anhängare av egalitarianism

<sup>22</sup>”[F]or Plato the abolition of the nuclear family is meant to lead, not to greater individual personal and sexual fulfilment, but rather to a deeper sinking of the individual self in the concerns of the city” (ibid., s. 319).

<sup>23</sup>Ibid.

<sup>24</sup>Österberg 1997, s. 34.

<sup>25</sup>Ibid., s. 315.

<sup>26</sup>Ibid.

och utilitarism som utgångspunkt för feminism fungerar inte för henne. Ur detta perspektiv är det onekligen riktigt att förneka att Platon kan bidra med någonting till feminismen. Någon egalitarianism finns inte närvarande i *Staten* utan Kallipolis är ett strikt elitistiskt samhälle.

Visserligen kan man tycka att Annas inte gör en särskilt generös tolkning av Platon, även om en del av hennes kritik är träffande, men om man ser till kontexten och ser hennes essä som ett svar på att Platon börjat kallas för feminist, då är essän inte alls ogenerös i sin tolkning. Det som Annas utgår ifrån är att Platon kallats för feminist enbart på grund av myten omkring honom och ingen har bemödat sig med att lägga myten åt sidan och undersöka hur det ligger till. Annas ser det som sin uppgift att krossa myten om Platon. Hon lyckas förhållandevis väl med detta. Annas påvisar att den som vill kalla Platon för feminist ställs inför några besvärliga frågor. En outtalad premis i Annas essä är att feminism innebär mera än enbart lika möjligheter mellan könen. För Annas innebär feminism att kvinnor som grupp är underordnade män som grupp och lösningen på detta är egalitarianism och hänsyn till kvinnors behov och önskningsar för en ökad livskvalité. Platon själv skulle förmodligen rynka på sin stora panna i oförståelse till att vara feminist i den här bemärkelsen.

#### LITTERATUR

- Ambjörnsson, Ronny. 1997. *Människors undran*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Annas, Julia. 1981. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, Julia. 1976. "Plato's *Republic* and Feminism". *Philosophy* 51, nr 197, s. 307–21.
- Bluestone, Natalie Harries. 1994. "Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato Scholarship". I Tuana 1994.
- Le Doeuff, Michèle. 2003. *The Sex of Knowing*, eng. övers. Kathryn Hamer och Lorraine Code. New York: Routledge.
- Lucas, J. R. 1973. "Because You Are a Woman". *Philosophy* 48.
- Nordin, Svante. 2003. *Filosofins historia*. Lund: Studentlitteratur.
- Pierce, Christine. 1973. "Equality: *Republic V*". *The Monist* 57.
- Platon. 2003. *Staten*, sv. övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.
- Rosenthal, Abigail L. 1973. "Feminism without Contradictions". *The Monist* 57.
- Smith, Janet Farrell. 1994. "Plato, Irony and Equality". I Tuana 1994.
- Spelman, Elizabeth V. 1994. "Hairy Cobblers and Philosopher-Queens". I Tuana 1994.
- Tuana, Nancy, utg. 1994. *Feminist Interpretations of Plato*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Österberg, Jan. 1997. "Var Platon feminist?". I *Vidgade perspektiv: Meditationer över diverse filosofihistoriska ämnen*, red. Henrik Svensson. Uppsala Philosophical Studies 47. Uppsala.

Sextos Empeirikos, som levde under det andra århundradet e. Kr., inleder sina *Pyrrhonska utkast* med påståendet att filosofiska undersökningar kan leda till något av tre olika resultat: antingen (1) anser man att man har hittat sanningen, eller (2) anser man att det är omöjligt att hitta sanningen, eller (3) så fortsätter man att leta efter sanningen. De som tror att de har hittat sanningen kallas *dogmatiker*, de som påstår att det är omöjligt att hitta den är *akademiska skeptiker* och de som fortsätter sökandet är *pyrrhonska skeptiker*.<sup>1</sup> Jag ska här intressera mig för den tredje gruppen, pyrrhonikerna. Det är dessa som Sextos kallar för ”skeptiker” och han tycks själv räkna sig till denna grupp.

När jag säger att Sextos inleder med ett visst ”påstående”, så bör det dock omedelbart påpekas att Sextos ”påstående” inte är ett påstående i vanlig mening. Han säger alldeles efter det inledande påståendet att han ingenstans i sin framställning med säkerhet ska påstå att det förhåller sig precis som han säger, utan endast rapportera hur det tycks honom just vid skrivtillfället.

Jag förutskickar [...] att jag icke i något fall bestämt påstår att det förhåller sig just så som jag säger, utan jag ger i meddelandeform en framställning av hur saken för närvarande ter sig för mig. (PU 1.4)

Benson Mates, som var en framstående filosof och expert på pyrrhonismen, menar att detta uttalande är av avgörande betydelse när det gäller att förstå Sextos skrift.<sup>2</sup> Det har han nog rätt i.

## 1. SKEPTIKERNS PÅSTÅENDEN

Om man ska ta Sextos på orden, så talar han alltså uteslutande om innehållet i sitt eget medvetande. Han påstår inget överhuvud taget om en yttre verklighet, utan han ger bara uttryck åt ett subjektivt intryck som han har vid just den tidpunkt när uttalandet görs. Det-

<sup>1</sup>PU 1.4 (dvs. *Pyrrhonska utkast*, bok 1, stycke 4).

<sup>2</sup>Se Mates 1996, s. 9; även Mates 1992, s. 212, 214 och 222.



samma gäller för övrigt *alla* utsagor som pyrrhonska skeptiker gör. Sextos säger:

Men viktigast av allt: då han [dvs. skeptikern] yttrar dessa satser, ger han uttryck åt sina förnimmelser och redogör för sitt eget tillstånd utan att vilja uppställa någon lärosats och utan att bestämt påstå något om de yttre subjekten. (PU 1.15)

Vi kan uttrycka detta så att skeptikernas påståenden alltid är *interna*, de är aldrig *externa*. Vad skeptikern menar är bara att ”det tycks mig just nu” så-och-så, eller att ”jag har just nu intrycket att” så-och-så.<sup>3</sup>

Men detta är egentligen mycket egendomligt. Ty då kan man ju inte, som Mates gör, ta Sextos uttalande till intäkt för att Sextos ska tolkas på detta speciella sätt. Ty Sextos uttalande måste rimligen gälla även just detta uttalande. Vad han menar är alltså att det *just då tycks* honom som om han aldrig påstår något om hur det faktiskt förhåller sig, utan att han endast uttrycker hur det tycks honom just då. Det är alltså fullt förenligt med vad Sextos säger, att han själv och andra skeptiker ibland, eller kanske nästan alltid, faktiskt gör *externa* påståenden om hur det faktiskt förhåller sig.

I sina kommentarer tar Mates upp en beslätad invändning. Någon har tyckt att Sextos uttalande innebär att pyrrhonikern inte kan beskriva vare sig pyrrhonismen eller något annat. Mates invänder mot detta, att man inte får förutsätta att det finns en yttervärld som våra ord refererar till, eftersom detta just ifrågasätts av pyrrhonismen. Alltså kan vi mycket väl använda språket utan att avse något annat än att uttrycka hur det för tillfället tycks oss förhålla sig.<sup>4</sup>

Detta är väl alldeles riktigt, men det hjälper inte mot den invändning jag nyss skisserade. Naturligtvis kan Sextos säga hur det just då tycks honom vara, men problemet är att i så fall säger detta ingenting om vad skeptikerna, eller Sextos själv, *faktiskt* menar med sina uttalanden.

Här skulle väl Mates invända att när jag talar om ”vad skeptikerna faktiskt menar”, så förutsätter jag just att det finns en yttervärld som *mina* ord refererar till. Men det måste jag väl få göra. Jag säger ju inte att

<sup>3</sup>Man kan notera att det finns en viss likhet mellan denna internalistiska tolkning av skeptikernas uttalanden å ena sidan och subjektivistiska – och/eller expressivistiska – analyser av moraliska utsagor å den andra. Enligt en subjektivistisk analys kan t.ex. yttrandet ”Det är orätt att ljuga” tolkas som ”Jag ogillar (just nu) att man ljuger”. Enligt Mates är skeptikernas uttalanden varken sanna eller falska (se Mates 1992, s. 212), vilket kanske snarare kunde tala för en mer expressivistisk tolkning. Det finns för övrigt också en släktskap mellan den internalistiska tolkningen av skeptikernas utsagor och fenomenalistiska tolkningar av utsagor om yttervärlden.

<sup>4</sup>Mates 1996, s. 224.

skeptikerna måste göra det. Däremot är det väl rimligt att jag förutsätter att det finns skeptiker och att Sextos har gjort vissa uttalanden, när jag försöker förstå vad skeptikerna och Sextos menar och vad pyrrhonismen går ut på. En sådan förutsättning måste väl vara tillåten, även om skeptikerna själva inte gör den. Jag kan naturligtvis ha fel; kanske finns det inga skeptiker och kanske har Sextos inte alls skrivit någon bok om vad de anser. Kanske har Sextos aldrig funnits. Men att jag *kan* ha fel visar ju inte att jag *har* fel.

Den ”ytttervärld” det här är fråga om, och som skeptikern inte påstår eller tror något om, är något som av icke-skeptiker – och vanligt folk – antas existera och ha vissa egenskaper oberoende av de subjektiva intryck, tankar och känslor, som ingår i ett enskilt medvetande.<sup>5</sup>

Hur som helst. Enligt Mates godtar skeptikern endast påståenden som uttrycker hur det för tillfället tycks honom att det förhåller sig.<sup>6</sup> Men hur vet Mates det? Jo, han bygger i någon mening på vad Sextos säger. Men om Mates har rätt så säger ju Sextos ingenting om hur det förhåller sig i ytttervärlden, utan endast om hur det för tillfället tycks honom att det förhåller sig. Sextos utesluter alltså inte att det kan förhålla sig på något helt annat sätt. Och om det skulle förhålla sig på något annat sätt, så har ju Mates fel.

Å andra sidan, om Mates har fel, så påstår kanske Sextos ändå något om hur det faktiskt förhåller sig i ytttervärlden, när han säger vad skeptiker menar. Vad skeptiker menar är visserligen inte oberoende av vad som rör sig i deras respektive medvetanden, men det är oberoende av vad som rör sig i *Sextos* medvetande; och det tillhör alltså det som ut *hans* synpunkt är ”ytttervärlden”. Och om Sextos påstående handlar om ytttervärlden, så skulle Mates ändå kunna ha rätt vad gäller skeptikers uttalanden i allmänhet – även om han har fel vad gäller just det uttalande av Sextos som han då stöder sig på.

<sup>5</sup>Mates beskriver ytttervärlden som ”a so-called ‘external world’, the existence and nature of which is supposed to be independent of our subjective impressions, thoughts, and feelings” (1996, s. 7). Detta är dock tveydigt, på ett sätt som Mates själv noterar (jfr s. 19–20). Det bör rimligen uppfattas så att ytttervärlden är allt som existerar eller är sant oberoende av *en bestämd persons* – t.ex. talarens – medvetandetillstånd *vid en viss tidpunkt*, inte av *alla* medvetandetillstånd (även om Mates själv inte binder sig för någon av dessa tolkningar). Olika personer har alltså olika ytttervärldar, om det nu alls finns några ytttervärldar. Sextos påstår ingenting om *sin* eventuella ytttervärld, i vilken andra skeptiker eventuellt existerar och påstår det ena eller det andra. I Sextos ytttervärld vid en viss tidpunkt ingår till och med Sextos *själv* vid andra tidpunkter; Sextos vid en tidpunkt påstår inget om vad Sextos påstår eller tror vid *andra* tidpunkter. Trots att hans uttalande tyder på motsatsen.

<sup>6</sup>Skeptikern ”only gives assent to propositions that do express how things seem to him at the moment” (Mates 1996, s. 7).

Låt oss anta att det är så. Det borde göra det möjligt att ha en uppfattning om vad den pyrrhonska skepticismen är för något.

## 2. SKEPTIKERNS TRO

Skeptikerna påstår alltså ingenting om yttervärlden. De gör alltså endast interna påståenden. Men rimligen tror de på vad de själva då säger. De har och uttrycker vissa interna uppfattningar (eng. *beliefs*). De *tror* alltså på något. Men de ”tror” på vad de säger endast i en lite speciell mening. Sextos säger:

Visserligen säga både akademiker och skeptiker, att de tro på vissa ting, men det är fullt tydligt att de båda riktningarna även härvidlag avvika från varandra. Ty uttrycket ”tro på” användes i olika betydelser. Dels innebär det att man inte strävar emot företeelserna utan helt enkelt fogar sig efter dem utan någon stark böjelse eller hängivenhet, så som barnet säges lyda sin pedagog. Men ibland betyder det att man med starkt begär ger sitt samtycke till något som man själv väljer och känner sympati för, så som när den liderlige lyder den som uppmanar honom att leva utsvävande. (PU 1.229–230)

Man kan alltså skilja mellan en *passiv* och en *aktiv* betydelse av ”tro” och man kan säga att skeptikern endast tror i den passiva meningen.<sup>7</sup> I denna passiva mening kan man tro helt enkelt genom att, utan att göra motstånd, acceptera en föreställning som dyker upp. Sextos tror det han tror i denna passiva mening och han tror, i denna passiva mening, bl.a. att skeptiker tror i denna passiva mening. Skeptiker tror däremot ingenting aktivt, dvs. på ett sätt som innebär ett kategoriskt ställningstagande eller hävdande.

En skeptiker kan alltså tro ganska mycket. Han kan kanske till och med *säga* lika mycket som alla andra. Men han menar inte detsamma som andra. Han  *binder sig inte* för något. Hans tro är bara är passiv, och den är dessutom intern, dvs. den handlar enbart om egna subjektiva intryck vid den aktuella tidpunkten. Hur det för övrigt förhåller sig – om det nu alls förhåller sig på något sätt i någon ”yttervärld” – tror han ingenting om.

Man kan tycka att skeptikern har en väldigt restriktiv syn på vad man ska tro. Det är på sätt och vis riktigt. Men å andra sidan har han också en mindre restriktiv syn än många andra i och med att han inte har något emot att man tror på något – passivt – utan att ha goda skäl för detta.<sup>8</sup>

<sup>7</sup>För skillnaden mellan aktiv och passiv tro, se även diskussionen om ”Carrolls paradox” i Bergström 2011, s. 226–29.

<sup>8</sup>Som Robert Fogelin (1994, s. 115) uttrycker det: ”the Pyrrhonist does not hold that it is epistemically irresponsible to believe things on insufficient evidence.” Det är alltså inte bara så att skeptikern inte aktivt tror detta; han tror det inte ens passivt. Och det han passivt tror, tror han utan att tycka sig ha tillräcklig evidens.

Det kan förefalla tilltalande, för den som är försiktig av sig, att tro mera på interna än på externa förhållanden. Man är kanske för det mesta mer säker på att det tycks en som om det regnar än på att det regnar. Men det är ändå underligt att inte tro något *alls* om externa förhållanden. Är det ens möjligt?

Det är knappast möjligt att växa upp och lära sig ett språk, om man inte samtidigt tror – eller indoktrineras i tron – att det finns en yttervärld, som en stor del av språket handlar om.<sup>9</sup> Kanske kan man hävda att man då inte behöver tro *aktivt* på yttervärlden, men skeptikern tror ju inte ens passivt på den. Man får väl tänka sig att skeptikern först senare i livet, när han har lärt sig ett språk och upptäckt skillnaden mellan interna och externa påståenden, kan övergå till att aldrig tro något om yttervärlden. Det vore kanske möjligt, även om jag inte tror det. Men *varför* ska man leva på det viset? Kan det vara vettigt?

### 3. JÄMVIKTSARGUMENTET

Skeptikern har ett *skäl* för att inte tro något om yttervärlden. Eller kanske ska man snarare säga att det är en *orsak* till att han inte gör det. Nämligen att det tycks honom som om det alltid finns lika starka skäl för som mot en uppfattning om yttervärlden.

Skepticismen är en kraft att ställa mot varandra företeelser och tankeresultat på alla tänkbara sätt, genom vilken vi på grund av jämvikten hos de motstående företeelserna och satserna komma först till suspension av omdömet och därmed sedan till ro i sinnet. (*PU* 1.8)<sup>10</sup>

<sup>9</sup>Mates säger själv att språkinläring bygger på förutsättningen att "most of what people say is true" (1996, s. 82), men detta är väl något som skeptikern inte kan hålla med om. Kan det ens vara så att "det tycks honom" som om det mesta av vad folk säger är sant?

<sup>10</sup>Mates engelska översättning (1996, s. 89–90) lyder: "The Skeptic Way is a disposition to oppose phenomena and noumena to one another in any way whatever, with the result that, owing to the equipollence among the things and statements thus opposed, we are brought first to *epochē* and then to *ataraxia*." Den "kraft" det talas om i den svenska texten är alltså en disposition eller tendens. Suspension av omdömet i fråga om en viss sats, *epochē*, innebär att man varken tror att satsen är sann, eller att den är falsk, eller att den ens är meningsfull (jfr Mates 1996, s. 7). *Ataraxi* är det som på svenska kan kallas "ro i sinnet". Det grekiska ordet för "jämvikt" eller "equipollence" är *isostheneia*; se även Stough 1992 som säger: "The arguments in support of competing theories are equally strong, hence equally persuasive. Pyrrhonists therefore suspend judgement, taking no position at all about what is true or false" (s. 476), samt under uppslagsordet *isostheneia* (eng. *equipollence*), att detta är den grekiska termen för "the equal weight and credibility of opposing points of view" (s. 226).

På ett ställe uttrycker Mates det så här:

*Varför* undviker pyrrhonikern att godta kategoriska påståenden? Skälet, sägs det oss, är att det tycks honom att evidensen för och evidensen mot ett sådant påstående alltid, när man undersöker saken, visar sig vara i jämvikt, dvs. lika starka eller lika svaga.<sup>11</sup>

Såvitt jag förstår är detta med ”jämvikt” (eng. *equipollence*) en helt central ingrediens i skepticisimen. Man kan tänka sig att någon skulle invända att skälen för och emot ofta inte alls *är* lika starka, men skeptikern skulle förstås svara att det just nu tycks honom att han aldrig heller har påstått detta, men att det just nu *tycks* honom att de alltid är lika starka.<sup>12</sup> Han kunde också tillägga att det just nu tycks honom att skälen för och emot att de *är* lika starka också är lika starka – vilket leder till att han varken tror eller förnekar det.<sup>13</sup>

Om man har intrycket att skälen för och emot påståenden om yttervärlden alltid är lika starka, så är det väl också väldigt rimligt att man tillsvidare inte tror något alls. Det är nog rätt okontroversiellt. Men jag känner mig rätt säker på att de flesta av oss i allmänhet inte alls har detta intryck. Även om vi kanske aldrig är hundra procentigt säkra på något, så tycks det oss säkert ofta att mer talar för än emot – eller tvärtom.

Ett exempel på detta. Den norske filosofen Arne Naess höll en gång – på sextioalet vill jag minnas – föredrag i Stockholm om pyrrhonismen.<sup>14</sup> Han själv tycktes vara positiv till den. Jag frågade honom i diskussionen efteråt om det ändå inte var mer sannolikt att vi just då var i Stockholm än att vi var i Köpenhamn. Men det ville han inte gå med på. Jag tror inte heller att det ens *tycktes* honom vara mer sannolikt att vi var i Stockholm, för han tycktes inte förstå hur ordet ”sannolikt” skulle förstås.

Kanske tycktes det inte heller Naess att han var i Stockholm. Ty det tycktes ju honom finnas lika stark evidens för att han var i Stockholm som för att han var i Köpenhamn, och är man i ett sådant tillstånd kan det väl knappast tyckas en att man är i Stockholm? Något sådant vore väl logiskt, men knappast psykologiskt, möjligt. Och om det inte tycktes Naess att han var i Stockholm, så kan han väl inte ens *passivt* ha trott att han var det? Man kan undra var han trodde att han befann sig.

Jämviktsargumentet för skepticisim är alltså det helt avgörande för

<sup>11</sup> Mates 1992, s. 215. Min översättning och min kursivering.

<sup>12</sup> Se även *PU* 1.203.

<sup>13</sup> Man kan undra om skeptikern också kan *tro* att det ena leder till det andra. Det beror väl på om ett sådant orsaksförhållande hör till det inre eller till yttervärlden.

<sup>14</sup> Naess gav ut en bok om skepticisimen 1968, en bok som Benson Mates uttalade sig mycket positivt om; jfr Mates 1996, s. vi.

pyrrhonikerna. Men eventuellt har de också ett annat argument. Mates talar om ”den ångestskapande föreställningen att det finns en yttervärld som går sin egen väg oberoende av vad som tycks oss vara fallet, men som vi för att överleva måste hitta sanningen om”.<sup>15</sup> Ett pragmatiskt skäl för skeptikern att befria sig från, eller undvika, denna föreställning kunde alltså vara det, att den är ångestskapande. För många andra kunde det kanske tvärtom vara ångestskapande att överge tanken att det finns en yttervärld. De skulle därmed ha ett pragmatiskt skäl att *inte* bli skeptiker.

#### 4. FILOSOFISKA PRECISERINGAR

Men låt oss återgå till jämviktsargumentet. Kanske har jag missförstått det. Det är kanske helt irrelevant att de flesta människor väldigt sällan upplever argumenten för och emot ett påstående som lika starka; det avgörande är kanske om *den som noggrant har studerat de viktigaste filosofiska lärorerna* gör det. Sådana personer utgör ju en liten minoritet, men kanske är det så, att de faktiskt ofta upplever de olika argumenten för och emot en tes som jämstarka. Kanske *skulle* de flesta av oss göra det, *om* vi grundligt studerade de olika filosofiska lärorerna. De klassiska filosofiska problemen är ju notoriskt ”eviga”; någon slutgiltig lösning tycks inte vara lätt att uppnå. För den som ordentligt har trasslat in sig i filosofiska stridsfrågor är det kanske mycket naturligt och rimligt att avhålla sig från att ta ställning.

Det finns också passager hos Sextos som kan tyda på att jämviktsargumentet ska tolkas på något sådant ”filosofiskt” sätt. På ett ställe säger han t.ex. följande om skeptikerns sätt att tänka:

*Ty då han börjar tänka filosofiskt* i avsikt att bedöma och skaffa sig insikt om vilka föreställningar som äro sanna och vilka som äro falska, för att på så sätt finna sinnesro, finner han sig ställd inför motsatser utan övervikt för någondera sidan; dessa kan han inte döma över och suspenderar därför sitt omdöme (*PU*, 1.26, min kursivering).

Arne Naess är bl.a. känd för att ha introducerat begreppet ”intensionsdjup”. Hans tanke är den att språkliga satser kan preciseras på flera olika sätt, och dessa preciseringar kan i sin tur preciseras på flera olika sätt, osv. En persons intensionsdjup, när han uttalar eller godtar en viss sats, är då den grad i vilken han är medveten om, och avser, bestämda preciseringar i ett sådant preciseringsträd.<sup>16</sup> En sats som ”Vi befinner oss i Stockholm” kan då tänkas preciseras i olika riktningar, där somliga är uttalat idealistiska och andra uttalat realistiska, osv. Naess menade kanske att han inte

<sup>15</sup> Mates 1992, s. 227.

<sup>16</sup> Naess 1961, s. 20–2.

vill binda sig för att vi var i Stockholm, så länge han inte kunde binda sig för någon mer entydig filosofisk precisering av denna sats; kanske tycktes det honom att argumenten för realism och idealism var ungefär lika starka. Och dessutom ville han inte binda sig för att det var mer sannolikt att vi var i Stockholm än i Köpenhamn, innan han fick en filosofiskt acceptabel precisering av det notoriskt oprecisa ordet ”sannolikt”.

Det tycks mig alltså som om jämlikhetsargumentet kan uppfattas på åtminstone två olika sätt, ett ”vardagligt” och ett ”filosofiskt”. Med den vardagliga tolkningen blir argumentet väldigt underligt; med den filosofiska tycks det tvärtom rätt tilltalande. Eftersom de flesta filosofer tycks anse att skepticismen är orimlig, tyder kanske detta på att den filosofiska tolkningen är felaktig? Å andra sidan talar eventuellt välvillighetsprincipen (den s.k. *principle of charity*) för att den är riktig.

## 5. SINNESRO

I alla händelser tycks det alltså Sextos som om skeptikerna ”fortsätta att söka” efter sanningen.<sup>17</sup> I verkligheten gör de kanske inte det, men låt oss ändå anta att de gör det.

Då uppstår frågan: *Varför* fortsätter skeptikern att söka? Borde det inte tyckas honom som om han *aldrig* kommer fram till något mer än passiv och intern tro? Vore det då inte klokare och naturligare att sluta söka och i stället njuta av sinnesfrid (*ataraxi*) – som ju just är det som skeptikerna gillar?

Mates har noterat detta problem och han föreslår därför att ”sökandet” inte ska uppfattas som ett sökande efter sanningen, utan bara som ett *ifrågasättande* av varje påstående om yttervärlden.<sup>18</sup> Det kan man kanske säga, men jag tycker inte det löser problemet. *Varför* fortsätter skeptikern att ifrågasätta dogmatikernas – och vanligt folks – påståenden om verkligheten, i stället för att försjunka i sin sinnesfrid och strunta i vad folk säger? Detta skulle passa bra ihop med vad Mates själv säger på ett annat ställe:

Fri från trosuppfattningar, så bekymrar han [dvs. skeptikern] sig inte och argumenterar inte om hur saker och ting är i en eventuell ”verklig” värld, och han finner att han klarar sig tillräckligt bra [*good enough*] enbart genom att tänka, tala och handla på grundval av hur saker och ting tycks honom vara.<sup>19</sup>

<sup>17</sup>PU 1.2–3. Man kan ju undra om Sextos anser (a) att detta är sant per definition eller (b) att det är något som faktiskt råkar vara sant om dem som brukar kallas skeptiker – eller (c) att det inte alls är sant. Det vågar jag inte ha någon klar uppfattning om.

<sup>18</sup>Mates skriver: ”The answer has to be, I suppose, that this ”seeking” consists only in raising questions about assertions purporting to be true” (1996, s. 232).

<sup>19</sup>Mates 1996, s. 66.

Ja, varför fortsätter skeptikern då att ifrågasätta? Kanske beror det på att han inte alls *förstår* vad andra säger.<sup>20</sup> Citatet från Mates ovan fortsätter så här:

I fråga om andra människors uttalanden, vilka framställs som mer än rena rapporter om talarens inre, så befinner sig pyrrhonikern i ett tillstånd av *aporía* – dvs. han har ingen aning om huruvida de är sanna, falska, eller ingendera, eller ens (beroende på dimmigheten hos begreppen sanning och falskhet) bådadera.<sup>21</sup>

Om man uppfattar sina medmänniskors uttalanden på detta sätt, så måste man väl bli rätt förvirrad och då kan man nog inte riktigt slå sig till ro, trots allt. Då vill man kanske ifrågasätta. Men är detta verkligen förenligt med sinnesro?

Normalt antar vi att mycket, kanske det mesta, av vad vi tror är sådant som vi har lärt oss av andra. Vi tar till oss information från omgivningen. Så tycks det tydligt också för Sextos, ty han säger:

I det vi alltså ta fasta på företeelserna [dvs. hur det tycks oss vara] leva vi [dvs. vi skeptiker] utan dogmer i regleringen av det dagliga livet, eftersom vi icke kunna leva helt överksamman. Dessa regler för det dagliga livet synes vara av fyra slag: dels ligga de i den ledning naturen erbjuder, dels i det tvång känslorna utöva, dels i traditionen av lagar och sedvänjor, dels i undervisningen i olika slags konster. (PU 1.23)

Den undervisning det talas om här består väl av information från andra. Men kan en skeptiker överhuvud taget *förstå* vad andra människor säger?

Anta att någon säger något till en skeptiker. Det finns då två möjligheter. (1) Antingen tycks det skeptikern som att talaren bara rapporterar om sitt inre och då har skeptikern inget att invända. (2) Eller också tycks det skeptikern att talaren inte bara rapporterar om sitt inre och då tycks det skeptikern att han inte förstår något alls.<sup>22</sup> Hur ofta inträffar (1) respektive (2)? Man får väl anta att det varierar från den ene skeptikern till den andra. Men det tycks mig som att det åtminstone tycks Sextos som att andra människor ofta uttalar sig om något annat än sitt inre. I sådana fall kan skeptikern knappast lära sig någonting.

Hur som helst är det svårt att förstå att skeptikern kan känna någon

<sup>20</sup>Mates skriver: "Sextos is not prepared even to agree that the assertions of the Dogmatist are *meaningful*" (1996, s. 26–7, min kursivering) och han tillägger lite senare att detsamma gäller vanligt folks "ordinary assertions [...] made with the intension or presumption that their subject matter [...] is something other than the speaker's state of mind" (1996, s. 29; jfr även Mates 1992, s. 214).

<sup>21</sup>Mates 1996, s. 66.

<sup>22</sup>Men skeptikern kanske förstår, trots att det tycks honom som han inte förstår.



sinnenro, när det rätt ofta tycks honom som att han inte förstår vad andra säger. Det gäller både filosofiska dogmatiker och vanligt folk. Riktigt *vad* de talar om förstår han inte – tycks det honom – och han har heller ingen uppfattning om huruvida det alls *finns* något sådant att tala om. Att han då fortsätter att ställa frågor är kanske begripligt?

#### 6. TVÅ LIVSSTILAR

Men när nu skeptikern fortsätter att ”söka” eller ”fråga”, vilken sorts svar skulle kunna tillfredsställa honom? Möjligen kunde det vara ett utpekande av en säker grund från vilken våra teorier sedan kan utvecklas på ett säkert sätt, så att möjligheten av misstag elimineras. Kort sagt: en ”första filosofi”.

Sextos gör en lång rad påpekanden som alla tycks leda fram till slutsatsen att man måste suspendera sitt omdöme. Man kan inte lita på sina sinnesintryck, ty de varierar från den ene till den andre och från en situation till en annan<sup>23</sup> och man kan inte heller lita till bevis, ty de leder antingen till oändliga regresser eller cirkelresonemang eller utgår från obevisade antaganden.<sup>24</sup> Det råder också ”en olöslig konflikt, både bland lekmän och filosofer, beträffande det man håller på att undersöka”.<sup>25</sup> Hur det tycks oss kan alltså aldrig vara någon säker grund för hur det är. Då kan man kanske frestas söka efter en första filosofi.

Men Sextos tror naturligtvis inte att det är möjligt att utveckla en första filosofi. Tvärtom, tycks det honom antagligen – mot bakgrund av vad han har sett av dogmatisk filosofi – som om detta är omöjligt. Robert Fogelin menar till och med att det är just detta som är själva poängen med pyrrhonism:

Poängen med pyrrhonisk skepticism är att förkasta alla försök att överskrida [*transcend*] – snarare än att förfina eller fullända – våra vanliga metoder för berättigande.<sup>26</sup>

Många skulle numera hålla med Sextos, såtillvida att det tycks dem som att det inte kan finnas någon första filosofi. W. V. Quine är väl den moderna filosof som är mest känd för denna synpunkt – även om det i hans fall inte bara är fråga om en passiv tro om hans eget inre. Quine anser, externt, att det inte finns någon första filosofi. Han menar alltså att skeptikerna i viss utsträckning har rätt. Men han anser att

<sup>23</sup>Se t.ex. *PU* 1.59.

<sup>24</sup>Se t.ex. *PU* 1.164–177.

<sup>25</sup>*PU* 1.165.

<sup>26</sup>Fogelin 1994, s. 89, min översättning.

de *överreagerar* inför alla osäkerheter och svårigheter.<sup>27</sup> Olika skeptiker överreagerar på lite olika sätt, men pyrrhonikerna överreagerar alltså genom att – åtminstone försöka att – inte tro något alls. Deras motto tycks vara: ”Om vi inte kan tro med fullständig säkerhet, så ska vi inte tro överhuvud taget”.<sup>28</sup>

I stället för att överreagera på detta sätt kan man enligt Quine utgå från det man *faktiskt tror*. Då får man visserligen räkna med att man kan ha fel, vilket motiverar att man försöker hitta, och gardera sig mot, sådana fel. Även om man har goda skäl att tro det man tror, så kan man ha fel. Men så länge man inte hittar några fel, så kan man tro att man har rätt – det är ju ändå det man tror.<sup>29</sup> Om man upptäcker något fel, så får man försöka revidera sina uppfattningar tills de passar ihop i en sammanhängande helhet, så att ingenting längre talar mot det man tror. Inte ens då kan man vara säker på att man har rätt. Men man tror det man tror.

Skeptikern kunde tänkas invända mot detta att han inte kan utgå från det han tror, eftersom han inte tror något. Men han har ju interna uppfattningar, även om de är passiva, och man kan tycka att det borde räcka. Det *tycks* ju ändå skeptikern en hel del.

Låt *S* vara en godtycklig sats, t.ex. ”solen skiner”, ” $15 + 27 = 42$ ” eller ”Hitler begick självmord”. Låt oss också anta att det tycks skeptikern att *S*. Även skeptikern håller nog med om att det är en viktig skillnad mellan (1) *att* det tycks mig att *S*, och (2) *hur* det tycks mig vara, dvs. att *S*. Sextos tycks mena att det tycks honom som att vi kan vara säkra på sådant som (1), men inte på sådant som (2).<sup>30</sup> Det tycks honom också – med all

<sup>27</sup> Quine skriver t.ex.: ”Radical skepticism [...] is not of itself incoherent. Science is vulnerable to illusion on its own showing, what with seemingly bent sticks in water and the like, and the skeptic may be seen merely as overreacting when he repudiates science across the board” (1981, s. 22). Men det är inte säkert att Quine just tänker på Sextos och andra pyrrhoniker; han syftar kanske lika mycket, eller mer, på akademiska och moderna skeptiker.

<sup>28</sup> Sextos säger också: ”Den pyrrhonske tänkaren godtar nämligen icke någonting av det som är oviss” (*PU* 1.13). En liknande tanke finns hos Descartes: ”förnuftet [...] bjuder oss att med samma omsorg hålla tillbaka vårt instämmande inför det inte helt vissa och otvivelaktiga som inför det uppenbart falska” (Descartes 1996, s. 52).

<sup>29</sup> Detta kan förefalla konservativt, men det är inte vad man vanligen brukar kalla kunskapsteoretisk konservatism; se Bergström 2011, kap. 10. Är Quines naturalism ett exempel på vad Sextos kallar ”dogmatism”? Jag vet inte, men den är i alla fall varken akademisk skepticism eller pyrrhonism. Kanske är den en position som Sextos aldrig kom att tänka på som en möjlighet.

<sup>30</sup> Jfr *PU* 1.19–22. För egen del känner jag mig däremot inte alls så säker på att vi kan vara helt säkra på hur det (just nu) tycks oss vara. Är vårt inre verkliga

rätt – att man inte på något säkert sätt kan komma från (1) till (2). Men eftersom det tycks honom att *S*, så kan han väl utgå från att *S*. För alla *S*, sådana att det tycks honom att *S*.

En envis skeptiker vägrar kanske att göra det, med motiveringen att han inte förstår vad det innebär att *S* – trots att det tycks honom att *S*. I så fall får man väl finna sig i det.<sup>31</sup> Då får man finna sig i att det finns två sätt att reagera inför bristen på en första filosofi: en skeptisk livsstil à la Sextos och en naturalistisk livsstil à la Quine.

## 7. PRAKTISKA SKILLNADER

Blir det någon skillnad i praktiken? Ja, man kan väl säga att den naturalistiska inställningen medger avsevärda vetenskapliga framsteg. Även om den kunskapsteoretiska naturalismen inte har formulerats så tydligt och systematiskt av filosofer före Quine, så tycks vetenskapernas historia visa att forskare i stort sett har betett sig ungefär så som naturalismen rekommenderar. Man har utgått från att det finns en yttvärld och från vad man för tillfället har trott om den när man har formulerat sina hypoteser för att lösa nya teoretiska och praktiska problem som hela tiden uppstår. Man har inte suspenderat sina omdömen i väntan på en första filosofi.

Pyrrhonikerna tycks däremot inte kunna vara till någon större hjälp i vetenskapliga sammanhang och de tycks inte heller själva göra några framsteg, utom rent negativt, i och med att de eventuellt hittar nya motargument mot andras resonemang och åsikter. Sextos skriver:

---

så lättillgängligt? Visserligen kan nog formuleringar av typen ”Det tycks mig just nu att *S*” ibland vara ett sätt att uttrycka en fallibilistisk men extern tro att *S*, men så ska ju inte skeptikerna tolkas.

<sup>31</sup>Men man kan förstås invända att det strider mot kompositionalitetsprincipen, som säger att meningen hos ett sammansatt uttryck bestäms av meningen hos dess delar. Meningen hos t.ex. ”Det tycks mig just nu som om Hitler begick självmord” bestäms alltså – åtminstone delvis – av meningen hos satsen ”Hitler begick självmord”. Det måste väl innebära att man inte kan förstå den första satsen om man inte förstår den andra. Det talar mot den envise skeptikerns position. Men han kan då invända att (det tycks honom som) kompositionalitetsprincipen inte gäller, åtminstone inte för hans språk. Men i så fall blir det omöjligt för oss andra att förstå hans språk. – En annan möjlighet är att pyrrhonismen ska tolkas på ett mycket beskedligare sätt, så att den bara ifrågasätter filosofi och vetenskap, men däremot inte alls våra vardagliga uppfattningar. Så vill Fogelin tolka Sextos i sin ”uppdaterade” pyrrhonism – som enligt honom har likheter med den senare Wittgenstein. Fogelin påpekar att experterna är oense i denna tolkningsfråga (jfr Fogelin 1994, s. 5–9).

Vi ägna oss inte åt naturforskning för att med fast övertygelse kunna uttala oss om något av det, som blir föremål för lärosatser inom naturvetenskapen; däremot befatta vi oss med den för att få ett likvärdigt resonemang att ställa upp mot varje annat resonemang och för att uppnå ostörd sinnesfrid. På detta sätt behandla vi även logiken och etiken inom den s.k. filosofien. (*PU* 1.18)

Så gör ju inte alls vanliga forskare. Inte heller de vill kanske alltid uttala sig ”med fast övertygelse”, och även de ägnar sig ibland åt kritik. Men syftet är då inte att undvika ställningstaganden och uppnå sinnesfrid. Det är tvärtom ofta att öka vår förståelse av omvärlden och lösa praktiska problem.

I valet mellan en skeptisk livsstil à la Sextos och en naturalistisk och fallibilistisk livsstil à la Quine – tycker jag för min del att Quines recept är att föredra. Men jag tror inte att jag har något argument för detta som skulle övertyga en skeptiker. Inte ens om jag kunde visa att naturalismen leder till större sinnesfrid än skepticismen. För skeptikern skulle antagligen vägra att tro på detta. Och kanske skulle han till och med kunna presentera något argument för att jag har fel, som tycks honom lika starkt som mitt argument för motsatsen.

Men när det kommer till kritan är kanske ändå skillnaden mellan naturalism och pyrrhonism inte så stor. (Åtminstone om vi kan få förut-sätta att pyrrhoniker någorlunda begriper vad vanligt folk säger.) Mates säger faktiskt också att ”vad gäller hans beteende i vardagslivet är det svårt att se någon skillnad mellan skeptikern och folk i allmänhet”.<sup>32</sup> Vidare säger han att ”det finns skäl att tro att pyrrhonismen, liksom Berkeleys fenomenalism, ska uppfattas som ytterligare en av dessa filosofiska positioner, som vid första anblicken verkar absurda, men som när allt har förklarats visar sig inte påstå något annat än vad vi alltid har godtagit”.<sup>33</sup>

Alldeles rätt har nog inte Mates. Några skillnader finns troligen, t.ex. att naturalisten tror att ingenting är säkert medan skeptikern endast passivt och internt tror detta. Eller att Quine tror att det inte finns någon transcendental verklighet som våra föreställningar måste matcha för att vara sanna, medan Sextos varken tror eller inte tror detta. Men när Quine och andra naturalister ”tror” något, så tror de antagligen inte i en så stark mening som den i vilken skeptikern inte ”tror”. Och hur som helst tror ju skeptikern inget som är oförenligt med det naturalisten tror.

<sup>32</sup> Mates 1996, s. 70, min översättning.

<sup>33</sup> Mates 1996, s. 74, min översättning. Men att pyrrhonismen inte ”påstår något annat” är i och för sig inte så underligt, eftersom den ju inte påstår något alls.

## LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2011. *Tankegångar: Sexton kapitel om kunskap, moral och metafysik*. Stockholm: Thales.
- Descartes, René. 1996. "Betraktelser över den första filosofin" (1641), urval i *Filosofin genom tiderna: 1600-talet 1700-talet*, utg. av K. Marc-Wogau. Stockholm: Thales.
- Fogelin, Robert J. . 1994. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Mates, Benson. 1992. "Pyrrhonism and Modern Skepticism: Similarities and Differences". I *Philosophie, Psychoanalyse, Emigration. Festschrift für Kurt Rudolf Fischer zum 70. Geburtstag*, utg. Peter Muhr, Paul Feyerabend och Cornelia Wegeler. Wien: WUV Universitätverlag.
- Mates, Benson. 1996. *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Oxford: Oxford University Press.
- Naess, Arne. 1961. *Empirisk semantik*. Stockholm: Svenska Bokförlaget.
- Quine, W. V. 1981. *Theories and Things*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sextos Empeirikos. 1953. *Pyrrhonska utkast*. Svensk översättning av Jonas Palm. I *Antika skeptiker*, utg. C. E. Sjöstedt. Stockholm: Natur och Kultur.
- Stough, Charlotte. 1992. "Sextus Empiricus" och "isostheneia". I *A Companion to Epistemology*, utg. J. Dancy och E. Sosa. Oxford: Blackwell.

## Williamsons invändning mot Tennants lösning på Fitchs paradox

Är det möjligt att veta vadhelst som är sant? Det säger anti-realisten att det är. I sektion 1 kommer vi dock se att Fitchs paradox – som visar att ett sådant antagande leder till att varje sanning faktiskt omfattas av kunskap – vållar problem. Vi kommer att undersöka ett anti-realistiskt lösningsförslag till paradoxen i sektion 2, där Neil Tennant modifierar den ursprungliga tesen för att nå målet. Hans belackare, Timothy Williamson, menar dock att förslaget faller för det av honom skapade *reductio* som återges i sektion 3. I sektion 4 kommer vi att låta Tennant svara på kritiken. Huruvida detta försvar är giltigt eller inte, undersöker jag i sektion 5. Därefter ges en kort sammanfattning och förslag på ytterligare läsning.

### 1. FITCHS PARADOX

Paradoxen bygger på Frederic Fitchs ”A Logical Analysis of Some Value Concepts” (1963). I det följande betecknar  $p$  och  $q$  godtyckliga meningsfulla propositioner, till exempel: ”det var 27,2 grader varmt på mitt arbetsrum i förrgår”, ”råkan är den vanligaste fågelarten i Lund”, ”Köpenhamn är Sveriges huvudstad”, ”det finns vatten på månen” eller ”det finns utomjordiskt liv i universum”. Varje mening är antingen sann eller falsk. Sanningsvärdet är kanske ännu inte känt, med det skulle kunna vara det, eftersom villkoren för en verifikation eller falsifikation är tydliga. Då säger det anti-realistiska antagandet att:

(1) Om  $p$  är sann, så kan det finnas kunskap om  $p$ .

(”Kunskap” är här en kortform av ”vid någon tidpunkt, finns det en person som vet”.) Antagandet verkar inte alltför orimligt. Men nu kommer vi att härleda att, om (1) gäller, så gäller också:

(2) Om  $p$  är sann, så finns det kunskap om  $p$ .

Detta är naturligtvis oacceptabelt: hur kan det vara sant att någon person vid någon tidpunkt vet till exempel huruvida det var 27,2 grader

varmt på mitt arbetsrum i förrgår, när inte ens jag var här? Däremot är det möjligt, jag hade ju mycket väl kunnat vara här med en termometer.

Hur kommer vi då fram till denna paradoxala slutsats? Jo, betrakta först följande två satser om kunskap:

- (3) Om det finns kunskap om  $p$ , så är  $p$  sann.
- (4) Om det finns kunskap om konjunktionen ( $p \ \& \ q$ ), så finns det både (kunskap om  $p \ \& \ kunskap \ om \ q$ ).

Att en person har kunskap om  $p$  betyder för det första att personen är övertygad att  $p$ , för det andra att personen har rättfärdigat sin tro att  $p$  och för det tredje att  $p$  är sann; ur denna definition följer (3) direkt. Och ingen ifrågasätter väl (4). Dessa regler ska vi använda för att härleda (2). Detta ska vi göra genom att anta en ekvivalent version av motsatsen till (2), och därur med hjälp av vår tes (1) härleda en motsägelse.

- (i) Vi antar att *det finns ett påstående  $p$  som är sant*. Det kan vara vilket som helst, men till exempel: det finns liv på en särskild exoplanet i Vintergatan. Vi antar dessutom att *det inte finns kunskap om detta  $p$* . Vi är överens om att detta antagande inte bara är rimligt utan högst troligt; vi borde inte kunna härleda någon motsägelse ur det.
- (ii) Men om någonting är sant, så kan det finnas kunskap om det, enligt regel (1). Och i vårt fall är det konjunktionen ( $p \ \& \ det \ finns \ inte \ någon \ kunskap \ om \ p$ ) som enligt vårt antagande är sann och som det kan finnas kunskap om. Det blir alltså *möjligt att det finns kunskap om konjunktionen ( $p \ \& \ det \ finns \ inte \ någon \ kunskap \ om \ p$ )*.
- (iii) Och (4) säger att vi kan distribuera kunskap över en konjunktion. Därför blir det *möjligt att (det finns kunskap om  $p \ \& \ det \ finns \ kunskap \ om \ att \ det \ inte \ finns \ kunskap \ om \ p$ )*.
- (iv) Regel (3) ger att vi ur en given kunskap kan härleda en sanning. Detta använder vi på den andra konjunkten i ovanstående led. Vi får att det är *möjligt att (det finns kunskap om  $p \ \& \ det \ finns \ ingen \ kunskap \ om \ p$ )*.

Sista ledet (iv) säger oss att en logisk motsägelse är möjlig. En diskussion i sektion 3 kommer att visa att detta innebär en faktisk motsägelse, men låt oss helt enkelt acceptera det för nu. Att vi kan härleda en motsägelse innebär att vårt antagande i (i) är felaktigt, närmare bestämt gäller:

- (5) Det finns inget  $p$  sådant att konjunktionen ( $p \ \& \ det \ finns \ ingen \ kunskap \ om \ p$ ) är sann.

I klassisk logik är (2) och (5) ekvivalenta, och eftersom vi har härlett (5) från (1), följer även (2) från (1).

Detta är Fitchs paradox: om vi antar att sanningen hos  $p$  implicerar en möjlighet till kunskap om  $p$ , måste vi erkänna att någon, någon gång, kommer att veta  $p$ . Till exempel: om det är sant att det uppstod liv på en särskild exoplanet i Vintergatans centrum för hundra miljoner år sedan, men att allt dog ut som följd av ett meteoritnedslag tio miljoner år senare, så är det obönhörligen så, att någon, någon gång, kommer att få reda på det. Vi upprepar: det är inte bara möjligt att någon kommer att veta – det är faktiskt så, att *för varje sant  $p$  kommer någon, någon gång, att ha kunskap om  $p$ .*

Nej, så antropocentriska är vi inte att vi tror på något sådant. I alla fall ska jag utgå ifrån det här.

## 2. TENNANTS LÖSNING

Den anti-realist som ger sig i kast med att lösa Fitchs paradox, måste först precisera sin egen ståndpunkt; i argumentationen preciseras tre möjligheter, här i Tennants (2001) version:

- \* Stark anti-realism kallas den hållning som godkänner allting som har framkommit genom paradoxen, till och med (2). Här ska vi som sagt betrakta ståndpunkten som orimlig och icke önskvärd.
- \* Svag anti-realism, som godkänner (1), men varken (5) eller (2).
- \* Ganska stark anti-realism, som godkänner (1) och (5) men inte (2).

Innan Neil Tennant framförde sitt eget lösningsförslag, vederlade han Timothy Williamsons dito med ett argument vars giltighet vi inte ska ifrågasätta här, men vars slutsats är att ganska stark anti-realism sammanfaller med stark anti-realism. Självklart kan tyckas, eftersom ståndpunkterna är ekvivalenta i klassisk logik. Men Williamson, liksom Tennant och många andra anti-realister, använder sig av en intuitionistisk logik, som bygger på den konstruktivistiska tanken att sanningsvärdet hos ett logiskt (eller matematiskt) påstående ligger i dess bevis eller motbevis. Detta leder till att vissa tautologier i klassisk logik underkänns, såsom lagen om det uteslutna tredje (som kommer att diskuteras i detalj senare) eller ekvivalensen mellan (2) och (5). Givet (5), kan den intuitionistiska logiken enligt Williamson (1982) endast härleda:

(6) Om  $p$  är sann, så är det inte så att det inte finns kunskap om  $p$ .

Tennant (2002) menar dock att (6) även i intuitionistisk logik sam-



manfaller med (2). Vi ska som sagt inte gå in på hans argument, men observera att han, för att undvika stark anti-realism, måste försvara en svag anti-realism mot en ganska stark anti-realism, eftersom han annars skulle snubbla på sitt eget resonemang.

Hur menar då Neil Tennant att man kan acceptera (1) utan att också medge (2) och (5)? Hans lösning, som ges huvudsakligen i kapitel 8 i *The Taming of the True* (2002), är att modifiera (1) till:

(7) Om  $p$  är sann och cartesiansk, så kan det finnas kunskap om  $p$ .

Att  $p$  är cartesiansk betyder att kunskap om  $p$  inte leder till en motsägel-se. Om kunskap om  $p$  leder till en motsägel-se, kallas  $p$  anti-cartesiansk.

Tennant ägnar stort utrymme åt att argumentera för att hans förslag inte är *ad hoc*, något vi inte ska fördjupa oss i här. För att förstå (7) bättre, betraktar vi ändå hans exempel:  $p$  är anti-cartesiansk om:

\*  $p$  i sig själv är falsk, eftersom kunskap om  $p$  implicerar att  $p$  är sann, vilket är en motsägel-se.

\*  $p$  är av typen ”det finns inga tänkare”, vilka i sig kan vara sanna men upplöses så fort någon får reda på dem.

En tredje typ av påståenden som faller för (7) är de som används i Fitchs paradox, nämligen antagandet i (i). I (7) säger alltså Tennant att just dessa påståenden – sådana att kunskapen om påståendet leder till en mot-sägel-se – exkluderas; annars är hans modifikation lik den ursprungliga anti-realistiska tesen (1).

Detta gör att det för Fitchs paradox nödvändiga steget från (i) till (iv) blir ogiltigt, eftersom antagandet i (i) är anti-cartesianskt, något vi fick förevisat i härledningen från (ii) till (iv).

Sålunda är Fitchs paradox löst. Men det finns belackare.

### 3. WILLIAMSONS REDUCTIO

Williamson presenterar i ”Tennant on knowable truth” (2000) på Fitchskt vis en paradox till Tennants lösningsförslag, vilken bygger på motsvarigheter av påståendena:

(8) Det ligger en kudde på sängen.

(9) Det finns kunskap om att det ligger en kudde på sängen.

(10) Antalet papperslappar som just nu befinner sig mitt skrivbord är jämnt.

Påståendena (8) och (9) är, förutom den inbördes relationen, godtyckligt valda. Detta gör att vi senare kan generalisera till en allmännare formel.

(10) är däremot mer speciell i sin utformning; det är, som Williamson säger, ett aritmetiskt påstående, i samma stil som en matematisk eller logisk sats. Skälet till att det är aritmetiskt och inte kontingent, är att antalet papperslappar utmärker ett särskilt naturligt tal; om till exempel antalet papperslappar är fyra, så är det just det naturliga talet 4 som gäller, och att säga att 4 (eller vilket naturligt tal det nu kan vara) är ett jämnt tal är uppenbarligen ett aritmetiskt påstående. Och dessa påståenden har särskilda egenskaper. För det första är falska matematiska eller logiska satser omöjliga. Till exempel är det omöjligt att  $2 + 2 = 5$  och att slutledningen ”Sokrates är en människa, alla människor är dödliga, men Sokrates är inte dödlig” skulle kunna vara sanna; helt enkelt eftersom det inte finns någon rimlig situation där de gäller. Detta är skälet till att vi ur den möjliga logiska motsägelsen i sektion 1 kan härleda en faktisk motsägelse. För det andra är satser som vi kan identifiera som logiska eller matematiska, och som vi ser är möjliga, också faktiskt sanna. Om vi till exempel ser att satsen  $2 + 2 = 4$  är möjlig, så är den också sann. Eller, om (10) visar sig vara möjlig, så är den också sann. Detta kommer Williamson att utnyttja i sitt *reductio*.

Vidare låter vi fallet då det inte ligger några papperslappar på bordet ingå i den mängd situationer vars element satisfierar (10), det vill säga vi låter talet 0 ingå i de jämna talen.

Nu börjar vi. För att kunna härleda någonting överhuvudtaget erinrar vi oss förutsättningarna: Tennant har sagt att om ett påstående  $p$  är sant och cartesianskt så är det möjligt att veta  $p$ . Vi kommer att visa att detta  $p$  är cartesianskt i **A**, i **B** visar vi att  $p$  är sant. Ur möjligheten att veta  $p$ , som vi därmed garanterat, kommer vi i **C** härleda att (10) är sann. I **C** fullbordar vi *reductio* genom att med samma premisser visa att (10) är falsk. Negationen av premisserna kommer att sammanfalla med (5), ganska stark antirealism, som därmed påtvingas Tennants teori och gör att den, helt enligt honom själv, sönderfaller till en stark anti-realism. Det  $p$  vi ska använda är konjunktionen:

- (11) Det ligger en kudde på sängen (8) & om det finns kunskap om kudden (9) så är antalet papperslappar jämnt (10).

Vi är fullt på det klara med att den första konjunkten skulle kunna vara sann. Den andra: att (9) implicerar (10), verkar å andra sidan mindre självklar. Men vi beaktar återigen den ekvivalenta versionen av implikation: det är inte så att (9) är sann samtidigt som (10) är falsk. Om (9) är falsk, kommer alltså implikationen att vara sann, oavsett sanningsvärdet för (10). Likaså gäller att, om (10) är sann är implikationen giltig, oavsett sanningsvärdet för (9). Vi är nu överens om att det i alla fall är meningsfullt att tala om ett påstående som (11).

A. Nu ska vi alltså visa att (11) är sann och cartesiensk. Först visar vi att den är cartesiensk. Anta då att följande är sant:

(12) Det ligger en kudde på sängen (8) & antalet papperslappar är jämnt (10)

Nu hävdar jag, utan vidare argumentation, att (12) är cartesiensk – det vill säga att kunskap om (12) leder inte till en motsägelse. Vidare hävdar jag att kunskap om (12) implicerar kunskap om (11). Detta eftersom den andra konjunkten i (12), enligt diskussionen om implikation ovan, implicerar att den andra konjunkten i (11) är sann.

Då kan inte (11) vara anti-cartesiensk, för vore den det, skulle vi ur kunskap om (12) kunna härleda kunskap om (11) och därur en motsägelse. Detta skulle dock visa att kunskap om (12) leder till en motsägelse, något som går stick i stäv med faktumet att (12) är cartesiensk. (11) är således cartesiensk.

Sålunda är det, enligt Tennants modifierade anti-realism, möjligt att det finns kunskap om (11), om (11) är sann vill säga.

B. För att (11) ska vara sann, krävs premisser som garanterar att påståendet håller: förslagsvis premissen att de ingående konjunkterna alla är sanna. Men som vi har sett kan vi också använda oss av en premiss av typen (12), som på ett litet mer krystat vis implicerar (11). Vi ska använda en dylik premiss:

(13) Kudden ligger på sängen (8) & ingen vet om att kudden ligger på sängen (9).

Detta påstående implicerar sanning hos (11) eftersom vad som helst (till exempel den andra konjunkten i (11)) följer ur ett falskt påstående (i vårt fall (9), vars falskhet slås fast i (13)).

En parentes: observera att (13) – om vi medger att vi kan byta ut påståendet (8) mot vad som helst, vilket verkar plausibelt – är motsatsen till (5). Vi förstår att Williamson småningom ämnar härleda en motsägelse ur (13), och på så vis bevisa att Tennants ståndpunkt omfattar (5).

Givet premissen (13) är alltså, enligt Tennants definition, kunskap om (11) möjlig.

C. Nästa steg i Williamsons argumentation är att härleda att (10) är sann ur möjligheten att det finns kunskap om (11). Det görs på följande vis, med hjälp av välbekanta epistemisk-logiska regler, (3) och (4).

(I) Vi vet att (11) är sann och cartesiensk. Därför är det *möjligt att det finns kunskap om (11)*, det vill säga *det är möjligt att det finns kunskap*

*om konjunktionen (det finns en kudde på sängen & kunskap om att kudden är på sängen leder till att antalet papperslappar på mitt skrivbord är jämnt).*

- (II) Nu använder vi distributionsegenskapen hos kunskap: regel (4). Den gör att det blir *möjligt att (det finns kunskap om att det finns en kudde på sängen & det finns kunskap om att, om det finns kunskap om att det finns en kudde på sängen så är antalet papperslappar på mitt skrivbord jämnt).*
- (III) Nästa regel vi använder är den som säger att kunskap implicerar sanning – (3) – vi kommer att använda den på den andra termen. Vi får att det är *möjligt att (det finns kunskap om att det finns en kudde på sängen & kunskap om att det finns en kudde på sängen implicerar att antalet papperslappar på mitt skrivbord är jämnt).*
- (IV) De två konjunkterna har nu uppnått en stringent inbördes relation, som gör att vi inom möjlighetens gräns kan härleda (10). Med andra ord: modus ponens ger att *det är möjligt att antalet papperslappar på mitt skrivbord är jämnt.*
- (V) Enligt tidigare diskussion är ett aritmetiskt påstående som är möjligt också faktiskt sant. Detta gör att *antalet papperslappar på mitt skrivbord faktiskt är jämnt.*

Williamson påminner oss om att vi, för att nå vår slutsats, endast har använt oss av premissen (13).

**D.** Nu gör Williamson om hela proceduren, med den skillnaden att en extra papperslapp ligger på mitt skrivbord. Följande gäller alltså:

(14) (8) & det är inte så att (10).

Detta leder – resonemanget är analogt med fallet då antalet papperslappar var jämnt – till att nedanstående påstående är cartesianskt:

(15) (8) & om (9) så gäller inte (10).

Sanningen hos (15) garanteras liksom i fallet då antalet papperslappar var jämnt av (13). Därför, om (13) är sann är det möjligt att det finns kunskap om (15), något som implicerar att (10) är falsk (analogt med ovanstående bevis (I) – (V) för att (10) är sann).

Sammanfattningsvis har Williamson visat de båda slutledningarna:

(16) Om (13), så är antalet papperslappar jämnt (10).

(17) Om (13), så är antalet papperslappar udda (icke-10).

Detta är naturligtvis en motsägelse. (13) håller alltså inte i Tennants modifierade anti-realism. Uttryckt i ord: det är inte så att, det ligger en

kudde på sängen men ingen vet om det. Eller allmänna, det finns inget  $p$  sådant att:  $p$  är sann men det finns ingen kunskap om  $p$ , vilket är det samma som (5).

Tennant måste alltså acceptera både (7) (en modifierad version av (1)) och (5), vilket är vad vi kallade en ganska stark anti-realism, men som vi har påpekat snubblar han då på sin egen tidigare argumentation, och måste medge även (2), vilket var precis vad han ville undvika.

#### 4. TENNANTS FÖRSVAR

Som det ser ut i framställningen ovan har Williamson använt sig av bara en premis: (13). Tennant vill i "Is every truth knowable? Reply to Williamson" (2001) göra oss uppmärksamma på att det finns fler, något den alerte läsaren förstås redan har noterat. För att kunna bruka Tennants modifierade anti-realism måste den aktuella propositionen vara cartesianisk; detta betyder att det inte räcker med (13), som bara implicerar sanningen hos påståendet – det måste även ingå premisser som garanterar att propositionen är cartesianisk.

Två propositioner måste vara cartesianiska för att Williamsons reduktion ska gälla: (12) och (14). För att (12) ska vara cartesianisk, måste det ligga ett jämnt antal papperslappar på mitt skrivbord, och för att (14) ska vara cartesianisk, måste antalet vara udda. Tennant säger alltså att, eftersom antalet papperslappar som ligger på mitt skrivbord antingen är jämnt eller udda, kommer någon av de för reduktionen nödvändiga premisserna att falla, och därmed hela argumentationen.

#### 5. EN INTUITIONISTISK SVÅRIGHET MED TENNANTS FÖRSVAR

Men det finns anledning att vara misstänksam mot detta försvar, som inför ett klassiskt skolat öga kan te sig närmast triviale. Det är nämligen så att den intuitionistiska logiken – som om den ska användas naturligtvis ska användas konsekvent – inte tillåter alla klassiska operationer. Och nu ska vi visa att Tennants försvar rör sig farligt nära en sådan ogiltig operation.

Vi illustrerar hur lagen om det uteslutna tredje är ogiltig i intuitionistisk logik med ett exempel taget från Troelstras och Dalens *Constructivism in Mathematics: an Introduction* (1988).

Vi bevisar att det finns två irrationella tal  $a$  och  $b$  sådana att  $a^b$  är rationell.  $\sqrt{2}^{\sqrt{2}}$  är antingen rationell eller irrationell. Om  $\sqrt{2}^{\sqrt{2}}$  är rationell, sätter vi  $a=b=\sqrt{2}$  och  $a^b=\sqrt{2}^{\sqrt{2}}$  blir rationell. Om  $\sqrt{2}^{\sqrt{2}}$  är irrationell, sätter vi  $a=\sqrt{2}^{\sqrt{2}}$  och  $b=\sqrt{2}$ , och  $a^b=2$  blir rationell. Alltså finns det två irrationella tal  $a$  och  $b$ , sådana att  $a^b$  är rationell.

Beviset är intuitionistiskt ogiltigt eftersom vi använder lagen om det uteslutna tredje, nämligen antagandet " $\sqrt{2}^{\sqrt{2}}$  är antingen rationell eller irrationell". Vad som händer sedan, är att vi drar samma slutsats från de två enda möjligheterna. En intuitionist skulle kräva ett bevis för " $\sqrt{2}^{\sqrt{2}}$  är antingen rationell eller irrationell".

Låt oss nu undersöka Tennants försvar med ovanstående intuitionistiska felsteg i åtanke. Tennants idé är att alla tal är jämna eller udda, och att, om antalet papperslappar är jämnt, motsägs (14), och om det är udda, motsägs (12). Alltså motsägs alltid något av de nödvändiga villkoren, och Williamsons *reductio*-argument faller, enligt Tennant. Kruxet i Tennants försvar är alltså precis den i intuitionistisk logik otillåtna lagen om det uteslutna tredje.

Hade Tennants försvar varit så torftigt som jag här har framställt det, hade det varit intuitionistiskt ogiltigt. Det fullständiga försvaret är alltså inte så trivalt som det först kan verka; följande tillägg är nödvändigt.

Tennant påpekar i "Williamson's Woes" (2010) att det är en aritmetisk sats att varje naturligt tal är *antingen bevisbart jämnt eller bevisbart udda*. Därför, om antalet papperslappar på mitt skrivbord refererar till ett naturligt tal, är det antingen bevisbart jämnt eller bevisbart udda – även om vi inte vet vilket tal det refererar till. Om antalet papperslappar är *bevisbart* jämnt, så *bevisar* vi att det är jämnt, och motsäger premiss (14), och om det är *bevisbart* udda, så *bevisar* vi att det är udda, och motsäger premiss (12). Därför håller inte Williamsons argumentation.

För varje aktuellt fall, applicerar vi alltså en bevismetod som visar oss vad det är för slags tal vi har att göra med, och som tillfredsställer den konstruktivistiska grundtanken att sanningsvärdet hos varje aritmetisk sats ligger i dess bevis eller motbevis. Skillnaden mot exemplet med de två irrationella talen  $a$  och  $b$ , är att vi där inte följde en odelad beviskedja, utan tog ett "skutt" i härledningen när vi helt enkelt antog att det uteslutna tredje var applicerbart på fallet. Och dylika "skutt" är inte giltiga enligt intuitionisten, eftersom det logiska eller matematiska sanningsvärdet inte är universellt i den vanliga bemärkelsen (den matematiskt oproblematiske bilden är att sanningsvärdena existerar, i en platonisk himmel om man så vill) utan ligger enbart i de bevis vi kan presentera.

## 6. SLUTSATS

Mot invändningen att hans försvar mot Williamsons angrepp är ogiltigt i intuitionistisk logik står alltså Tennant inte svarslös.

Något Williamson själv har hävdad, är att eftersom "det kanske ligger en 10-20 papperslappar där ungefär, eller någonting ditåt" är det

kontingent huruvida antalet papperslappar på skrivbordet är jämnt eller udda – därför är det fel av Tennant att så kategoriskt säga att antalet är *antingen bevisbart jämnt eller bevisbart udda*. Men i så fall – om ett uttalande om antalet papperslappar inte är ett aritmetiskt påstående – faller Williamson i stället på det nödvändiga steget från ”det är möjligt att antalet är jämnt” till ”antalet är jämnt”, ett steg som bara berättigas av ett påståendes matematiska karaktär.

Nej, Tennants lösning på Fitchs paradox verkar stå stadigt trots Williamsons *reductio*.

En annan fråga är om lösningsförslaget är *ad hoc*. Som det står nu – ”om p är sann så kan det finnas kunskap om p, om själva kunskapen om p inte leder till en motsägelse” – ser det onekligen ut som en ogrundad nödlösning; en invändning av det slaget görs av Hand och Kvanvig (1999). I det här fallet försvaras Tennant bäst av bundsförvanten Igor Douven (2005).

Ett tredje problem presenteras av Johan van Benthem (2004): han påpekar att vi inte borde fråga oss vad vi kan *ha kunskap om* utan vad vi kan *komma att lära oss*, och visar att det faktiskt finns påståenden som enligt Tennants definition är vetbara men som i varje möjlig lärandeprocess blir exkluderade.

Klurar sig Tennants förslag undan även denna fälla, bidrar det till att den anti-realistiska hållningen – att sanningar i allmänhet kan bli föremål för kunskap – blir ett trångmål fattigare.

#### LITTERATUR

- Douven, I. 2005. ”A principled solution to Fitch’s paradox”. *Erkenntnis* 62 (1), 47–69.
- Fitch, F. B. 1963. ”A logical analysis of some value concepts”. *The Journal of Symbolic Logic* 28 (2), 135–142.
- Hand, M. och J. L. Kvanvig. 1999. ”Tennant on knowability”. *Australasian Journal of Philosophy* 77 (4), 422–28.
- Tennant, N. 2001. ”Is every truth knowable? Reply to Williamson”. *Ratio*, 14 (3), 263–280.
- Tennant, N. 2002. *The Taming of the True*. Oxford: Oxford University Press.
- Tennant, N. 2010. ”Williamson’s woes”. *Synthese* 173 (1), 9–23.
- Troelstra, A. S. och D. van Dalen. 1988. *Constructivism in Mathematics: An Introduction*. Amsterdam: North-Holland.
- Van Benthem, J. 2004. ”What one may come to know”. *Analysis* 64 (282), 95–105.
- Williamson, T. 1982. ”Intuitionism disproved?” *Analysis* 42 (4), 203–207.
- Williamson, T. 2000. ”Tennant on knowable truth”. *Ratio* 13 (2), 99–114.

I denna artikel behandlar jag den filosofiska analysens, eller begreppsanalysens, metod. Hur bör filosofisk analys gå till? Finns det några vanliga misstag som filosofer brukar göra när de analyserar begrepp, och vilka är de i så fall? Mot bakgrund av en översiktlig teori om hur den filosofiska analysen bör gå till diskuterar jag några sådana misstag eller felslut. Min teori ligger nära Carnaps (1950) teori om explikationer, som jag diskuterar i den avslutande delen.<sup>1</sup>

## 1. INLEDNING

Ett av den analytiska filosofins mest utpräglade kännetecken är dess fokusering på analysen av centrala begrepp som *sanning*, *kunskap*, *frihet*, m.fl.<sup>2</sup> Analysen är (givet att man ger den en någorlunda vid definition) en av de allra vanligaste filosofiska verksamheterna. Man stärks i denna uppfattning om man ögnar igenom *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Zalta 2011): många av artiklarna behandlar dylika centrala begrepp och i synnerhet deras definitioner. Det är t.o.m. så att en vanlig uppfattning är att filosofins uppgift just består i klargörandet och definierandet av dessa centrala begrepp. (Det finns emellertid många som vänder sig mot den uppfattningen, naturligtvis.)

Vad är då filosofisk analys, och vad ska den handla om? Ska den handla om att ta reda på hur vårt språks begrepp fungerar, eller ska den snarare handla om att identifiera entiteter som finns ute i världen, oberoende av

<sup>1</sup>Detta är en kraftigt utvidgad och reviderad version av ett föredrag jag höll på Filosofidagarna i Göteborg, 11 juni 2011.

<sup>2</sup>Jag vill inte med denna formulering ta ställning i frågan om huruvida den filosofiska analysen ska handla om att klargöra våra språkliga begrepp (t.ex. begreppet *kunskap*) eller om den snarare ska handla om att identifiera s.k. ”naturliga sorter” (som den naturliga sorten kunskap) ute i världen. Se mer om detta nedan. Men, eftersom det är praktiskt och eftersom det ofta görs, kommer jag emellanåt att kalla de analysanda som är föremål för filosofiska analyser för ”begrepp”.



oss? En annan viktig metodologisk fråga är den om vilken *evidens* man får, eller måste, ta hjälp av när man analyserar begrepp. Måste man t.ex. ta hjälp av empirisk evidens eller räcker det med att hänvisa till sina egna s.k. "intuitioner"?

Genom historien har det getts en rad olika svar på dessa frågor. Platon menade att termer som "sanning", "skönhet" och "godhet" betecknade idéer eller former – entiteter som ägde en konkret verklighet. Den filosofiska analysen handlade således, enligt Platon, om att ta reda på dessa idéers natur. Under det senaste seklet har många filosofer i stället tänkt sig att den filosofiska analysen ska frilägga de nödvändiga och tillräckliga villkoren för våra språkliga begrepps användning. Man har dock inte varit överens om vilken sorts språkliga begrepp det är man ska definiera – vissa har menat att vi ska fånga vardagsspråkets begrepp, medan andra menat att vi snarast ska fånga vetenskapens och filosofins mer teoretiskt orienterade begrepp. Åter andra anser att analysen i stället handlar om att identifiera de "essenser" eller "naturliga sorter" ute i världen som de filosofiska termerna pekar ut. Vad gäller frågan om vilken evidens man får använda sig av i analysen är "*the received view*" att man får hänvisa till sina intuitioner – en uppfattning som blivit särskilt känd sedan den behandlades av Kripke i *Naming and Necessity* (1980).

Ingen av dessa metafilosofiska teorier om begreppsanalysens natur har vunnit allmänt erkännande. Platons teorier är förstås passé, men även tanken att vi kan ge definitioner av våra språkliga begrepp i termer av nödvändiga och tillräckliga villkor har utsatts för hård kritik, med stöd i psykologisk forskning (se Ramsey, 1992).<sup>3</sup> Likaså har uppfattningen att begreppsanalysen kan stödja sig på intuitioner ifrågasatts: empiriskt inriktade filosofer har argumenterat för att vi har olika intuitioner om centrala begrepp som *kunskap* och att vi således inte kommer kunna nå enighet om hur de ska analyseras med hjälp av denna metod (se t.ex. Weinberg et al. 2001). Om dessa kritiker har rätt, är den klassiska begreppsanalysen alltså inte förenlig med modern kognitionspsykologi.

På senare år har diverse metodologiska aspekter på begreppsanalysen diskuterats ganska friskt, men ingen konsensus har som sagt nåtts om vilken metod vi bör använda.<sup>4</sup> Samtidigt ska man lägga märke till att de flesta filosofer som ägnar sig åt begreppsanalys *inte* diskuterar metodologiska frågor. I stället analyserar man olika begrepp med hjälp av mer eller mindre disparata metoder som är underförstådda snarare än explicita. Detta är ett problem eftersom underförstådda metoder är svårare att kritiskt granska än metoder som det ges explicita argument för.

<sup>3</sup>Denna kritik bemöts bl. a. av Sandin (2006), som försvarar den klassiska begreppsanalysen.

<sup>4</sup>Se bl. a. DePaul och Ramsey (1998).

En annan sak som är viktig att poängtera är att metadiskussionen, om hur begreppsanalyserna bör gå till, oftast förs med mer eller mindre exakt samma verktyg som begreppsanalyserna själva, med tung betoning på fina semi-skolastiska distinktioner. Mycket sällan försöker man förklara vilken roll den filosofiska analysen spelar i vetenskapen eller i mänsklig kognition mer generellt. Inte heller försöker man sätta den i ett större sammanhang på något annat sätt. Det är just det man borde göra: man borde ge en beskrivning av vad filosofisk analys är och bör vara i naturalistiska termer. Denna beskrivning kunde t.ex. använda sig av insikter hämtade från psykologin och vetenskapssociologin. Generellt sett borde metadiskussionen behandla bredare frågor såsom ”Vad är det som gör filosofiska analyser intressanta och viktiga överhuvudtaget?”, ”Vilken roll spelar de något oklara ’helheter’ som vi inte riktigt förstår och som det kan vara värt att analysera i vårt tänkande?”, etc. Frågor av denna typ kan inte få helt precisa svar, vilket nog är en av flera anledningar till att de skys av analytiska filosofer, som sätter högt värde på precision och exakthet. Icke desto mindre är det den typen av frågor vi måste ställa om metadiskussionen verkligen ska tillföra något.<sup>5</sup>

Ingående svar på dessa bredare frågor kan inte ges här. I stället ska jag nöja mig med att presentera en översiktlig teori om hur filosofisk analys bör gå till, som sedan kommer användas till att kritisera ett antal filosofiska analyser samt allmänna förhållningssätt till filosofiska analyser.

## 2. EN TEORI OM DEN FILOSOFISKA ANALYSEN

Vårt tänkande utmärks av att vi ofta använder oss av idéer och tankefigurer som i en intuitiv mening är ”komplexa”. Särskilt gäller det mer avancerat tänkande, som bl.a. förekommer inom vetenskapen och filosofin. Vi förstår inte dessa tankekomplex helt och fullt från början, men vi kan göra dem klara genom att *analysera* dem. Genom analys av ett begrepp eller en tankefigur får man explicit kunskap om något man tidigare endast hade implicit kunskap om. För, i viss mening ”visste” vi t.ex. att det är sant att ”säga om det som är, att det är” redan innan Aristoteles gav sin sanningsdefinition: det var så vi använde sanningsbegreppet. Det Aris-

<sup>5</sup>Det finns starka paralleller mellan metadiskussionen om begreppsanalysen och den vanligaste formen av metametafysik (se t.ex. Chalmers et.al. 2009). I båda fallen förs metadebatten med samma metoder som första ordningens debatt (dvs. begreppsanalysen respektive metafysiken). De anmärkningar jag gör ovan har således bäring även för metametafysiken, som borde sätta metafysiken i ett större sammanhang och knyta samman den med andra vetenskaper. En intressant metametafysisk teori som gör just detta är den James Ladyman och Don Ross lägger fram i sin *Every Thing Must Go* (2007).

toteles gjorde var att han lyfte fram denna kunskap i ljuset; han gjorde den explicit.

Skapandet och användandet av ”tankehelheter” eller tankekomplex fyller sannolikt en viktig funktion i det mänskliga tänkandet. Begrepp är sällan särskilt exakta från början – i stället uttrycker de då oftast relativt oklara intuitioner. Det finns otaliga exempel på det från olika vetenskaper. T.ex. var kraftbegreppet i fysiken och värdebegreppet i ekonomin allt annat än precisa när de skapades, och det tog lång tid och mycken möda att göra dem nöjaktigt exakta.

Det verkar som om vi går fram och tillbaka mellan kreativt skapande av nya begrepp och noggrant analyserande, och kritiserande, av dessa begrepp. Naturligtvis är det dessutom så att vissa människor är bättre på det förra och andra på det senare – som på så många andra områden råder det här en kognitiv arbetsdelning. Situationen är analog med den vi har vad gäller hypotesskapande och -testning (särskilt som den beskrivs av Popper): kreativt och djärvt hypotesskapande växlar med noggrann och skoningslös testning.

Från denna redogörelse av vilken roll analysen spelar i vårt tänkande följer det att det är väldigt viktigt att noggrant tänka igenom vilka analysanda vi ska välja att analysera. Alla begrepp eller tankehelheter är förstås inte lika intressanta att analysera. Vi ska koncentrera oss på att klargöra sådana tankehelheter som utgör hinder längs teoretiskt intressanta spår. Som vi ska se går analytiska filosofer inte sällan vilse just här.

Ofta använder vi enskilda termer som ”kraft”, ”värde”, ”frihet”, ”kunskap”, m.fl. för att uttrycka dessa tankekomplex. Så är det emellertid inte alltid. Vissa tankefigurer blir sällan explicit uttryckta med hjälp av enskilda termer (eller andra uttryck). I stället är det den filosofiske analytikern som läser in dessa tankefigurer: han eller hon menar att den bästa förklaringen till varför en viss person resonerar på ett visst sätt, eller till varför man inom en viss idétradition resonerar på ett visst sätt, är att man använder sig av en viss tankefigur. Ett exempel på det är hur olika empiristiskt och positivistiskt orienterade filosofer under första halvan av 1900-talet tolkade var och varannan tänkare som fångad av ett ”metafysiskt tankesätt”.<sup>6</sup> T.ex. menade Carnap att Heidegger och många andra använde sig av ett sådant metafysiskt tankesätt som härrörde från mytologin och som gav upphov till en rad enkla logiska felslut (Carnap 1996). Carnap ägnar sig här inte åt klassisk analytisk-filosofisk begreppsanalys – vilken, som vi ska se, utgår från våra användningar av en eller ett par termer – utan är i en mening

<sup>6</sup>Denna sorts tankefigurer kan i en utvidgad mening också sägas vara en typ av ”begrepp”.

mycket mer kreativ: han skapar själv sitt analysandum ("det metafysiska tankesättet") och analyserar och kritiserar det sedan.<sup>7</sup>

Det är också viktigt att tankehelheten – analysandum – som ska analyseras verkligen är en "helhet" i en intuitiv mening: dvs. den måste vara homogen. Alltför heterogena analysanda utgör helt enkelt inga tankehelheter och kan inte spela den viktiga roll dessa helheter gör i vårt tänkande. Vi kommer att se mer på denna viktiga aspekt inom kort.

Med hjälp av dessa anmärkningar kan vi nu sätta samman ett schema över hur filosofiska analyser bör se ut:<sup>8</sup>

- (1) Identifikation av ett analysandum som är
  - (a) *teoretiskt intressant*
  - (b) *homogent*
- (2) Definition av analysandum som
  - (a) *är så precis som möjligt*
  - (b) *överensstämmer med analysandum*

Med hjälp av detta schema ska jag argumentera för att vissa filosofiska analyser, och argument mot filosofiska analyser, är starkt problematiska: de kan karakteriseras som *felslut*. Jag kommer emellertid inleda min diskussion om dessa felslut med en mer allmän beskrivning av hur man bedriver begreppsanalys inom analytisk filosofi. Denna beskrivning är tänkt att sätta felsluten i ett större sammanhang – den ska visa hur de härrör från vissa idéer om begreppsanalysen som är vitt spridda i analytisk filosofi.

Jag har endast diskuterat steg 1 ovan, och mina exempel på felslut kommer även de uteslutande beröra steg 1. Steg 2 är tämligen okontroversiellt – inom de allra flesta begreppsanalytiska skolor är man överens om att våra definitioner ska uppfylla de kriterier som faller under detta steg. Man kan också notera att analytiska filosofer som regel är mycket skickliga på steg 2, och gör mycket färre felslut där. Det är därför mer intressant och fruktbart att koncentrera metoddiskussionen på steg 1, där fler viktiga felslut görs.

### 3. ANALYS I ANALYTISK FILOSOFI

Det är betydligt vanligare utanför analytisk filosofi att man så att säga skapar sitt eget analysandum – såsom Carnap skapade analysandumet

<sup>7</sup>Han kallar exempelvis metafysiken för ett "uttryck för en attityd till livet". Även denna spekulation är tämligen otypisk för analytisk filosofi.

<sup>8</sup>Detta schema ligger nära Carnaps schema över hur explikationer går till. Vi kommer titta närmare på det längre fram.

”det metafysiska tankesättet” – när man analyserar begrepp. Den viktigaste skillnaden mellan denna form av analys och klassisk analytisk-filosofisk begreppsanalys är just att själva identifierandet av analysandum har starkare kreativa element i det förra fallet. I klassisk analytisk-filosofisk begreppsanalys utgår man i stället från *termen*. Detta innebär att när vi ska identifiera ett analysandum som exempelvis kunskapsbegreppet, så börjar vi med att titta på hur människor använder termen ”kunskap”. Om vi inte har speciella skäl för motsatsen, anses alla användningar av denna term uttrycka kunskapsbegreppet, medan inga användningar av andra termer gör det. De begrepp som är föremål för filosofisk analys avgränsas på så sätt av vårt användande av enskilda termer. Förvisso är man inte fullständigt rigid – vissa användningar av termen ”kunskap” kan förklaras vara irrelevanta eftersom de tillhör en ”sekundär betydelse” eller är ”metaforiska”, och omvänt kan vissa användningar av närliggande termer sägas uttrycka det kunskapsbegrepp man är intresserad av. Men i grund och botten utgår ändå den klassiska begreppsanalysen från användandet av enskilda termer.

Detta gör att det blir tämligen enkelt att identifiera och avgränsa analysandum. En viktig sak som inte uppmärksammas tillräckligt är att denna metodologi delvis är en effekt av en betoning på objektivitet och reliabilitet – värden som analytiska filosofer brukar skatta högt. Man kan t.ex. jämföra en tankefigur som ”det metafysiska tankesättet” med det kunskapsbegrepp som diskuteras i Gettierdebatten. Medan det ofta är mycket svårt att avgöra huruvida en analys är korrekt i det förra fallet, är det vanligen ganska lätt i det senare: man testar helt enkelt huruvida analysen ger rätt resultat vad gäller olika användningar (som inte anses vara metaforiska eller dylikt) av termer som ”kunskap” och ”veta”. Inom samhällsvetenskapen brukar man ibland hävda att det finns en risk med att alltför ensidigt betona värdet av objektivitet och reliabilitet. Detta kan leda till ”*looking-under-the-lamppost*”-felslutet – man letar efter nycklarna under gatlyktan inte för att man tror att det är där de är utan för att det är där ens metoder för att hitta dem fungerar bäst (dvs. man koncentrerar sig på mindre intressanta fenomen, eftersom de intressantaste fenomenen inte kan utforskas med de metoder som man föredrar). Samma problem återfinns inom analytisk filosofi: det finns en överdriven fokusering på begrepp som avgränsas av vår användning av enskilda termer just eftersom analys av sådana begrepp tenderar att ha mindre inslag av subjektivitet och tolkning. Dessvärre gör det att intressanta begrepp eller analysanda som inte kan angripas med samma objektiva metoder lämnas därhän.

En annan viktig sak att lägga märke till är att många (om än inte alla) analytisk-filosofiska begreppsanalyser tenderar att fokusera på våra

förteoretiska eller vardagsspråkliga begrepp. I stället för att t.ex. försöka analysera kunskapsbegreppet såsom det används i vetenskaper som psykologi eller sociologi är man således i första hand intresserad av att analysera det förteoretiska kunskapsbegreppet. Detta hänger naturligtvis samman med den relativt skarpa gräns som idag går mellan filosofin och de olika specialvetenskaperna – många filosofer är helt enkelt inte tillräckligt insatta i specialvetenskaperna för att kunna analysera eller utveckla deras begrepp. Således är det begripligt att filosoferna huvudsakligen inriktar sig på att analysera de förteoretiska begreppen, men som vi ska se är det icke desto mindre problematiskt.

#### 4. FELSLUT RÖRANDE ANALYSER

Låt oss nu se på några exempel på felslut som relaterar till steg 1 i schemat ovan. Ett belysande felslut är det som Dale Jamieson står för i sin ”David Lewis on Convention” (1975), där han attackerar den analys av konventionsbegreppet som Lewis gett i *Convention* (1969). Enligt Lewis är sociala konventioner lösningar på s.k. ”koordinationsproblem” – situationer där två eller fler agenter har gemensamma intressen, men där det finns flera möjliga lösningar som är lika eller nästan lika goda. Problemet består i att alla måste välja samma lösning. Några exempel på koordinationsproblem är följande.<sup>9</sup>

- (a) Vilken sida av vägen ska vi köra på, höger eller vänster?
- (b) Två personer ska mötas i en ny stad, men har inte avtalat tid eller plats. När och var ska de mötas?
- (c) Vilket språk ska vi tala: dvs. vilka meningar ska vi para ihop med vilka ljud och skrivtecken?

I avsaknad av explicita överenskommelser kan vi enligt Lewis använda oss av ”tysta konventioner” för att lösa dessa problem. Det alternativ som använts för att lösa ett givet problem (säg b) tidigare framstår nämligen som mer naturligt än andra lösningar. Vi använder vår kunskap om hur problemet lösts tidigare för att sätta oss in hur den andre tänker – vi försöker tänka ut vilken lösning han/hon tycker är mest naturlig, vilken lösning han/hon tror att vi tycker är mest naturlig, etc. Om var och en av agenterna vet att den andre har samma lösning som han/hon själv har i huvudet, och vet att den andre vet det, etc, har de s.k. ”common knowledge” eller ”mutual knowledge” – ömsesidig kunskap – om vilken den korrekta lösningen på koordinationsproblemet är. På detta sätt löser de alltså koordinationsproblemet med hjälp av en tyst konvention – med

<sup>9</sup>Lewis ger totalt elva exempel (1969, s. 5–8).

hjälp av kunskap om hur människor löst problemet tidigare – snarare än med hjälp av en överenskommelse.

Denna analys kan tolkas på endera av två sätt, och Lewis själv vacklar en del mellan dessa två tolkningar. Å ena sidan kan vi se hans analys som en analys av ett ”viktigt fenomen” (ibid, s. 3). Men man kan också se den som en analys av vårt ”vanliga konventionsbegrepp” som han också skriver (ibid).<sup>10</sup> Det är uppenbart att den första typen av analys har ett stort värde: Lewis har gjort reda för en viktig klass av fenomen i exakta och nydanande termer (med hjälp av spelteorin och begreppet ömsesidig kunskap). Hans analys har blivit vitt citerad inte minst i den ekonomiska litteraturen, och man har förfinat den på olika sätt.

Däremot är det inte klart vilket värde den senare typen av analys har. För, vårt vanliga konventionsbegrepp är alltför heterogent för att vara värt att analysera – i alla fall om detta vanliga konventionsbegrepp avgränsas av vår användning av termen ”konvention”, i enlighet med den termfokusering som alltså är vanlig i analytisk filosofi. Jamiesons argumentation gör detta tydligt. Enligt honom är Lewis definition felaktig då den inte gör Haagkonventionen, som reglerar krigföring, till en typ av konvention (Jamieson 1975). Han ansluter sig här alltså till tanken att allt (i stort sett, åtminstone) som vi förteoretiskt kallar ”konvention” tillhör analysandum, konventionsbegreppet, och hävdar på basis av detta att Lewis misslyckats med att fånga hela analysandum. Men här kan vi fråga oss: är verkligen ett begrepp som innehåller både Haagkonventionen och de konventioner som löser koordinationsproblemen ovan en homogen helhet? Intuitivt sett är det inte det – ett sådant begrepp är tvärtom väldigt spretigt – och således är det alltså inte ett lämpligt föremål för analys.

Vad värre är, eftersom dessa båda typer av analyser inte hålls i sär, så riskerar analysen av fenomenet att falla p.g.a. invändningar som riktar sig mot analysen uppfattad som en analys av vårt vanliga konventionsbegrepp.<sup>11</sup> Således är det viktigt att hålla i sär dessa två sorters analyser.

<sup>10</sup>Han är dock något otydlig här. Detta är det relevanta avsnittet ur *Convention* (1969, s. 3): ”I hope [this book] is an analysis of our common, established concept of convention, so that you will recognize that it explains what you must have had in mind when you said that language—like many other activities—is governed by conventions. But perhaps it is not, for perhaps not all of us do share any one clear general concept of convention. At least, insofar as I had a concept of convention before I thought twice, this is either it or its legitimate heir. And what I call convention is an important phenomenon under any name.”

<sup>11</sup>Naturligtvis var det olyckligt att Lewis hävdade (om än på ett något vagt sätt, se föregående not) att hans analys fångar vårt ”vanliga konventionsbegrepp”. Det hade varit mycket bättre om han nöjt sig med att säga att den fångar ett ”viktigt fenomen”: då hade han sluppit irrelevanta invändningar som Jamiesons.

Detta exempel gör det tydligt att om man försöker avgränsa sitt analysandum enbart genom att titta på användningen av en enskild term (som ”konvention”, ”frihet”, m.fl.) så blir det oftast inte tillräckligt homogent. I sin intressanta utläggning om explikationer förklarar Carnap detta problem på följande vis:

Det är frestande att tro att eftersom explicandum<sup>12</sup> ändå inte kan göras exakt, så spelar det ingen roll hur man formulerar problemet. Detta är emellertid helt fel. Eftersom vi inte kan nå fullständig exakthet ens i de bästa fallen, är det tvärtom viktigt att vi gör allt vi kan för att det ska vara tillräckligt klart vad vi menar med explicandum, för att undvika att diskussionen blir fullständigt meningslös. Vad X menar med en viss term i kontexter av ett visst slag är tillräckligt klart för Y om Y lyckas tolka X på rätt sätt vad gäller de flesta vanliga och enkla användningar av termen i dessa kontexter. För mig tycks det som om filosofer sällan lever upp till detta krav när de analyserar eller explikerar begrepp. De ställer frågor som: ”Vad är kausalitet?”, ”Vad är liv?”, ”Vad är medvetande?”, ”Vad är rättvisa?”, etc. Sedan försöker de för det mesta leta efter ett svar på frågan direkt, utan att ifrågasätta det tysta antagandet om att de termer som ingår i frågan är tillräckligt klara för att kunna tjäna som bas för en undersökning; för en analys eller explikation. Fastän termerna i fråga är osystematiska och inexakta kan man bli ense om vad de betyder. Några exempel på hur de är avsedda att förstås, och några på hur de inte är avsedda att förstås, kan göra det lättare att bli ense. Dessa exempel kan kompletteras med en informell förklaring i generella termer. Syftet med förklaringar av denna typ är enbart att göra klart vad som avses vara explicandum; de förser oss inte med en explikation – t.ex. en definition av explicatum. De hör således till formuleringen av problemet, snarare än till dess lösning. (Carnap, 1950, s. 4)

Carnap gör här en viktig poäng. I motsats till vad många filosofer tycks tro avgränsar man i regel inte analysandum tillräckligt noggrant genom att fråga sig ”Vad är kausalitet?”, ”Vad är liv?”, etc.<sup>13</sup> I stället måste vi karakterisera analysobjektet mer precist, så att detta utgör vad Descartes skulle kalla en ”klar och tydlig idé”. Ett bra sätt att göra det på är just genom att ge exempel, som Carnap konstaterar. Lewis gör det på ett föredömligt sätt med sina elva exempel på koordinationsproblem (av vilka jag listat tre ovan). Dessa exempel gör det begrepp, den tankehelhet, han vill analysera tillräckligt klar.

<sup>12</sup>Dvs. analysandum.

<sup>13</sup>En filosof som var ännu strängare mot denna typ av frågor var Richard Robinson som i sin bok *Definition* (1950) skriver så här: ”Real definition first appears in literature as the answer to questions put forward by Socrates having the form ’What is  $x$ ?’ And the confusedness of the concept of real definition is an effect of the vagueness of the formula ’What is  $x$ ?’ For it is the vaguest of all forms of question except an inarticulate grunt” [*sic*] (Robinson, 1950, s. 190).



Man kan notera att denna relativa slapphet vad gäller att identifiera homogena analysobjekt står i skarp kontrast till den oerhörda noggrannhet som analytiska filosofer uppvisar i steg 2 i schemat ovan. Där tillåts ingen liknande slapphet, utan man lägger ner stor möda och kraft på att se till att definitionerna blir nöjaktigt exakta och på att de överensstämmer väl med våra förteoretiska intuitioner.

Ett annat problem med den analytisk-filosofiska begreppsanalysen är följande, som har att göra med hur intressanta begrepp som inte faller under den definition vi föredrar riskerar att hamna i skymundan.

Termer som "makt", "frihet", "kunskap", m.fl. – som alltså är knutna till centrala filosofiska begrepp – refererar till ganska vida och heterogena fenomen. Alternativt kan vi se det som att de refererar till flera besläktade fenomen (det är den väg man brukar ta när man säger att termerna är "mångtydiga" eller "polysema"). Det är mer eller mindre omöjligt att fånga alla användningar av sådana termer med hjälp av en enda definition, om denna definition ska vara, som analytisk-filosofiska definitioner vanligen är, i termer av nödvändiga och tillräckliga villkor. I realiteten kommer ingen definition att kunna göra det. Det är emellertid för det mesta ett svårare problem för en definition om vissa förhållanden som intuitivt *inte* är exempel på t.ex. frihet faller *innanför* definitionen, än om förhållanden som intuitivt *är* exempel på frihet faller *utanför* den (dvs. det är värre om definitionen är för vid, än om den är för snäv). Gentemot argument som säger att en viss definition är för snäv finns det nämligen ett standardsvar – man kan förklara att de exempel som ges inte är exempel på "verklig frihet", utan att de härrör från "metaforiska" användningar, eller något i den stilen. Det finns inte något motsvarande standardsätt att försvara definitioner som hävdats vara för vida. Detta är en viktig anledning till varför analytisk-filosofiska definitioner tenderar att bli relativt snäva.

Denna tendens är inte så problematisk i sig, men kombinerad med den termfokusering som också är vanlig inom analytisk filosofi blir den det. Som sagt fokuserar analytiska filosofer mycket på termer som "frihet" och "kunskap" – man vill besvara frågor som "Vad är frihet?", för att tala med Carnap och Robinson. Således vill man oftast ha en enda frihetsdefinition, inte flera (vilket vore mer naturligt givet benägenheten att skapa snäva definitioner – ju snävare definitioner, desto fler behöver man, kunde man tycka). Detta tenderar i sin tur att göra att viktiga och intressanta idéer som faller under det ursprungliga begreppet men inte under den nya snävare definitionen kommer i skymundan. Om vi t.ex. bestämmer oss för att *frihet* ska definieras på ett sådant sätt att *positiv frihet* inte blir en form av frihet, riskerar detta begrepp att hamna i skymundan, trots att det är intressant och viktigt (oavsett om det ska kallas

för ”frihet” eller ej). Termfokuseringen leder alltså inte bara till att våra analysanda blir för heterogena (1b), som vi såg i förra exemplet, utan även till att vi inte analyserar intressanta analysanda (1a).

##### 5. CARNAPS EXPLIKATIONER

Vi har sett hur den klassiska analytisk-filosofiska begreppsanalysen, som är termfokuserad och som inriktar sig på de förteoretiska begreppen, ger upphov till en rad felslut. En typ av analys som undviker dessa felslut är de carnapianska explikationerna, som nämnts helt kort ovan. Jag ska nu redogöra för Carnaps tankar lite mer ingående. Enligt Carnap ska följande fyra kriterier användas för att utvärdera definitioner av filosofiska och vetenskapliga begrepp (Carnap, 1950, s. 8):

- (1) Likhet med det ursprungliga begreppet (han förklarar dock att ”betydande skillnader” är tillåtna).
- (2) Exakthet.
- (3) Teoretisk fruktbarhet.
- (4) Enkelhet (det minst viktiga kriteriet, enligt Carnap).

Carnap ger ganska ingående preciseringar av dessa kriterier som vi inte ska gå in på här. Vad som däremot är viktigt att notera är att han som sagt menar att innan man över huvud taget påbörjar en explikation så ska man ha gett en ordentlig karakterisering av det begrepp man vill definiera – det räcker inte med att enbart deklarerar att man vill analysera ”kunskapsbegreppet” eller ”frihetsbegreppet”, som man oftast gör i traditionell begreppsanalys (se citatet ovan). Således skiljer sig explikationerna även på denna punkt från de traditionella begreppsanalyserna. Denna del av Carnaps explikationstanke tas sällan upp ens av dess anhängare och verkar dessvärre vara mer eller mindre bortglömd. Som jag ser det är den emellertid en viktig del av explikationstanken.

Min teori om hur en korrekt filosofisk analys går till har många likheter med Carnaps. Den viktigaste skillnaden är att jag tydligare markerar att den görs i två steg – först identifierar man homogena och teoretiskt fruktbara analysanda, och sedan analyserar man dem så noga som möjligt. Denna tanke finns som sagt redan hos Carnap men gjordes inte tillräckligt tydligt av honom. Men på det stora hela är min teori mycket lik explikationsteorin, och kan sägas vara en variant av den.

Det viktigaste och bästa med explikationstanken är att den fokuserar på vetenskapliga teorier och på de fenomen som dessa teorier beskriver, snarare än på våra termer och på våra förteoretiska begrepp, som traditionella begreppsanalytiker alltför ofta gör. Filosofer sysslar mycket just med termer och begrepp och deras definitioner, och det finns en risk

att det gör att vi glömmer bort att det inte är dessa som är av primärt intresse. I detta sammanhang kan man citera Dr. Johnson:

I am not so lost in lexicography as to forget that words are the daughters of earth, and that things are the sons of Heaven.<sup>14</sup> (Johnson, 1755, s. 3.)

Det vore önskvärt om den attityden blev vanligare bland analytiska filosofer.

Låt mig avsluta med att säga ytterligare en sak om explikationer. Ibland genomför filosofer en typ av explikationer som är väldigt lika traditionella analyser. Det jag tänker på är explikationer där kopplingen till vetenskapliga teorier är svag (om än existerande) och där den teoretiska fruktbarheten i första hand sägs ligga i att explikationen i fråga bidrar till att lösa renodlade filosofiska problem. Detta tillvägagångssätt utnyttjar inte explikationstankens revolutionära potential. Kärnan i explikationsteorin är mycket radikal – tanken är att det inte finns några intressanta begrepp som är renodlat filosofiska utan att alla sådana begrepp i stället ingår i olika specialvetenskapliga teorier. Uppgiften är därför inte att försöka definiera ”kunskapsbegreppet” eller ”frihetsbegreppet” i allmänhet, utan definitionerna ska vara mycket mer *lokala* – de ska passa för den specifika vetenskapens, eller den specifika teorins, syften. Detta går hand i hand med en radikal syn på idén om filosofin som ett ämne som har sitt eget ämnesområde eller sina egna problem. Den radikale explikationisten förnekar den idén och menar i stället att filosofens särart utgörs av dennes särskilda *kompetens*, som bland annat består i förmågan att skapa stringenta och intressanta definitioner av viktiga begrepp. På det sättet kan filosofen bidra till att skapa begreppslik reda i specialvetenskaperna. Något särskilt filosofiskt ämnesområde finns det däremot inte.

#### LITTERATUR

- Carnap, R. 1950. *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carnap, R. 1996. ”The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”. I *Logical Empiricism at Its Peak: Schlick, Carnap, and Neurath*, red. S. Sarkar, s. 10–31. New York: Garland.
- Chalmers, D., D. Manley och R. Wasserman, red. 2009. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- DePaul, M. och W. Ramsey, W. 1998. *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

<sup>14</sup>På svenska: ”Jag har inte gått så vilse i lexikografin så att jag glömt att orden är jordens döttrar, medan tingen är Himlens söner.”

- Jamieson, D. 1975. "David Lewis on Convention". *Canadian Journal of Philosophy* 5, nr 1, s. 73–81.
- Johnson, S. 1755. *A Dictionary of the English Language*. London.
- Ladyman, J. och D. Ross. 2007. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, D. 1969. *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kripke, S. 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Ramsey, W. 1992. "Prototypes and Conceptual Analysis". *Topoi* 11, nr 1, s. 59–70.
- Robinson, R. 1950. *Definition*. Oxford: Clarendon Press.
- Sandin, P. 2006. "Has Psychology Debunked Conceptual Analysis?" *Metaphilosophy* 37, nr 1, s. 26–33.
- Zalta, E., red. 2011. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Nås på <http://plato.stanford.edu/>.
- Weinberg, J., S. Nichols och S. Stich. 2001. "Normativity and Epistemic Intuitions". *Philosophical Topics* 29, nr 1–2, s. 429–60.

# Notiser

## SANS

Tidskriften SANS, ett existentiellt magasin i upplysningens anda. Nr 1, 2012, innehåller en hel del notiser om aktuell forskning, men också flera längre artiklar. Bo Rothstein redovisar ett forskningsprojekt där man funnit korrelationer mellan religiositet och en mängd negativa drag i olika samhällen. Men han tycks mena att man av detta kan dra slutsatsen att det skulle få negativa konsekvenser om man införde mer religion. Konstigt! Torbjörn Tännsjö har skrivit en kritisk recension av Sam Harris bok *Moralens landskap* och i en annan artikel hävdar han att humanismen är rasistisk. Peter Gärdenfors menar att människans förnuft är överskattat. Tidskriftens chefredaktör är Humanisternas ordförande Christer Sturmark och i redaktionsrådet ingår de pålitliga rationalisterna P.C. Jersild, Lena Andersson och Olle Hågström.

## PARADOX

En läsare vid namn David Malm och hans kompis Juha har kommit på följande paradox: hur kan det samtidigt vara sant att (1) tiden går fort när man har roligt, och (2) ett gott skratt förlänger livet. För om tiden går fort så förkortar det ju snarare livet.

## RÄTTEN ATT PROVOCERA

Enligt Ola Larsmo (DN 28/9 2011) står de allra flesta bakom Lars Vilks "rätt att yttra sig", varmed han tycks syfta på Vilks utställning av sin rondellhund. Däremot tyckte Larsmo personligen att rondellhunden var "osmaklig". Att många muslimer kände sig illa berörda var en del av vad Vilks ville uppnå, säger Larsmo, det hela var avsett som en provkation.

Hade Vilks rätt att "yttra" sig på detta sätt? I rent *juridisk* mening hade han kanske det, men har någon svensk domstol har tagit ställning till saken? För en lekman är det i alla händelser inte alls självklart. Yttrandefriheten kan ju inskränkas genom lag. Att på allmän plats bära en

armbindel med nazistiskt hakkors har man t.ex. inte rätt till i Sverige. Att uppsåtligen hota eller uttrycka missaktning för folkgrupp eller annan sådan grupp av personer med anspelning på t.ex. etniskt ursprung, trosbekännelse eller sexuell läggning ger böter eller fängelse i högst två år enligt svensk rätt. Vilks rondellhund uttrycker väl missaktning för muslimer?

En helt annan sak är om Vilks hade *moralisk* rätt att göra det han gjorde? Men detta är tvetydigt. Dels kan man undra om det finns en allmän moralisk *rättighet* att provocera på ett sådant sätt. Och dels är frågan om det var moraliskt *rätt* i detta enskilda fall, eller om Vilks borde ha avstått från sin provokation.

Det är inte så klart vad en moralisk rättighet är för något. Men kanske kan man säga att en sådan rättighet kan bestå i att det finns ett moraliskt acceptabelt rättssystem som tillåter beteendet i fråga. Om t.ex. svensk rätt tillåter provokationer av Vilks typ *och* om de aktuella rättsreglerna är moraliskt godtagbara, så finns det en moralisk rättighet att handla på detta sätt. Det är inte alls uppenbart att bägge dessa två villkor är uppfyllda.

Men även om de är det, så är det fullt möjligt att Vilks ur moralisk synpunkt inte borde ha ställt ut sin rondellhund. Det menar nog även Larsmo, eftersom han tycker det var osmakligt.

Kort sagt, det är inte alls så klart att Vilks hade rätt att göra det han gjorde. Däremot är det klart att ingen har rätt att bruka våld mot honom för att han gjorde det. *Detta* ställer sig säkert de allra flesta bakom.

#### PRISBELÖNAD POPULÄRVETENSKAP

Ulf Ellervik, som är professor i bioorganisk kemi i Lund, har utgivit boken *Ond kemi: Berättelser om människor, mord och molekyler*, Fri tanke 2011. Denna bok är vinnare av 2010 års  $\pi$ -pris, som utdelas av Kungliga Vetenskapsakademien och förlaget Fri Tanke i syfte att främja populärvetenskaplig litteratur inom det naturvetenskapliga området. Den är väl värd sitt pris.

#### NOBELPRIS

Varför har så få filosofer fått Nobelpriset i litteratur? Bertrand Russell, Rudolf Eucken, Henri Bergson och Jean-Paul Sartre fick. Finns det några fler? Var Albert Camus filosof? T. S. Eliot tog en filosofisk doktorsexamen i Oxford, men det gör honom kanske inte till filosof.

Är den nuvarande akademien ointresserad av filosofi? Eller skriver filosofer alltför illa? Många filosofer gör tyvärr det, men lyckligtvis inte alla. Det borde vara dags för en filosof nu snart.

Apropå Sartre: han tackade ju nej till priset, men det påstås att han lite senare kontaktade akademien och ville ha prissumman utbetalad i smyg. Huruvida han till sist lyckades få ut pengarna är tydligen omstritt.

#### ATEISM

Vetenskapsteoretikern Birgitta Forsman skriver i sin nya bok, *Gudlösetik: En befrielse ur religionens tvåångströja*, Fri Tanke 2011, bl.a. följande: ”Jag är inte bara fritänkare utan också ateist. Det betyder att jag inte tror på existensen av några gudar. Ateister beskylls allt oftare för att egentligen vara troende, men det vore ungefär lika konstigt att tro på en icke-gud som att tro på ett icke-storsjöödjur” (s. 8). Det låter lite underligt. Att vara ateist betyder väl oftast inte bara att man ”inte tror på existensen av några gudar”, utan dessutom att man *tror* att det inte existerar några gudar. Och därmed är ju ateister troende. Men för den skull behöver de förstås inte tro på en ”icke-gud”, om detta är en varelse eller ett föremål av något slag.

#### FILOSOFI OCH KONST

Marcia Sá Cavalcante Schuback är professor i filosofi vid Södertörns högskola. Hon har nyligen utgivit *Att tänka i skisser: Essäer om bildens filosofi och filosofins bilder*, Glänta produktion 2011. Bland annat behandlar hon filosofer som Husserl, Foucault och Heidegger och konstnärer som Rembrandt och van Gogh. I boken ”friläggs varsamt våra invanda tankars sediment och tänkandets grund framträder som en svindlande avgrund”.

#### OM LIBERALISM

Isobel Hadley-Kamptz har gett ut boken *Frihet och fruktan: Tankar om liberalism*, Natur & Kultur 2011. Hon menar att friheten har minskat i den rika världen under de senaste tio åren och hon försöker bland annat ”undersöka några av liberalismens mest grundläggande principer och begrepp; den fria viljan, skiljelinjen mellan offentligt och privat, ägan-derätten, utifrån både filosofiska och praktiska perspektiv”.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi, Thomas Johansson är fil. kand. i teoretisk filosofi i Lund, Carl Mellgren är gymnasielärare i filosofi och kulturhistoria i Göteborg, Sara Packalén är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm, Stefan Schubert har doktorerat i teoretisk filosofi i Lund.

## 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](mailto: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