

# Filosofisk tidskrift

Nr 3 Årgång 43 September 2022

- 3 Sanningen om sanningen?  
*Lars Bergström*
- 15 Om analysen av värde i termer av passande attityder  
och dess neutralitet  
*Andrés G. Garcia*
- 25 Metaetik och kritisk teori  
*Elena Namli och Carl-Henric Grenholm*
- 36 Andries Mac Leod – den okände  
*Dag Andersson*
- Replik**
- 50 Svar till Lars-Göran Johansson: "Quine som objektänkare"  
*Martin Gustafsson*
- Recensioner**
- 53 Bengt Brülde om antologin *Livets mening: Frågan och svaren*
- 59 Lars Bergström om *Tänkandets natur* av Tim Bayne
- 63 **Notiser**

# Filosofisk tidskrift

---

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Karin Enflo

redaktion@filosofisktidskrift.se [www.filosofisktidskrift.se](http://www.filosofisktidskrift.se)

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

info@bokforlagetthales.se [www.bokforlagetthales.se](http://www.bokforlagetthales.se)

Copyright © Respektive författare 2022

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2022

ISSN 0348-7482

# Sanningen om sanningen?

*Lars Bergström*

Vi tror att sanningen kan vara något värdefullt, något viktigt, något att sträva efter. Men det råder stor oenighet bland filosofer om vad sanning är. Det finns en rad olika sanningsteorier – med namn som *realism*, *anti-realism*, *minimalism*, *koherentism*, *pragmatism*, *deflationism*, *expressivism*, *redundansteori*, *performativism*, *korrespondensteori* och så vidare. *Exakt* vad de går ut på är inte lätt att säga, men det finns antagligen ”något korn av sanning” i allihop.

Filosofiska diskussioner om sanning kan bli väldigt invecklade och tekniska. Jag ska här försöka undvika finesser av det slaget och i stället hålla mig till sådant som jag tror kan ha ett mer allmänt intresse.

## Det som är sant

När man säger att något är sant, vad är då detta ”något”? Det som brukar föreslås är exempelvis åsikter, trosuppfattningar, satser, teorier, påståenden och yttranden. Många filosofer, kanske de flesta, anser att det är *propositioner* som är sanna (eller falska). Propositioner antas vara en sorts tankeinhåll, som kan kommuniceras med hjälp av språkliga satser, närmare bestämt påståendesatser.

Ett problem med detta är att ingen riktigt vet vad en proposition är. Det är också högst oklart om det alls finns några propositioner.<sup>1</sup> Vi pratar visserligen ofta om tankar, tankeinhåll och åsikter, som om det vore någon särskild sorts mentala eller abstrakta objekt, men frågan är om sådana objekt verkligen existerar, utöver de personer som tänker eller tror något.

Det är oklart hur man identifierar en proposition. Ett förslag kan gå ut på att en proposition är detsamma som mängden av alla satser som är synonyma med en given sats. Men det förklarar ingenting. Det blir cirkulärt. Att alla satser i en sådan mängd är synonyma är ju bara ett

1. Jfr Quine 1993, s. 62–63. G. E. Moore och Bertrand Russell ansåg under en period att sanna propositioner var detsamma som fakta, men de ändrade sig senare i samband med att de kom att tvivla på att det finns några propositioner.

annat sätt att säga att de uttrycker samma proposition. Men vi kan ofta inte avgöra om de gör det. Vi har inget användbart kriterium för att två satser uttrycker samma proposition – eller samma tankeinhåll. Det är just det som är problemet.

Jag tror därför att det är bättre att hålla sig till satser.<sup>2</sup> De är lättare att identifiera. Visserligen kan en given sats ofta tolkas på olika sätt, så att den är sann för vissa tolkningar och falsk för andra. Men det är ju ändå ytterst satser vi använder för att så gott det går klargöra vilken tolkning som avses (eller vilken ”proposition” som åsyftas).

För övrigt kan ju även beskrivningar av propositioner tolkas på olika sätt. Uttrycket ”propositionen att Sverige är en demokrati” betecknar kanske något, men vad det är beror på vad man menar med ”demokrati”. Man kan med andra ord oftast inte veta *vilken* proposition som beskrivningen syftar på – om den alls syftar på något bestämt.

Någon skulle här insistera på att det vi tror är sant ändå är propositioner, inte satser. Men när vi ska förklara vad det är vi tror, så använder vi satser, med tillägg av ett ”att” före satsen.<sup>3</sup> Det är det bästa vi kan åstadkomma.

## Sanningsteorier

Alla försök att definiera sanning (för naturliga språk) har misslyckats. Detta skulle kunna förklaras av att sanning inte *kan* definieras. Att sanning är odefinierbart har flera framstående filosofer faktiskt också hävdad.<sup>4</sup> Sanningsbegreppet kan troligen inte reduceras till några klarare och mer oproblematiske begrepp.

Men det finns som sagt många olika sanningsteorier. De är alla rätt skissartade. Lite förenklat kan man skilja mellan tre varianter.

*Korrespondensteorin.* Denna teori innebär att en sats är sann om och endast om den ”korresponderar”, eller överensstämmer, med fakta. Detta kan låta som en självklarhet. Men när man försöker förstå vad det när-

2. Jfr Quine 1993, s. 75. När jag här och i fortsättningen talar om satser, så avser jag påståendesatser. Att det egentligen är satser som är sanna hindrar inte att vi i vardagslag ändå kan tala om åsikter, påståenden, antaganden, tankar, teorier osv. som sanna. Det är ofta enklare.

3. Ordet ”att” fungerar här som en sorts citationstecken, jfr Quine 1993, s. 75.

4. Hit hör t. ex. Gottlob Frege, G. E. Moore, Bertrand Russell och Donald Davidson. Davidson påpekar dessutom att Alfred Tarski har *bevisat* att sanning är odefinierbart (utom för vissa enkla artificiella språk), jfr Davidson 2004, s. 245. Russell och Moore kom dock senare att förespråka korrespondensteorin för sanning.

mare bestämt betyder, stöter man på problem. Dels förutsätter teorin att det finns något som kan kallas fakta. Det är ett ontologiskt antagande, som är ungefär lika svårsmält som att det skulle finnas propositioner. Dessutom har ingen på ett tillfredsställande sätt lyckats klargöra vari själva överensställningen skulle bestå.<sup>5</sup>

För övrigt hänger mycket på vad det ontologiska antagandet närmare bestämt innebär. Även om det verkligen skulle finnas fakta, som satser kan motsvara, så är detta ingen garanti för att det finns tillräckligt många fakta för att den klassiska lagen om det uteslutna tredje ska gälla.<sup>6</sup> Den lagen säger att om en given sats inte är sann, så är dess negation sann. Någon tredje möjlighet finns inte. Men hur vet vi att det inte finns många satser som är sådana att varken satsen själv eller dess negation motsvarar något faktum? Det beror ju på vilka fakta som finns, något som kan vara svårt att veta.

Hur skulle man kunna avgöra vilka fakta som finns? Det enda sättet vore väl att ta reda på vad som är sant. Men det innebär att man inte i sin tur kan avgöra vad som är sant genom att se om det överensstämmer med fakta. Det vore att gå i cirkel.

*Deflationism.* Man kunde möjligen tolka korrespondensteorin på ett mindre bokstavligt sätt, så att den inte drar med sig det ontologiska antagandet att det finns fakta.<sup>7</sup> När man t. ex. säger att satsen "Universum utvidgas" är sann om den överensstämmer med fakta, så kunde det uppfattas som en instans av schemat:

(D) Satsen "Satsen S är sann" betyder detsamma som satsen S,

där S ersätts med en beteckning för en sats. Varje sats betyder alltså detsamma som en annan sats, i vilken den ursprungliga satsen sägs vara sann. Satsen "Satsen 'Universum utvidgas' är sann" betyder alltså enligt (D) detsamma som satsen "Universum utvidgas".<sup>8</sup>

5. En redogörelse för dessa problem finns exempelvis i Read 1999, s. 16–38. Man kan för övrigt notera att en poäng med Tarskis sanningsdefinitioner är att de inte förutsätter existensen av fakta. En känd företrädare för korrespondensteorin var under en tid Ludwig Wittgenstein, men han övergav senare teorin.

6. Stephen Read anser däremot, felaktigt enligt min mening, att "korrespondensteorins realism tvingar oss att acceptera lagen om det uteslutna tredje" (1999, s. 26).

7. I *Filosofisk tidskrift* har nyligen Victor Moberger (2022, s. 35) förordat en sådan variant.

8. En känd företrädare för denna variant av deflationism är W. V. Quine, jfr Quine 1993, s. 86. De som tror på propositioner skulle i stället säga att propositionen att universum utvidgas är sann om och endast om universum utvidgas. Deflationism förutsätter inga fakta, men kända anhängare av deflationism som Frank Ramsey och Paul Horwich

Det här kan verka helt galet, ty den ena satsen handlar ju om en sats och den andra inte alls om en sats, utan om universum. Hur kan de betyda detsamma?

Anhängare av deflationism skulle svara att detta är en språklig egenomlighet som man inte ska bry sig om. De uttrycker det ibland med frasen att "sanning är inte en egenskap".

Deflationismen går ut på att sanning inte kan definieras, men ändå tillfredsställande förklaras, exempelvis genom schemat (D). Man kan anta att vi som barn lär oss vad "sann" betyder genom att presenteras med något i stil med instanser av (D). När man har lärt sig det, förstår man också hur man ska tolka utsagor av typen "Den första satsen i boken är sann" och "Om en sats är sann, så är dess negation inte sann". Det är tanken.

Kan deflationismen kombineras med rimliga idéer om att vissa påståendesatser är varken sanna eller falska?

Enligt (D) betyder t. ex. satsen "Jämlikhet är bra" detsamma som att den satsen är sann. Måste då den moralfilosof som godtar satsen, men samtidigt anser att den varken är sann eller falsk också förneka (D)?<sup>9</sup>

Det verkar så. Men någon kunde invända att deflationismen endast gäller satser som är antingen sanna eller falska. Det är ingen bra invändning, ty om "sanna eller falska" då tolkas enligt deflationismen så går man i cirkel. Och om uttrycket *inte* tolkas enligt deflationismen, så återstår det att förklara hur det ska tolkas.

*Koherensteorin.* Denna teori kan utformas på olika sätt. Grundtanken är att alla sanna satser måste hänga ihop, de ska så att säga utgöra ett koherent system. De ska inte bara vara logiskt förenliga, utan dessutom på

---

förutsätter *propositioner*, som inte är så mycket bättre. Quines skepsis mot propositioner drabbar visserligen också betydelselikheter, vilket kan tyckas skapa problem för (D). Men i detta fall tror jag att Quine accepterar betydelselikheter (synonymi), eftersom man lär sig sanningsbegreppet just genom instanser av (D), jfr Quine 1993, s. 62–65. – En konsekvens av (D) kan tyckas vara den så kallade ekvivalensprincipen att "satsen S är sann om och endast om S", men här står de två förekomsterna av "S" inte för samma sak: den första ska ersättas med ett namn på en sats och den andra med den satsen. Det ger upphov till problem, som diskuteras av bl. a. Davidson (2004, s. 254).

9. En vanlig uppfattning bland filosofer är att alla teorier om sanning måste uppfylla principen att "*p* om och endast om det är sant att *p*", där *p* är vilket påstående som helst (se t. ex. Moberger, s. 26). Den brukar anses vara en truism, kanske rentav en "analytisk sats". Det har jag svårt att hålla med om. Principen är kanske analytisk åt ena hållet – om det är sant att *p*, så *p* – men inte åt det andra. Det beror på vad den betyder. Och jag vet inte riktigt vad den betyder. Betecknar frasen "det är sant att *p*" samma påstående (proposition?) som det som betecknas med bokstaven "*p*"? Hur avgör man det?

något sätt utgöra ett stöd för varandra. En given sats kan då anses vara sann om den hänger ihop med resten i ett sådant koherent system.<sup>10</sup>

Lite förenklat skulle man kunna säga att enligt korrespondensteorin är en sats sann om den passar ihop med hur det *är* och enligt koherensteorin är den sann om den passar ihop med hur vi – i långa loppet – *tror* att det är.

Men det finns säkert många satser som är sådana att varken de själva eller deras negationer ingår i, eller får stöd av, en koherent mängd av satser som vi i långa loppet tror är sanna.

En sats som inte är sann (enligt koherensteorin) kan förstås vara falsk, men en tredje möjlighet är att den är varken sann eller falsk. Det finns också flera filosofiska teorier – bland annat inom vetenskapsteori, religionsfilosofi, moralfilosofi och matematikens filosofi – som just går ut på att vissa sorters påståendesatser varken är sanna eller falska.

Dessutom finns det många satser som uppfyller lagen om det uteslutna tredje – enligt vår fasta övertygelse – men som koherensteorin inte kan hantera.<sup>11</sup> Om en sådan sats och dess negation passar lika bra ihop med allt vi tror, så kan inte bägge adderas till det vi tror – ty det skulle strida mot motsägelselagen – och en av dem kan inte heller adderas – eftersom den andra ju passar lika bra. En av dessa satser är alltså sann, trots att den inte uppfyller koherensteorins krav.

Det är dock ingen katastrofal invändning. Det visar bara att det finns satser som vi tror är sanna eller falska, men där vi aldrig har någon evidens för vare sig det ena eller det andra. Det är förenligt med att koherentismen anger ett *tillräckligt* villkor för sanning.

## Realism och konstruktivism

En närliggande invändning mot deflationismen är att ”sann” har en mer

10. Denna formulering är inte glasklar, men jag tror att den kan passa in någorlunda väl på teorier som föreslagits av filosofer som Spinoza, Leibniz, Hegel, Otto Neurath, Edmund Husserl, Charles Sanders Peirce, Hilary Putnam (ibland) och Michael Dummett. Peirces teori brukar visserligen kallas ”pragmatism”, men jag tycker det är en form av koherentism. – Koherentismen är dock numera rätt impopulär. Enligt en enkät, *PhilPapers Survey*, bland 1690 professionella filosofer (som publicerar sig på engelska) är korrespondensteorin populärast (51,4%), sedan kommer deflationism (24,5%) och ”epistemic”, vilket närmast motsvarar koherentism (10,2%), och slutligen övriga (16,8%).

11. En sådan sats är t.ex. ”Strindberg nös just när han började skriva *Röda rummet*”. Jag antar att vi aldrig kan veta om den satsen är sann. Det hindrar inte att Strindberg faktiskt nös just då. De flesta anser troligen, precis som jag, att det är antingen sant eller falskt att han gjorde det.

substantiell innebörd än den som uttrycks av (D). Man kan t. ex. tycka att satsen "Universum utvidgas" är sann, inte bara därför att universum utvidgas, utan dessutom därför att detta är "ett objektivt faktum" och inte bara en tilltalande hypotes eller en subjektiv fantasi.

Då tycks vi vara tillbaka till korrespondensteorin. Där vill vi gärna hamna. Men på något sätt vill vi nog ändå se ett samband mellan sanning och verklighet. Sanningen ska i någon rimlig mening vara "objektiv" eller "oberoende av oss". Något som deflationismen inte garanterar.

Vi tror att mycket av det vi tror är sant, men vi tror också att vi kan ha fått en del om bakfoten. En central fråga är hur *tillgänglig* sanningen är. Här finns en glidande skala från att sanningen är extremt lättillgänglig – så att det vi tror är sant – till helt otillgänglig. Mellan dessa ytterligheter kan sanningen vara det vi tror på mer eller mindre goda grunder.

Att sanningen är helt otillgänglig har vi ju svårt att tro med tanke på att vi tycker oss veta en hel del, men för en utpräglad skeptiker är det ändå en möjlighet. Vissa filosofer har lutat åt det hållet. Och alla håller nog med om att det finns frågor som vi aldrig kommer att kunna besvara, trots att vi är övertygade om att de har ett sant svar.

Den andra ytterligheten har knappast några förespråkare. Åtminstone inte som generell princip. Men satser som handlar om vad vi direkt observerar brukar anses vara sanna – särskilt om de kan bekräftas av andra, vilket ju är ett krav i vetenskapliga sammanhang. Det är också svårt att betvivla vardagliga observationer som t. ex. "Jag har två händer" eller "Termometern visar 37°C". Observationsatsen är normalt sanna, även om de i princip *kan* vara falska. Man kan missta sig. I skymningen kan man tro sig observera en häst där det bara finns en buske.

Två till synes konkurrerande uppfattningar om verkligheten eller sanningen är realism och konstruktivism. *Realism* är föreställningen att sanningen är oberoende av oss.<sup>12</sup> *Konstruktivism* innebär att sanningen *inte* är oberoende av oss, utan på något vis konstruerad av oss.

12. Se t. ex. Dummett 1995, s. 20–21. Ett vältaligt försvar för realismen finns i Moberger 2022. Ett problem med realismen är att det är oklart vad det betyder att en sanning är "oberoende av oss". Enligt Moberger betyder det bland annat att den är oberoende av vårt språk och vår evidens (s. 24). Innebär detta att det finns sanningar som inte ens kan formuleras på något (naturligt eller artificiellt) mänskligt språk? Det vore svårsmält. Att det finns sanningar som vi inte har någon evidens för är dock något som alla nog skulle hålla med om. Det kan t. ex. gälla vissa händelser i universum långt efter att allt intelligent liv har upphört, men även sådant som att Strindberg nös vid en viss tidpunkt.



Den konstrueras av mänskligheten som helhet och därför kan man också tala om "social konstruktivism".<sup>13</sup>

Realism och konstruktivism kan tyckas vara helt oförenliga, men man kan förstås tänka sig att vissa delar av verkligheten – vissa sanningar – är oberoende av oss, medan andra är konstruerade av oss. Kan-ske är t. ex. matematiska och moraliska sanningar konstruerade av oss, medan astronomiska och medicinska sanningar är oberoende av oss.

Men framför allt är det viktigt att inse att konstruktivism är helt och hållet *förenlig* med realism, eftersom vi har konstruerat sanningen så att den är oberoende av vad vi tror och påstår. Det är det som är själva poängen med sanningsbegreppet.

Det kan visserligen tyckas uppenbart att sanningen inte *både* kan vara oberoende av oss (realism) *och* inte oberoende av oss (konstruktivism). Men det är fullt möjligt om "oberoende" inte betyder detsamma i bägge fallen. Och såvitt jag kan se är våra teorier beroende av oss i den meningen att det är vi som har konstruerat dem, men oberoende av oss i den meningen att de *inte* är sanna (i den mån de är det) på grund av att vi för närvarande tror eller påstår det. Vi kan ju göra misstag. Men misstag kan rättas till. Och det vi tror i långa loppet är sant.<sup>14</sup>

Exempel: att universum utvidgas är visserligen något som astronomerna påstår, något som ingår i en teori som de har konstruerat, men det är inte sant på grund av att astronomerna tror och påstår det. Det är sant på grund av att universum utvidgas. Vilket i sin tur anses bero på så kallad mörk energi.

Att det vi tror i långa loppet är sant innebär att koherentismen anger ett tillräckligt villkor för sanning. Man kan förstås fråga sig om det är *sant* att koherentismen anger ett tillräckligt villkor för sanning. Är *detta*

13. Så här uttrycker Quine detta (i översättning): "Utifrån retningar av våra sinnesorgans ytor har vi, med vår kollektiva och kumulativa kreativitet, genom generationerna projicerat vår systematiska teori om yttervärlden" (1993, s. 17). I *Nationalencyklopedin* sägs socialkonstruktivismen innebära att "verkligheten eller aspekter av verkligheten är socialt konstruerade, dvs. att de är produkter av mellanmänsklig interaktion och kollektivt handlande". En rätt bra definition, tycker jag.

14. Detta liknar C. S. Peirces teori om sanning. Han säger t. ex. "Den åsikt som ödet bestämt att alla som forskar slutligen skall komma att omfatta är vad vi menar med sanningen, och det som föreställs i denna åsikt är det verkliga" (1993, s. 267). Men jag vill tillägga att det dessutom finns många sanningar som vi aldrig "kommer att omfatta". Vi kommer aldrig att kunna veta allting. Det tror vi nog inte heller, vare sig nu eller i framtiden. Det är nämligen så vi har konstruerat verkligheten. – Det kan tilläggas att en åsikt som påminner om Peirces även finns hos Edmund Husserl: "Objektivt giltiga resultat – det betyder inget annat än resultat som klargjorts i ömsesidig kritik och som håller stånd mot all kritik" (1992, s. 24).

något som ingår bland det vi i långa loppet tror är sant?<sup>15</sup> Det kan betvivlas och det är i alla fall något som många för närvarande betvivlar. Men det hindrar inte att verklighetens mer fundamentala egenskaper konstrueras av oss. Kanske även denna.

Att sanningen är konstruerad av oss förklarar för övrigt varför enkelhet anses vara något eftersträvansvärt i vetenskap. Om sanningen vore transcendent, så skulle det bli omöjligt att förstå varför enkelhetsprincipen (Ockhams rakkniv) ska användas. Eftersom vi aldrig kan veta något om en transcendent verklighet (tinget i sig) kan vi ju inte heller ha någon anledning att tro att den är enkel. Eller för den delen att den alls existerar.

## Bivalens

Realism anses ibland innebära något *mer* än att sanningen är oberoende av oss och vår kunskap om den, nämligen att varje sats är antingen sann eller falsk.<sup>16</sup> Denna "bivalensprincip" innebär i sin tur att lagen om det uteslutna tredje gäller. Men som jag antytt ovan är bivalensprincipen högst tvivelaktig.

Lyckligtvis finns det ingen anledning att anta att realism implicerar bivalens. Enligt realismen *kan* en sats vara sann eller falsk, trots att vi aldrig någonsin kan avgöra vilket den är,<sup>17</sup> men den *behöver* inte vara det.

15. Moberger ställer ungefär denna fråga. Och han tycks mena att teorin att vi konstruerar verkligheten inte *själv* kan ingå i denna konstruktion. Han säger att vi inte kan "konstruera alla sanningar", eftersom det förutsätter att vi "oberoende av oss" kan konstruera sanningar (2022, s. 35). Jag håller inte med. Att vi konstruerar sanningar förutsätter förstås att vi kan konstruera sanningar, men varför måste detta vara "oberoende av oss" (vad det nu betyder)? Dessutom vill jag inte påstå att vi konstruerar *alla* sanningar. Sanningen om Strindbergs nysning konstruerar vi t. ex. aldrig.

16. Den som särskilt förknippas med denna idé är Michael Dummett. Han skriver: "Det är svårt att undgå att lägga märke till att ett insisterande på bivalensprincipen är en gemensam faktor för realistiska doktriner: principen att varje proposition av det omstridda slaget är definitivt antingen sann eller falsk. För realisten får påståenden om den fysiska verkligheten inte sina sanningsvärden från våra observationer att de är sanna, och inte heller får matematiska påståenden sina sanningsvärden givna av att vi har bevisat eller vederlagt dessa påståenden, utan i bägge fallen är påståendenas sanningsvärden beroende av en verklighet som existerar oberoende av vår kunskap om den. Därför är dessa påståenden sanna eller falska i enlighet med om de stämmer överens eller ej med denna verklighet." (1995, s. 26). Många, till och med Quine (se 1981, s. 32), tycks hålla med om detta.

17. Jfr Read 1999, s. 292: "det realistiska sanningsbegreppet [medför] att en proposition kan vara sann och ändå för alltid förbli okänd för oss".

Det finns satser, som vi aldrig kan avgöra och som inte gärna kan betraktas som sanna eller falska, trots att de handlar om en verklighet som är bestämd in i minsta detalj. Hit hör vissa satser som innehåller termer för vanliga fysiska objekt. Sådana termer är vaga, eftersom det är obestämt exakt vilka molekyler de fysiska objekten består av.<sup>18</sup> Det är t. ex. oklart vilka molekyler mitt skrivbord består av, så för många molekyler vid dess yta är satsen ”Denna molekyl tillhör mitt skrivbord” varken sann eller falsk. Och om man skulle plocka hårstrån från mitt huvud, ett efter ett, så kommer man så småningom till situationer där satsen ”Jag är flintis” varken är sann eller falsk.

Poängen med sådana exempel är att en realistisk uppfattning om verkligheten *inte* måste kombineras med bivalensprincipen, trots att många tycks tro det. Tvärtom är det uppenbart att även för den som har en realistisk uppfattning om verkligheten, och anser att den existerar (i någon mening) oberoende av oss, så finns det många vardagliga beskrivningar av denna verklighet, som är så oklara eller vaga till sin innebörd att de varken är sanna eller falska. Ibland kan de bedömas olika av olika personer. Det kan visserligen finnas klara fall där alla bedömare är överens om att bivalensprincipen gäller, men också mer eller mindre obestämda gränsfall där många skulle kunna enas om att den inte gäller.

Många satser som förekommer i politiska sammanhang kan utgöra exempel på detta. Satsen ”Det är ingen större skillnad mellan regeringens budget och den som oppositionen därefter tvingat regeringen att genomföra” godtas av somliga bedömare och förnekas av andra, men dess innebörd är så oklar att den varken är sann eller falsk. Det kan kanske uttryckas så att satsen kan preciseras på olika sätt och att vissa preciseringar är sanna och andra falska – men att satsen själv inte innehåller något som pekar ut en viss precisering och att den därför är varken sann eller falsk.

Dessutom finns det satser som olika personer bedömer olika på grund av rent subjektiva attityder, som exempelvis ”Surströmming smakar gott”. Trots oenigheten kan kontrahenterna antagligen enas om att det här inte finns någon objektiv sanning, utan endast olika smak.

Det här innebär att man inte kan hålla fast vid klassisk logik. Lagen om det uteslutna tredje gäller inte. Somliga vill ändå hålla fast vid bivalens och klassisk logik, men jag anser att priset är alldeles för högt.<sup>19</sup>

18. Detta påpekas av Quine (1981, s. 34–35). Hans exempel på en sådan term är ”bord”.

19. Quine (1981, s. 32 och 1993, s. 96) påpekar också att priset är högt, men han är ändå villig att betala det.

För övrigt är priset ändå inte så avskräckande, om man betänker att man mycket väl kan hålla fast vid den klassiska logiken i de fall där man endast intresserar sig för satser för vilka bivalensprincipen gäller eller för resonemang som inte utnyttjar lagen om det uteslutna tredje. Men logiken bör rätta sig efter vad som är sant, inte tvärtom.

### Bevis och evidens

Då är vi tillbaka till frågan om vad som är sant. Det kan låta rimligt att säga att om en sats kan bevisas – och speciellt om den faktiskt har bevisats – så är den sann.<sup>20</sup> Men det duger inte, ty ett bevis måste utgå från något, och om detta något inte är sant, så behöver ju inte heller det som bevisas från den utgångspunkten vara sant.<sup>21</sup>

För att avgöra vad som är sant måste man alltså redan ta för givet att något är sant. Ofta ganska mycket.

Detta stämmer bra överens med koherentismen, som ju går ut på att sanna satser ska hänga ihop och på något sätt utgöra ett stöd för varandra.

Man har ibland invänt mot koherentismen att många olika system av satser kan uppfylla kravet på koherens och att det som är sant enligt ett system kan vara falskt enligt ett annat.<sup>22</sup> Vilket system ska man då ta fasta på? Svaret är förstås att man måste utgå från det man tror är sant. Om man inte tar något för givet som sant, så kommer man ingenstans. Vilket inte hindrar att man senare kan få anledning att revidera sin utgångspunkt och förkasta något man trott vara sant.

När jag här talar om "bevis" så avser jag deduktiva bevis. Men något liknande gäller även induktiva resonemang och evidensrelationer. Man måste ta något för givet som sant om man vill konstatera att A utgör evidens för B. Exempelvis att B är den bästa förklaringen av A.

En vanlig uppfattning bland filosofer är att kunskap är sann och be-

20. I *Nationalencyklopedin* sägs det att "i vanligt tal och i mer specialiserade sammanhang är ett bevis något som ger kunskap om sanningen". Read uttrycker det på ett ställe så här: "Att hävda en proposition som sann är att ha ett bevis för den" (Read, s. 281). Det låter ju egentligen helt absurt. Det blir rimligare om man ersätter "ha ett bevis" med "tro sig ha ett bevis".

21. Ett bevis kan i och för sig utgå från ett antagande som inte behöver vara sant, men det måste ändå utgå från mer än det, t. ex. vissa slutledningsregler. Som då antas vara sanna. (Ungefär så här: Om en regel säger att man får dra slutsatsen S från premisserna P, så måste det vara *sant* att man har rätt att dra slutsatsen S från P – alltså en normativ sanning – eller *sant* att om P är sann så är S sann.)

22. Denna invändning antyds t. ex. av Moberger (2022, s. 34).

rättigad tro. Det räcker alltså inte att ens tro är berättigad, eller att man har god evidens för den, eller att man ”har rätt att hävda”, eller ”kan bevisa”, att den är sann. Sanning och berättigad tro är två olika krav.<sup>23</sup>

Att något kan bevisas – eller hävdas på goda grunder – medför alltså inte att det är sant. Men omvänt kan något mycket väl vara sant trots att det inte kan bevisas.

Vi har alltså inget val, vi måste utgå från det vi tror.<sup>24</sup> Sanningen är det som håller i långa loppet, det vi aldrig behöver förkasta – och dessutom finns det förstås många sanningar som vi aldrig kommer att kunna upptäcka. Att olika personer inte tror precis detsamma är ingen katastrof, så länge åsikterna är förenliga. Om det skulle förekomma radikalt olika åsiktssystem eller oförenliga paradigmer, så kan man bara hoppas att den kulturella evolutionen rensar ut det som inte är livsdugligt i kampen om kunskapsteoretisk överlevnad.<sup>25</sup>

Det kan naturligtvis vara väldigt svårt att veta om ett visst åsiktssystem, eller en viss sats, kommer att överleva i långa loppet. En sådan osäkerhet är oundviklig.

## Motsägelser

Ett koherent system av satser bör ju vara motsägelsefritt. Men vår vanliga idé om sanning kan tyckas vara motsägelsefull. Satsen ”Denna sats är inte sann” tycks exempelvis vara sann om den inte är sann – eftersom det är just det den tycks betyda. Om den alls betyder något.

Spelar det någon roll?

Egentligen inte. Om vi håller fast vid koherentismens idé, så håller vi tills vidare fast vid det vi tror. Det vi inte tror behöver vi i allmänhet inte bry oss om. Och ingen av oss tror väl egentligen på satser av typen ”Denna sats är inte sann” eller ”Denna sats är meningslös” eller ”Den här satsen betyder att den inte betyder något”. Sådana lustigheter ingår inte i vår världsbild.

23. Det har för övrigt påpekats (av Edmund Gettier m. fl.) att kunskap kräver mer än sann och berättigad tro. Anta att du har rätt att hävda  $p$ . Då har du också rätt att hävda disjunktionen ( $p \vee q$ ), som ju måste vara sann om  $p$  är sann. Men om  $p$  är falsk och  $q$  är sann, och du saknar evidens för  $q$ , så kan man knappast påstå att du *vet* att ( $p \vee q$ ) är sann, trots att den disjunktionen uppfyller de klassiska kraven.

24. Se även Bergström 2021.

25. Peirce är optimist på den här punkten: ”Olika personer kan börja med de mest antagonistiska synpunkter, men undersökningens framsteg leder dem genom en kraft, som ligger utanför dem själva, till en och samma slutsats” (1993, s.267). Detta tycks vara en empirisk hypotes, som naturligtvis kan betvivlas. Men frågan är om den alls *kan* vederläggas.

**Litteratur**

- Bergström, Lars. 2021. "Att rätta mun efter matsäcken". *Filosofisk tidskrift* 42, nr 3, s. 11–18.
- Davidson, Donald. (1996) 2004. "Det dåraktiga i att försöka definiera sanning". I *Språk, tanke och handling*, övers. Jim Jakobsson. Stockholm: Thales, s. 244–59.
- Dummett, Michael. 1995. *Metafysik och mening*, övers. Fredrik Stjernberg. Stockholm: Thales.
- Husserl, Edmund. (1931) 1992. *Cartesianska meditationer*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein. Göteborg: Daidalos.
- Moberger, Victor. 2022. Objektiva sanningar. *Filosofisk tidskrift* 43, nr 1, s. 24–41.
- Peirce, Charles S. (1878) 1993. "Hur våra idéer kan göras klara". I *Filosofin genom tiderna, 1800-talet*, red. Konrad Marc-Wogau, övers. Hjalmar Wennerberg. Stockholm: Thales, s. 252–69.
- Quine, W. V. 1981. "What Price Bivalence?" I *Theories and Things*, s. 31–37. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1990) 1993. *Strävan efter sanning*, övers. Fredrik Stjernberg. Nora: Nya Doxa.
- Read, Stephen. (1994) 1999. *Att tänka på logik*, övers. Pi Tuveesson. Stockholm: Thales.

# Om analysen av värde i termer av passande attityder och dess neutralitet

*Andrés G. Garcia*

## 1. Introduktion

FA-analysen (en förkortning av engelskans “the fitting-attitudes analysis”) hävdar att när något är bra så är det passande att tycka om det, medan det är passande att tycka illa om det som är dåligt. Exakt vilka attityder som det är passande att rikta mot objekt beror på vilken typ av värde som objekten har. Det är exempelvis passande att beundra det beundransvärda, avsky det avskylvärda, älska det älskvärda etc. FA-analysen hävdar vidare att ett objekts värde är identiskt med det att objektet är ett passande föremål för någon sorts attityder.<sup>1</sup> Det är alltså ingen slump att egenskapen att vara värdefull ofta tycks sammanlänkad med egenskapen att vara ett passande föremål för attityder: det rör sig i själva verket om samma egenskap!

FA-analysen utgör en generell teori om världens natur och ska därför vara neutral inför de olika normativa synsätt man kan anamma. Det är med andra ord inte en teori om vad som *har* värde utan ska betraktas som en metaetisk teori om vad värde *är* för någonting. Målet med följande uppsats är att argumentera för att även om FA-analysen förhåller sig föredömligt neutral med avseende på frågor om vad som är värdefullt, så riskerar detta att ske på bekostnad av en annan sorts neutralitet, nämligen den som rör frågan om vad som *gör* saker värdefulla. En återkommande poäng som jag kommer att göra är att teorier om vad värde är som undviker denna kostnad vore att föredra framför andra teorier, förutsatt att allt annat är lika mellan dem.

Uppsatsens fokus ligger därmed huvudsakligen på fenomenet *värdeförklaringar*, vilket här förstås som det att någonting gör någonting annat värdefullt. Det centrala antagandet för min diskussion är att när objekt har värde så är det alltid något som gör objekten värdefulla (*värdegörare* eller “value-makers”, som de kallas på engelska). Det betyder att objekt inte kan vara beundransvärda, avskylvärda eller älskvärda, om

1. För en översikt om FA-analysen och några av dess problem, se exempelvis Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen 2004, Jacobson 2011, Rabinowicz 2013 och Gertken och Kiesewetter 2017.

det inte finns någonting med objekten som gör dem värdefulla på de här sätten. FA-analysen kommer inte här att visa sig vara en felaktig teori om världens natur, utan min förhoppning är endast att lyfta fram några av de potentiella problem och implikationer som teorin har med avseende på förståelsen av just värdeförklaringar.

## 2. Grader av neutralitet

Det råder oenighet om vad det är som är bra och vad det är som är dåligt. Vissa hävdar att njutning och smärta är de enda sakerna som har värde för sin egen skull, medan andra tillskriver samma typ av värde till rättvisa, vänskap och kunskap. Oenighet finner man också med avseende på frågor om vilken musik som är bäst, vilken mat som är godast, vilka människor som är vackrast etc. Normativa teorier om vad som är bra och dåligt har formulerats delvis i ett försök att systematisera och ge grund för sådana uppfattningar. Syftet med dessa teorier är att förklara vad som *har* värde och inte vad värde *är* för någonting. Den senare typen av frågor står i fokus inom metaetiken.

FA-analysen hör metaetiken till, vilket förklarar varför den behöver vara förenlig med olika normativa synsätt för att kunna betraktas som rimlig. Med andra ord så ska teorin lämna diskussioner i stil med de nyss nämnda därhän och göra reda för vad vi är oeniga om när vi är oeniga kring värdefrågor. FA-anhängare är därför måna om att visa att teorin faktiskt kan accepteras oavsett vilket normativt synsätt man anammar.<sup>2</sup> FA-analysen hävdar att egenskapen att vara värdefull är identisk med egenskapen att vara ett passande föremål för positiva eller negativa attityder – oavsett vilka objekt denna egenskap råkar tillfalla. Analysen medför därför förstås att när objekt är värdefulla så är de också passande föremål för attityder, och *vice versa*.

Vid sidan av normativa diskussioner om vad som har värde så finns det även mer abstrakta diskussioner om vilken sorts objekt som kan vara värdefulla. Fokus för dessa tenderar att ligga på konkreta ting (som bord och personer), egenskaper (som sällsynthet och intelligens) och sakförhållanden (som det *att* ett bord är sällsynt eller det *att* en person är intelligent).<sup>3</sup> Vissa filosofer har gjort poängen att olika sorters

2. Se exempelvis Rowland 2019.

3. Listan är långt ifrån uttömmande. Bland kandidaterna för värdebärande finns även troper, strukturer, processer, händelser och annat.



objekt tycks kunna associeras med olika typer av värden.<sup>4</sup> Det verkar exempelvis vara så att romantisk älskvärdhet är en typ av värde som tillfaller specifikt *personer* och inte abstrakta ting som egenskaper eller sakförhållanden.

FA-anhängare brukar också hävda att deras teori lätt kan återspegla och förklara den nyss nämnda intuitionen, eftersom det tycks rimligt att olika attityder skulle passa olika sorters objekt olika väl. Det verkar märkligt att det skulle kunna vara passande att romantiskt älska egenskapen intelligens eller sakförhållandet *att* en person är intelligent, medan det verkar rimligt att det vore passande att romantiskt älska en person *just för* hennes intelligens.<sup>5</sup> Detta förklarar och ger en bakgrund till den nyss nämnda intuitionen att romantisk älskvärdhet är ett värde som tillfaller personer och inte egenskaper eller sakförhållanden.

FA-analysen framstår därför som en attraktiv teori, förenlig dels med olika normativa synsätt om vad som har värde och dels med den intuition som säger att olika sorters objekt bär olika typer av värden. I diskussionen som följer ska jag överväga huruvida teorin kanske inte ger utrymme för en lika bred mångfald vad det gäller vilken sorts objekt som *gör* saker och ting värdefulla. Detta är oroväckande eftersom det verkar rimligt att säga att precis som det kan vara passande för människor att värdera många olika saker såväl som olika sorters objekt, så kan det också vara passande för dem att tillskriva rollen som förklaringsbas till olika saker såväl som till olika sorters objekt. Jag kommer alltså att titta på två potentiella problem som rör värdeförklaringar.

### 3. Sakförhållanden som förklaringsbas

För att få ett bättre grepp om det första problemet bör man ha i åtanke två antaganden som filosofer ofta gör i de här sammanhangen. Det första är att vad som är passande kan förstås i termer av *skäl*, vilket betyder att huruvida en attityd är passande beror på om det finns skäl för attityden i fråga.<sup>6</sup> Skälen ska vara normativa till sin natur, vilket innebär att de *rättfärdigar* de attityder som de är skäl för. Det andra antagandet är att normativa skäl är någon sorts sakförhållanden. Det här innebär att när det finns skäl att älska en person så utgörs skälet

4. En del filosofer intar en konservativ position och hävdar att endast vissa sorters objekt kan vara bärare av värden. För ett exempel, se Zimmerman 2001, s. 36–38 och 45–46.

5. Jämför med Andersson 1993, s. 20.

6. För en översikt och kritik, se exempelvis McHugh och Way 2016.

av något sakförhållande, såsom det *att* personen i fråga är intelligent. *Att* personen är intelligent kan alltså utgöra ett skäl att älska personen, medan hennes intelligens som sådan inte kan det. Likaså, om vi har skäl att gå till affären och köpa mat, så är varken vår hunger eller maten i sig något skäl, utan vad som rättfärdigar ett besök till affären är det *att* vi är hungriga, *att* vi inte har någon mat hemma etc.

FA-analysen i kombination med dessa antaganden resulterar i vissa slutsatser om vad som kan göra objekt värdefulla. Att ett objekt är värdefullt ska enligt teorin förstås så att det föreligger skäl att rikta någon sorts attityd mot objektet. Detta innebär att frågan varför ett objekt är värdefullt blir densamma som frågan varför det föreligger skäl att rikta någon sorts attityd mot objektet. Den senare tycks vara en fråga som besvaras genom att åberopa de sakförhållanden som utgör de relevanta skälen. På frågan varför det föreligger skäl att älska en person svarar man alltså att något sakförhållande föreligger, såsom det *att* personen är intelligent. Detta inbjuder till synsättet att det egentligen bara är sakförhållanden som kan göra objekt värdefulla. Synsättet kanske förvånar eftersom det verkar naturligt att egenskaper som sådana faktiskt kan göra innehavare av dessa egenskaper älskvärda. En persons intelligens kan göra henne romantiskt älskvärd. En analys av värde som inte tvingar oss att förneka detta vore åtminstone att föredra, förutsatt att allt annat är lika.

Det finns flera sätt för FA-anhängare att försöka undkomma slutsatsen på, varav ett är att förkasta det ovannämnda antagandet som säger att endast sakförhållanden kan utgöra skäl för attityder. FA-analysen är förenlig med att alla möjliga typer av saker, inklusive egenskaper, kan göra objekt värdefulla, så länge som den medger att skäl inte bara utgörs av sakförhållanden. Det råder friktion mellan FA-analysen samt den för närvarande rådande ortodoxin vad det gäller karakteriseringen av skäl. FA-anhängare kan lätta på friktionen genom att förkasta ortodoxin.

Å andra sidan finns det också sätt att undkomma problemet på som bevarar ortodoxin, varav ett går ut på att förneka att vad som är passande inte kan förstås i termer av skäl. Man kan då insistera på att andra typer av saker än sakförhållanden, såsom exempelvis egenskaper, kan förklara vad som är passande och inte.<sup>7</sup> En annan lösning av det här slaget tar ett bredare grepp om fenomenet värdeförklaringar än vad jag hittills har gjort i diskussionen. Tanken är att även om frågan varför något är värdefullt

7. Olle Risberg ska ha tack för att ha påmint mig om denna poäng.

ska besvaras med hänvisning till sakförhållanden, besvaras frågan varför sakförhållanden föreligger med hänvisning till de egenskaper, objekt och relationer som sakförhållandena inbegriper. Ta exempelvis sakförhållandet *att* en person är intelligent. När detta föreligger så är det delvis i kraft av en persons existens och hennes egenskap att vara intelligent. Rimligen är det så att om värde förklaras av sakförhållanden och dessa i sin tur förklaras av de egenskaper, objekt och relationer som sakförhållandena inbegriper, så förklaras värde i förlängningen också av dessa andra saker.

Kanske ligger det något i det bredare perspektivet, men följderna blir likväl att vad som förklarar värde i första hand är just sakförhållanden. Egenskaper, objekt och relationer tycks ha relevans för värdens uppkomst i den mån de är involverade i ett relevant sakförhållande. Det här tycks fortfarande gå emot intuitionen att det verkar rimligt att egenskaper som sådana faktiskt kan ha en direkt relevans för värdet hos de objekt som innehar dem. Återigen verkar det naturligt att säga att en persons intelligens som sådan kan göra henne romantiskt älskvärd, utan att egenskapen behöver gå en "omväg" genom ett sakförhållande. Faktum är att för vissa typer av värden kanske det inte ens finns rimliga kandidater till sakförhållanden som kan spela den förklarande rollen. Tänk exempelvis på estetiska värden, såsom den skönhet en tavla kan förlänas som en följd av dess färg och struktur. Medan det verkar naturligt att säga att det är tavlans färg och struktur som gör den vacker, så finns det något krystat i förslaget att den blir vacker som en följd av *att* den har en viss färg och struktur.

Mina resonemang åberopar vårt sätt att tänka och tala om värdeförklaringar i vardagslag, där vi enligt min uppfattning ofta lägger särskild betoning på egenskaper när vi vill förklara att objekt har värde. Jag medger att vi kanske misstar oss eller uttrycker oss slarvigt i sådana sammanhang, men menar att vi behöver oberoende skäl för att tro att så är fallet. Oavsett det så vore det en kostnad för FA-analysen om den hävdade att alla som tänker och talar om egenskaper på det här sättet måste missta sig. Det är tveksamt om man får rabatt på denna kostnad bara för att FA-analysen kan göras förenlig med egenskapers förklarande roll från det breda perspektiv vi just har undersökt. I slutändan verkar det därför som om den bästa strategin för FA-anhängare är att förneka antingen att vad som är passande kan förstås i termer av skäl eller att skäl för attityder bara utgörs av sakförhållanden. Kanske även egenskaper, såsom en människas intelligens eller en tavlans färg, kan ge skäl för attityder, såsom kärlek respektive estetisk beundran.

#### 4. Attityder som förklaringsbas

I ett par gemensamma texter med Francesco Orsi har jag argumenterat för att FA-analysen ställs inför en ofta förbisedd utmaning, nämligen den att förklara hur teorin kan förhålla sig neutral med avseende på attityders roll i förklaringen av värde.<sup>8</sup> Denna utmaning uppstår eftersom förklaringen till varför attityder är passande gentemot vissa objekt ofrånkomligen kommer att nämna egenskaper hos både objekten och attityderna. Tanken är att om egenskapen att vara värdefull är identisk med egenskapen att vara ett passande föremål för attityder, så måste den förra och den senare egenskapen ha samma förklaring.<sup>9</sup> Det bästa sättet att närma sig utmaningen på är att titta på följande argument:

**Premiss 1:** Om egenskapen att vara ett passande föremål för attityder har en annan förklaring än egenskapen att vara värdefull, så kan inte egenskapen att vara värdefull vara identisk med egenskapen att vara ett passande föremål för attityder.

**Premiss 2:** Egenskapen att vara ett passande föremål för attityder har en annan förklaring än egenskapen att vara värdefull.

**Slutsats:** Egenskapen att vara värdefull kan inte vara identisk med egenskapen att vara ett passande föremål för attityder.

Premiss 1 förmodar vi är den mindre kontroversiella premissen, delvis eftersom liknande idéer verkar intuitiva även när de appliceras annorstädes, i kontexter som inte alls har med värde att göra. Det tycks exempelvis vara så att om det finns faktorer som förklarar varför en person befinner sig i ett visst neurologiskt tillstånd som inte också förklarar varför personen är deprimerad, så är inte depressionen identisk med det neurologiska tillståndet. Detta tycks åtminstone som en rimlig slutsats, om man som vi antar att förklaringar är ett världsligt fenomen och inte bara en fråga om att ge en upplysande berättelse om saker och ting. Det att två egenskaper har olika förklaringsbas utgör åtminstone stark evidens mot tesen att egenskaperna är identiska.

8. Vi lägger fram argumentet i Orsi och Garcia 2021 samt Orsi och Garcia 2022. Vad som följer är en summering och förenkling av några av de resonemang som tas upp i dessa uppsatser.

9. Hädanefter kommer jag att tala om egenskaper och deras förklaringar, men resonemangen som följer hade fungerat lika bra om jag i stället hade talat om sakförhållanden som inkluderar dessa egenskaper. Detta skulle innebära att resonemangen fokuserar på förhållandet mellan det *att* någonting är värdefullt och det *att* någonting är ett passande föremål för attityder.

Premiss 2 förmodar vi är mer kontroversiell och vi motiverar den genom att ge ett kort och intuitivt försvar för var och en av följande teser:

- Tes 1: Attityder och deras egenskaper spelar en nödvändig roll för att förklara varför det vore passande att anamma dessa attityder.
- Tes 2: Attityder och deras egenskaper spelar inte en nödvändig roll för att förklara varför objekt är värdefulla.

Även om egenskapen att vara ett passande föremål för attityder måste förklaras delvis med hänvisning till dessa attityder, så måste inte värde förklaras på detta vis (Orsi och Garcia 2021). Låt mig börja med att förklara den första poängen. Huruvida det är passande att älska en person beror både på hur personen är och hur det är att älska någon. Detta förefaller oss lika naturligt som att säga att hur väl en handske passar en hand beror på både handen och handsken. Man kan även motivera tanken genom att titta på varför olika ting passar olika attityder olika väl. Det är i normala fall passande att respektera givmilda människor, men inte att vara arg på dem. Detta beror på att givmilda människor har egenskaper som gör dem till passande föremål för respekt men inte för ilska. Poängen kan uttryckas mer tekniskt genom att säga att givmilda människor uppfyller den inneboende standard som är associerad med den ena attityden men inte med den andra.<sup>10</sup>

Den mer kontroversiella tesen är 2, enligt vilken attityder och deras egenskaper inte spelar en nödvändig roll i förklaringen av varför någonting är bra eller dåligt. Vi motiverar denna tes på ett flertal sätt som anspelar på diverse substantiella exempel (Orsi och Garcia 2021). Vi överväger exempelvis en klassisk värdeteori enligt vilken upplevelsen av smärta är intrinsikalt dålig. Vi menar att det är oklart varför en sådan värdeteori måste säga att vid sidan av upplevelsens intrinsikala egenskaper (det vill säga, hur det är att uppleva smärta rent subjektivt), så måste värdet av smärta också förklaras med hänvisning till passande attityder. Det är också oklart vilka attityder som kan vara relevanta för en sådan förklaring, för även om det är passande att ha en aversion mot upplevelsen av smärta, så vore det krystat att säga att sådana attityder förklarar *varför* upplevelsen av smärta är intrinsikalt dålig. Det tycks räcka med att hänvisa till upplevelsen av smärta och dess intrinsikala

10. Vi påpekar även att flera FA-anhängare redan medger att egenskapen att vara ett passande föremål för attityder beror på attityder, ibland explicit och ibland implicit (Orsi och Garcia 2021, s. 1212–13).

egenskaper. Berättelser om hur det i allmänhet är att ha en aversion mot någonting verkar överflödiga och ingenting som bör påtvingas den nyss nämnda värdeteorin.<sup>11</sup>

Det kan förstås verka rimligt att attityder spelar en central roll för förekomsten av värde. Många skulle exempelvis hävda att vad som är värdefullt är en subjektiv fråga och för att förstå vad det innebär att något är värdefullt måste vi därför åberopa våra attityder. Detta sätt att resonera verkar dock vara byggt på ett missförstånd, för såvitt vi förstår är FA-analysen inte nödvändigtvis en subjektivistisk teori om värde. I den mån analysen tvingas hävda att värde beror på attityder, så är det i en annan bemärkelse än en subjektivistisk sådan.<sup>12</sup> Det är oklart vilken den bemärkelsen kan vara, i synnerhet i ljuset av det att många värden tycks relativt oberoende av attityder. Detta aktualiserar dock en möjlig invändning som försöker att ge en förklaring till på vilket sätt attityder ändå ger en indirekt förklaring av värde (Orsi och Garcia 2021).

Idén är att göra skillnad på de saker som *gör* objekt värdefulla i en snäv bemärkelse och de bakgrundsvillkor som gör det möjligt för andra saker att göra objekt värdefulla. Resonemanget går alltså ut på att insistera på att även om attityder inte förklarar värde i den föregående bemärkelsen, så spelar de ändå en indirekt förklarande roll för värde. Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen (2021) försvarar denna strategi i ett nyligen publicerat svar till oss. Nu är vi inte några generella motståndare till den distinktion som här åberopas, men vi är skeptiska till dess användning i detta sammanhang. Ett problem är att om det skulle visa sig att attityder faktiskt spelar en förklarande roll för värde, så tycks de spela en annan sorts förklarande roll för passande attityder. Jag nämnde tidigare att attityder måste nämnas som en del av ett första steg för att förklara varför dessa attityder är passande. Relativt till fakta om passande attityder är alltså attityder inte blott bakgrundsvillkor, även om Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen nu skulle ha rätt i att de är bakgrundsvillkor för värde. Om attityder spelar en mer direkt roll för passande attityder än för värde, så är detta också ett problem för tesen

11. För en utförligare motivation av tesen, se Orsi och Garcia 2021, s. 1216–17.

12. Det kanske verkar uppenbart att tjockare värden, såsom älskvärdhet, måste förklaras med hänvisning till attityder, men det är inte säkert. För att förstå begreppet "älskvärdhet" så måste begreppet "kärlek" åberopas, men det betyder inte att kärlek ingår bland det som *gör* saker älskvärda. Även om tjockare värden, såsom älskvärdhet, måste förklaras på detta vis, så följer det inte att tunnare värden, såsom godhet, måste förklaras på samma vis (Orsi och Garcia 2021). Strax kommer vi också att se att även i de fall då värden måste förklaras med hänvisning till attityder, så spelar inte attityderna samma förklarande roll som egenskaperna hos de objekt som attityderna passar.

att egenskaperna är identiska. Det räcker alltså inte att värde och passande attityder har förklaringar med samma *inhåll*, de måste också ha förklaringar med samma *struktur*.<sup>13</sup>

Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen (2021, s. 5) medger att attityder förklarar värde på ett mer indirekt sätt än att objekt är passande föremål för attityder. För att göra detta begripligt gör de skillnad på *relationen* som objekt står i till passande attityder, samt den korresponderande *egenskapen* att vara ett föremål för sådana attityder. De hävdar att relationen skiljer sig från värde i termer av sin förklaring, medan den korresponderande egenskapen inte gör det och att det är denna egenskap som värde identifieras med. Detta resonemang tycks oss märkligt, bland annat eftersom relationen och egenskapen som de nämner är logiskt ekvivalenta och den ena dessutom beror på den andra. Detta gör det i vår mening rimligt att anta att vad som gäller för förklaringen av relationen också gäller för förklaringen av dess korresponderande egenskap.<sup>14</sup>

Ett annat problem, som vi nämner i förbigående, rör just den neutralitetsfråga som är fokus i denna uppsats. Det finns en risk att FA-analysen förbinder oss till en normativ syn om vad som gör objekt värdefulla, så att påståendet att värde förklaras av attityder blir av samma slag som det hedonistiska påståendet att värde förklaras av förekomsten av njutning, exempelvis. FA-analysen skulle därmed upphöra att vara endast en metaetisk teori om världens generella natur. Om FA-analysen i stället hävdar att påståendet inte ska förstås i normativa termer utan i metaetiska, så uppstår utmaningen att klargöra hur attityder förklarar värde, samt hur denna förklaring skiljer sig åt från andra typer av metaetiska förklaringar, såsom den subjektivistiska. Även om dessa problem kan lösas, så återstår problemet att FA-analysen förbinder oss till ett visst synsätt på vad som förklarar förekomsten av värde. Och det verkar alltså rimligt att hävda att en analys av världens natur som inte tvingar på oss något särskilt synsätt om detta vore att föredra, förutsatt, återigen, att allt annat är lika. Det finns ingenting uppenbart *ofullständigt* i en värdeteori som hävdar att upplevelsen av smärta är intrinsikalt dålig, men som inte förklarar detta med hänvisning till vad det innebär att ha en aversion.

13. Vi utvecklar detta i Orsi och Garcia 2022, där vi diskuterar relevansen av detta problem för olika versioner av FA-analysen.

14. Vi utvecklar detta resonemang i närmare detalj i Orci och Garcia 2022.

## 5. Slutsats

Mitt mål med denna uppsats var att argumentera för att även om FA-analysen förhåller sig föredömligt neutralt med avseende på normativa frågor om vad som är värdefullt, så finns det åtminstone en risk att det sker på bekostnad av en annan sorts neutralitet, nämligen den som rör frågan om vad som *gör* saker värdefulla. Närmare bestämt var mitt mål att argumentera för att FA-analysen ställs inför minst två olika utmaningar vad det gäller vår förståelse av just värdeförklaringar. Den ena av dessa utmaningar har att göra med sakförhållanden och deras förklarande roll, medan den andra utmaningen har att göra med attityder och deras relevans för värde. Jag har inte visat att FA-analysen måste betraktas som felaktig i ljuset av dessa utmaningar, men att analysen kanske har fler potentiella problem och implikationer för förståelsen av värdeförklaringar än vad vi har märkt.<sup>15</sup>

## Litteratur

- Gertken, Jan och Benjamin Kiesewetter. 2017. "The Right and the Wrong Kind of Reasons". *Philosophy Compass* 12, nr 5, e12412.
- Jacobson, Daniel. 2011. "Fitting Attitude Theories of Value". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta.
- McHugh, Conor och Jonathan Way. 2016. "Fittingness first". *Ethics* 126, nr 3, s. 575–606.
- Orsi, Francesco. 2015. *Value Theory*. London: Bloomsbury Publishing.
- Orsi, Francesco och Andrés G. Garcia. 2021. "The Explanatory Objection to the Fitting Attitude Analysis of Value". *Philosophical Studies* 178, nr 4, s. 1–15.
- Orsi, Francesco och Andrés G. Garcia. 2022. "The New Explanatory Objection Against the Fitting Attitude Account of Value". *Philosophia*, kommande.
- Rabinowicz, Wlodek. 2013. "Value: Fitting-Attitude Account of". I *International Encyclopedia of Ethics*, red. Hugh LaFollette, s. 1–12. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Rabinowicz, Wlodek och Toni Rønnow-Rasmussen. 2004. "The Strike of the Demon: On Fitting Pro-Attitudes and Value". *Ethics* 114, nr 3, s. 391–423.
- Rabinowicz, Wlodek och Toni Rønnow-Rasmussen. 2021. "Explaining Value: On Orsi and Garcia's Explanatory Objection to the Fitting-Attitude Analysis". *Philosophical Studies* 178, s. 2473–82.
- Rowland, Richard. 2019. *The Normative and the Evaluative: The Buck-Passing Account of Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Zimmerman, Michael J. 2001. *The Nature of Intrinsic Value*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

15. Denna uppsats baseras delvis på forskning finansierad av Vetenskapsrådet (201806612).



# Metaetik och kritisk teori

*Elena Namli och Carl-Henric Grenholm*

Värdenihilismen har länge dominerat svensk moralfilosofi och bidragit till en konstruktiv utveckling även inom teologisk etik. Dess tes att det inte finns några moraliska sanningar har nämligen tydliga politiska implikationer. Som Hägerström framhöll har talet om moraliska sanningar ofta en ideologisk, det vill säga legitimerande, funktion. Denna kritik av värdeobjektivismen var en viktig faktor också i den svenska teologiska etikens omorientering mot kritik av sociala normer.

Situationen idag är annorlunda. Värdenihilismen, som fortfarande lever inom politisk filosofi, har gett plats åt ett förnyat intresse för moralisk realism bland moralfilosofer. Trenden är stark – till och med de filosofer som står för en etisk konstruktivism känner sig tvungna att på ett eller annat sätt inkorporera realismens element i sina teorier. Både Christine Korsgaard och Sharon Street menar att deras respektive konstruktivism kan förenas med existensen av moraliska sanningar (Korsgaard 1996, s. 47, Street 2010, s. 365).

I denna artikel vill vi försvara ett annat slags etisk konstruktivism. Det är en teori som inkluderar en renodlat negativ värdeontologi och förnekar att det finns moraliska sanningar, samtidigt som den erbjuder resurser för ett intersubjektivt berättigande av moraliska omdömen. På så sätt utgör den ett tydligt alternativ till moralisk realism.

Den konstruktivism som vi argumenterar för är en variant av kantiansk etik som inbegriper ett antagande om att människan kan forma sin värld. Praktiskt förnuft är grundläggande för denna förmåga. Vi människor är "normativa djur som kan ifrågasätta våra erfarenheter" (Korsgaard 1996, s. 47) eller, som Rainer Forst uttrycker det, "människor är berättigande var-elser" (Forst 2014, s. 39). Till skillnad från Kants egen teori, söker vår konstruktivism artikulera en tydlig koppling mellan det praktiska förnuftet, å ena sidan, och sociala positioner, å andra sidan. Kritisk teori är därför vår källa men också ett objekt för kritik och revision.

Vår positionering inom etisk konstruktivism hänger samman med att vi bedriver etik som både en filosofisk och en teologisk disciplin. Till skillnad från moralfilosofer som ofta abstraherar bort kontextuella faktorer i

sina analyser, arbetar teologiska etiker med frågan om skilda kontexters betydelse för både moralens innehåll och etisk reflektion. När kontextuella faktorer belyses i stället för att tonas ner, framstår till exempel talet om moraliska och språkliga intuitioner som problematiskt.

Vi inleder artikeln med ett förtydligande av den teologiska etikens särart och dess relation till moralfilosofi. Sedan presenterar vi en form av kantiansk etik som, enligt vår förståelse, har sällsynt goda kritiska resurser, nämligen kantiansk etik, reviderad i ljuset av kritisk teori. I sista delen av artikeln argumenterar vi för etisk konstruktivism som en metaetisk position. Vi menar att denna konstruktivism (1) inte riskerar upphöja partikulära språkerfarenheter till universella språkliga intuitioner; (2) tar vara på erfarenheter och kunskapsproduktion som kan och bör påverka abstrakt filosofiskt arbete; (3) tar moraliska dilemman på allvar utan att upplösa dem och nå fram till någon "moralisk sanning"; (4) inte förutsätter någon normativ position utom förståelsen av praktiskt förnuft som en resurs för mänsklig handling; (5) erbjuder transparens i diskussionen om erfarenheter av moralisk karaktär, vilket gör att några intuitioner aldrig behöver åberopas.

### **Teologisk etik och moralfilosofi**

Teologisk etik, så som vi förstår den, är en kritisk studie av moralen. Inom denna disciplin finns inte någon annan syn på hur vetenskapliga studier ska bedrivas än den som finns inom moralfilosofin som den utvecklats i vår kontext. Teologisk etik profilerar sig dock genom att särskilt fokusera på olika traditioners betydelse för moralen och kritik av moralen. Det handlar då förstås om vetenskapliga studier, eftersom teologisk etik bör bedrivas oberoende av institutionaliserad konfessionalitet. Svenska teologiska etiker arbetar med klassiska etiska frågor och relaterar dem till resurser som finns inom skilda religiösa och icke-religiösa traditioner. Av förklarliga skäl har svenska teologiska etiker djupare kunskaper om kristen etik, men vi arbetar också för att lära oss mer om etiken inom andra traditioner, såsom islam och judendom.

Hur kan teologisk etik bidra till en kritisk analys av moralen? Låt oss ta metaetik som exempel. När teologiska bidrag till metaetik diskuteras av filosofer är det inte ovanligt att *divine command ethics* ("gudomlig befallningsetik") utgör modellen för all teologisk etik. Men den teori som dominerat inom kristen etik är läran om den naturliga lagen, med dess explicita rationalism. Naturrättslig etik hävdar att det är möjligt att med förnuftet

berättiga moraliska omdömen, och förenas traditionellt med ett slags värdeobjektivism. Denna kombination har kritiserats bland annat för risken att konventionell moral förstås som sann, det vill säga antas korrelera med objektivt existerande värden. Värden, som enligt kritikernas förståelse är en produkt av olika slags sociala relationer, som i sin tur har språket som medium, framställs av den traditionella naturrätten som *en* i skapelsen given ordning – människonaturen. Därigenom hämmar värdeobjektivism rationell *kritisk* diskussion av moralen. Därför är det ingen tillfällighet att läran om den naturliga lagen har använts för att försvara patriarkatet i dess olika former, homofobi och även våldsam kolonialism.

Kritiken av naturrätten inom kristen teologi har framför allt riktat sig mot uppfattningen att det finns objektiva värden och moraliska sanningar. Därmed har även andra former av moralisk realism kommit att ifrågasättas. Vad som däremot är plausibelt inom naturrätten är uppfattningen att det är möjligt att berättiga moraliska omdömen med hjälp av det praktiska förnuftet, oberoende av den gudomliga uppenbarelsen. Utan att här fördjupa oss i detaljer vill vi mena att en högst plausibel metaetisk position har utkristalliserat sig som ett svar på kritiken. Positionen är en kombination av social konstruktivism och en övertygelse om att moraliska normer kan och bör rationellt berättigas. Det är också den position som vi vill argumentera för och som gör att vi vänder blicken mot kritisk teori i sökandet efter en metaetik vars rationalism kan förenas med en konstruktivistisk värdeteori.

Vi menar alltså att teologisk etik har ett bidrag att ge till en social konstruktivism som är förenlig med argument till stöd för rationellt berättigande av moraliska omdömen. Innan vi presenterar en sådan modell, vill vi säga några ord om en ytterligare dimension av teologisk etik som har stor relevans för reflektionen inom etisk teori.<sup>1</sup>

Samtidigt som naturrätten har dominerat och fortfarande dominerar kristen socialetik förväntas denna etik relatera till konkreta traditioner. Anhängare av läran om den naturliga lagen, till exempel Jean Porter och John Finnis, framhåller alltid att förnuftet inte strider mot uppenbarelsen, vilket betyder att de källor i en tradition som betraktas som uppenbarade ska tolkas och användas med hjälp av förnuftet. En viktig konsekvens av denna hållning är teologiska etikers intresse för tradition och språk. Förnuftet har inte något eget metaspråk utan "inkorporeras" i olika traditioner.

1. Vi föredrar termen "etisk teori" framför "metaetik" och använder dem som synonymer i denna artikel.

När man arbetar med olika språk och traditioner upptäcker man flera skäl som talar för etisk konstruktivism. Ett sådant är att moralen växer fram i och präglas av skilda sociala och kulturella sammanhang. Ett annat är att rationellt berättigande av moraliska omdömen bör förstås med utgångspunkt i en mångfald av kontextuella former av rationell argumentation. En av dem som övertygande visat att det finns olika typer av etisk rationalitet inom olika traditioner är Alasdair MacIntyre (1988). Det behöver dock inte innebära att olika traditioner är inkommensurabla. Styrkan med diskursetiken inom kritisk teori är att den anger en metod för dialog mellan olika traditioner, trots dessa skillnader.

### **Kantiansk etik i kritisk tradition**

Vår position är alltså av kantiansk natur, men den är en modifierad kantiansk position framför allt mot bakgrund av den kritik som Kant och kantianer genom åren har fått av hegelianer och marxister. Med rätta har kritikerna framhållit att Kant uppfattar det praktiska förnuftet monologiskt, medan människan är väsentligen social. Rationell viljeformering – moralisk, rättslig eller politisk – måste förstås i relation till sociala handlingar och kommunikation. Det är här som kritisk teori hjälper oss att modifiera kantiansk etik – det kantianska antagandet om att människans vilja är formativ i relation till hennes värld förenas med förståelsen av människan såsom social och beroende av materiella faktorer.

Så det vi, liksom flera andra teoretiker inom den kritiska traditionen, vill uppnå är en kantiansk etik där transcendental moralfenomenologi ersätts av social konstruktivism. Det förnuft som står för rationell viljeformering är inte monologiskt utan socialt. Konkret betyder det bland annat att den andra formuleringen av det kategoriska imperativet är nyckeln till en rimlig kantiansk förståelse av hur kritik av moralen ska gå till. ”Handla så att du brukar människonaturen i din person som i varje annan person alltid även som ändamål och aldrig blott som medel” (Kant (1785) 1920, s. 54) är den princip som varje maxim med anspråk på att vara giltig bör prövas mot.

Det finns en viktig skillnad mellan hur denna människovärdesprincip användes av Kant och hur samtida kantianer tolkar den. I likhet med Rawls och Dworkin förstår vi människovärdesprincipen som en jämlikhetsprincip om lika hänsyn och respekt. Kants egen fokusering på den kategoriska respekten för människonaturen i varje person ger i vår tolkning plats åt lika respekt för vars och ens värdighet.

Låt oss ta ett exempel på hur människovärdesprincipen kan användas för att utveckla och kritiskt granska skilda förståelser av de mänskliga rättigheterna. En utmaning inom folkrätten är att hitta sätt att formulera och tolka universella rättigheter utan att likställa denna universalitet med den positiva rätt som förändras och är beroende av sociala och politiska faktorer. Här har människovärdesprincipen en viktig funktion. Som Oscar Schachter framhållit bör den användas för att kritiskt granska positiva rättsliga normer (Schachter 1983, s. 853). Principen begränsar maktens *auktoritet* och implicerar att mänskliga rättigheter ska tolkas i egalitär anda.

Jürgen Habermas och Rainer Forst har vidareutvecklat denna tolkning av människovärdesprincipen. Båda menar att den kan och bör vara inkorporerad i grundlagen för att säkra demokratin såsom de likas gemenskap. Rainer Forst formulerar principens kritiska potential i termer av erkännande av vars och ens lika rätt till berättigande – maktens auktoritet begränsas genom att den alltid är förpliktigad att ge förnuftiga skäl för de normer som den ålägger medborgare att följa. Var och en har lika rätt att kritiskt förhålla sig till de skäl som anges för att berättiga olika former av fördelning av resurser och makt (Forst 2014, s. 11).

Vi följer Habermas och Forst så till vida att människovärdesprincipen förstås som (1) den grundläggande formen av det kategoriska imperativet; (2) en praktisk princip som förutsätter en kommunikativ förståelse av mänsklig rationalitet; (3) en princip som är kritisk och därmed särskiljer sig från positiva normer, inklusive de mänskliga rättigheterna. Denna förståelse av människovärdesprincipen behåller den kantianska rationalismen. Varje giltigt omdöme ska kunna prövas rationellt men till skillnad från Kant förstår vi det kategoriska imperativet inte bara som ett kriterium på en giltig *maxim* utan också som en princip för att pröva partikulära omdömen.

Den konstruktivism som vi försvarar inkluderar sålunda en i grunden kantiansk förståelse av moralisk normativitet. Den är dock reviderad så till vida att transcendental rationalism ersätts av en kommunikativ förståelse av förnuftet och att människovärdesprincipen både får ett större utrymme och tolkas egalitärt. Innan vi är redo att presentera huvuddragen i vår modell för etisk konstruktivism återstår att nämna vad som främst skiljer oss från Habermas och Forst. De följer Rawls i sina respektive försök att politisera Kant och menar att den rationella argumentation som ska säkras i ett pluralistiskt samhälle enbart gäller moraliska och rättsliga normer, vilka i deras terminologi betyder sådana normer

som är bindande för gemensamma institutioner. Vad gäller omdömen om vad som är gott, vilka är relaterade till skilda livsåskådningar, retinerar båda. De menar att dessa inte kan berättigas på samma rationella sätt som institutionella normer i ett pluralistiskt samhälle.

Vi menar att Habermas och Forst har fel i detta avseende och att även värdeomdömen kan och bör utsättas för rationell kritik. Uppfattningar om vad som är värdefullt är förvisso inbäddade i skilda livsåskådningar och ideologier, men detta gäller också normer för grundläggande sociala relationer. Detta hindrar dock inte att vi i ett pluralistiskt samhälle har ett ansvar att kritiskt granska moraluppfattningar, även de som förenas med sådana livsåskådningar som vi själva inte delar. Enbart en intern granskning är inte tillräcklig för att rationellt pröva giltigheten hos egna och andras uppfattningar om vad som är gott och rätt.

### En konstruktivistisk etisk teori

I sin recension av vår introduktion till etik (Namli och Grenholm 2019) framställer Frans Svensson (Svensson 2020, s. 51) denna metaetik såsom enkel preskriptivism. Detta är en missuppfattning. Mycket riktigt argumenterar vi i *Etik* för att Hares preskriptivism, som en semantisk teori, har flera fördelar framför både kognitivism och emotivism. Till dessa hör att Hare konsekvent menar att moraliska utsagor har en praktisk funktion och att han förenar sin icke-kognitivism med tesen om att moraliska omdömen kan rationellt berättigas. Det Svensson förbiser är dock att huvudkomponenten i vår etiska teori handlar om kunskaps-teori och värdeontologi. Här förordar vi en social och kantiansk konstruktivism av ett helt annat slag än den rationalistiska icke-kognitivism som vi möter hos Hare.

I Hares version av rationellt berättigande av moraliska omdömen är universaliserbarhetsprincipen avgörande. Vi delar uppfattningen att ett nödvändigt villkor för att ett moraliskt omdöme ska vara berättigat är att det kan universaliseras. En avgörande poäng hos Hare är att om en handling  $H$  bedöms som rätt för en person  $P$  i en situation  $S$  så ska varje liknande handling bedömas vara rätt för alla personer i varje situation som har identiska egenskaper med situationen  $S$  (Hare 1982, s. 21, 108 och 115).

Men detta är inte tillräckligt. I likhet med Rawls menar vi också att ett moraliskt omdöme, för att vara berättigat, ska ingå i ett system av moraluppfattningar som är logiskt koherent. Detta kan uttryckas så att vi i varje moralisk argumentation ska eftersträva ett reflektivt ekvi-

librium – en samstämmighet mellan våra generella moralprinciper och våra partikulära normer.

Hare kritiserar Rawls för att han i sin teori om reflektivt ekvilibrium åberopar moraliska intuitioner. Samtidigt hänvisar han i sin egen teori till intuitioner av lingvistiskt slag. Vi är skeptiska till tal om både moraliska och språkliga intuitioner. Sett i ett socialkonstruktivistiskt perspektiv avspeglar intuitioner konventionell moral, liksom konventionell språkanvändning. Vi menar att det är ett problem att åberopa sådana intuitioner i ett vetenskapligt sammanhang. När olika intuitioner strider mot varandra eller när intuitioner som en person har inte delas av andra avstannar varje form av kritisk diskussion. I stället för att åberopa intuitioner av olika slag, bör etiker därför arbeta med sådana relevanta erfarenheter som kan beskrivas och diskuteras intersubjektivt. Även om man själv saknar en viss typ av erfarenhet så kan erfarenheten beskrivas och är möjlig att förhålla sig till. Män har till exempel inte erfarenheter av att gå igenom en graviditet, inte heller av att föda barn. Det är dock möjligt för en man att skapa sig en rimlig bild av vad det är för slags erfarenheter och inse deras moraliska relevans.

En annan fördel med att använda sig av erfarenheter i stället för att åberopa grundläggande intuitioner är det faktum att erfarenheter på ett direkt sätt relaterar till sociala positioner och kontexter. Säg att vi vill diskutera frågan om hur olika uppfattningar om rättvisa ska berättigas. En etiker vars metaetiska position inkluderar åberopande av moralisk intuition arbetar med modeller som man helst vill rensa på avtryck från olika sociala perspektiv och erfarenheter. Konkret handlar det ofta om att filosofen arbetar med en hypotetisk situation som inte har med någon specifik mänsklig praktik att göra. En i grunden social fråga om rättvisa modelleras mot en intuition om hur en tänkare i en hypotetisk situation skulle styra en vagn på väg att skada hypotetiska individer.

Vi är förstas inte emot alla slags hypotetiska tankeexperiment. Vad vi vill framhålla är att dessa slags modeller alltid redan inbegriper konventionella antaganden som riskerar att upphöjas till allmängiltiga intuitioner.<sup>2</sup> Ett mer hållbart alternativ är att utforma modeller för berättigande av till exempel rättvisepinciper som binder universaliserbarhetsprincipen till kravet på att relevanta erfarenheter och sociala positioner presenteras och diskuteras transparent. Vår position i frågan kan beskrivas som en variant av diskursetik. Till skillnad från Habermas vill

2. Ett mer ödmjukt alternativ, som innebär att ett berättigande gäller för enbart dem som delar filosofens intuitioner, framstår som solipsistiskt och vetenskapligt irrelevant.

vi dock fokusera på erfarenheter, i stället för intressen, hos deltagare i en praktisk diskurs och vi menar, som nämnts, att också värden kan rationellt berättigas.

Den etiska teori som vi försvarar förenar alltså en preskriptivistisk förståelse av det moraliska språket med en distinkt form av konstruktivism. Det är denna etiska konstruktivism som vi gör en stor affär av i *Etik*. Normer och värden är sociala konstruktioner, det vill säga de skapas, förändras och ersätts av andra normer och värden i sociala praktiker. För det första handlar det alltså om praktiker där människor interagerar med varandra och för det andra utgör språket ett avgörande redskap för social interaktion och social kritik.

Detta slags konstruktivism är inte en idealprocedur för berättigande av normer. Hos Rawls och Korsgaard är den etiska konstruktivismen framför allt en epistemologisk teori, som anger en procedur för hur vi genom rationella överväganden kan visa att moraliska omdömen är giltiga. Vi förstår i stället konstruktivismen som en i grunden materialistisk tolkning av moralen såsom en social produkt och ett socialt instrument. Denna tolkning förenar vi med en negativ värdeontologi, enligt vilken värden saknar objektiv existens. Häri ligger en viktig skillnad mellan vår position och den konstruktivism som vi möter i Rawlsiansk kontraktsteori. Hos Rawls utgör normer resultatet av en bestämd procedur för rationella överväganden som följer vissa spelregler för en förnuftig deliberation. Forsts konstruktivism är explicit agnostisk i den värdeontologiska frågan och fokuserar i stället på frågan om berättigande.

Medan kontraktsteorin renodlar frågan om berättigandet av moraliska normer och därmed inte tar ställning i den värdeontologiska frågan menar vi att konstruktivismen är en starkare position när den explicit relaterar värdeontologisk problematik till frågan om hur berättigandet av moraliska omdömen är möjligt. För oss är etisk konstruktivism framför allt ett alternativ till moralisk realism. Det finns varken objektiva värden eller moraliska sanningar.

Till skillnad från Christine Korsgaard och Sharon Street hävdar vi därför att det som konstrueras inte är moraliska sanningar. I stället handlar det om en konstruktion av normer och värden eller, om vi så vill, av den institution som moralen utgör. Konstruktionen av moraluppfattningar sker inte genom enskilda individers förnuftiga överväganden utan genom en social process.

Som flera andra konstruktivister (Searle 1995) betraktar vi moralen på samma sätt som vi betraktar sådana sociala konstruktioner som pengar,



äktenskap eller rättssystem. Vare sig pengar eller rättvisa existerar på något annat sätt än i mänskliga praktiker förmedlade genom olika typer av språk. Sociala konstruktioner är alltså inte en produkt av rationell deliberation utan utgör en social och materiell process i specifika samhällskontexter. Konkreta sociala positioner, liksom olika former av maktkamp, är av stor betydelse för hur moraliska normer uppstår, förändras och ersätts av nya. Låt oss framhålla att denna konstruktivism väl återspeglar moralinstitutionens unika karaktär, som går ut på att människan som moralens subjekt skapar sin framtid och inte bara använder moral för att anpassa sig till någon given ordning.

Moralens autentiska subjekt är människor som tillsammans med andra människor och i olika relationer med djur och natur agerar i världen. Detta gör att moralfenomenologin med dess fokus på ett rationellt jag som prövar maximer för sina personliga val inte räcker som en metod för metaetiska analyser. Moralfenomenologin hos Kant, Habermas och Korsgaard är av värde av flera skäl – till exempel klargör den att den moraliska plikten är bindande för den fria viljan enbart för en självreflexiv moralisk agent. Med detta sagt är det fortfarande fel att reducera moralens subjekt till det tänkande jaget.

Det finns olika sätt att utmana den traditionella moralfenomenologin på. Karl Marx vänder sig till ekonomiska analyser och bygger stora delar av sin kritik av moralen på en teori om arbetets mening. Habermas vänder blicken mot en konkret historisk form av den offentliga sfären och modifierar därmed sin teori om praktiskt förnuft. Flera feministiska filosofer och teologer, såsom Judith Butler och Katie Cannon, visar hur både kroppen och makten är av relevans när studier av moralen bedrivs. Dessa kritiker har visat att en rimlig etisk teori måste bygga på en filosofisk antropologi som inte abstraherar bort det vi faktiskt vet om människan. Hon är bevisligen social och hennes institutioner, moralen inberäknad, uppstår, förändras och ersätts av andra inom ramen för komplexa sociala processer. Filosofisk kritik av moralen bör därmed ha den sociala och agerande människan som sin utgångspunkt.

Med detta sagt förblir oenigheten om vilken människosyn som är rimlig stor och detta bidrar till en fortsatt spännande teoriutveckling. Materialistiska teoretiker menar ofta att en plausibel förståelse av människan och samhället inte kan förenas med någon annan metaetisk position än värdenihilism. "Värden är konstruerade från materiella positioner vilket gör det orimligt att tro på möjligheten till en rationell diskussion i moraliska frågor", säger idag postmarxistiska kritiker av

både Rawls och diskursetiken. Likt Hägerström och andra marxistiska teoretiker tänker man att moralkritiken ytterst är en fråga om makt. Därför kan etiken enbart vara en studie om moralen – någon kritisk granskning av den konventionella moralen kan det inte vara frågan om.

Invändningen är allvarlig och träffar de flesta former av kantiansk rationalism. Kantianer som antar utmaningen att förena social konstruktivism med tesen att moraliska omdömen kan rationellt berättigas har olika strategier för att svara på invändningen. Den enligt vår mening mest intressanta och konsekventa är Habermas och Forsts försök att presentera en teori om berättigande som försonar Kant med hans materialistiska kritiker. Båda försöken är dock förenade med en del problem. Forst gör det enkelt för sig när han enbart diskuterar det han kallar för ”politiskt och moraliskt berättigande” utan att alls ta ställning till den värdeontologiska frågan. Moraliska dilemman, som en del av demokratisk praktik, är det som upptar Forst. Vad gäller Habermas så verkar han mena att hans teori är en kombination av social konstruktivism och en form av kognitivism. Detta är dock en speciell förståelse av kognitivism, som förnekar att normativa omdömen är sanna eller falska i samma mening som deskriptiva utsagor. Moraliska omdömen är giltiga eller ogiltiga – och deras anspråk på giltighet är analoga till påståendenas sanningsanspråk. Analogin handlar om att det är möjligt att rationellt avgöra vilka normer som är giltiga (Habermas 2007, s. 52 och 56).

Självva menar vi att det för en etisk konstruktivist är en rakare strategi att överge kognitivismen helt och hållet. Vi kan hävda att ett moraliskt omdöme är giltigt, men det finns inga moraliska sanningar. Moralisk oenighet har ofta form av äkta dilemman, vilket avspeglar det faktum att förnuftet inte kan frigöra sig från sociala positioner och relationer. Dessa dilemman kommer alltid att kvarstå och de kan inte upplösas i en moralisk sanning. Ett effektivt tankeexperiment om hur en situation där moralisk sanning råder skulle se ut är bibliska föreställningar om paradiset. Som bekant kännetecknas paradiset av en total harmoni av viljor. Den gamla myten antyder dock att för människan i detta paradiset är kunskapen om gott och ont en förbjuden frukt.

Detta betyder inte att de mest konsekventa materialisterna har rätt. Moraliska omdömen kan och bör utsättas för rationell kritik och det är möjligt att ange kriterier för detta slags prövning utan att upplösa dilemman eller utplåna förnuftets kontextualitet. Den form av rationalism som vi därmed försvarar är en rationalism där social positionering bidrar till, snarare än omöjliggör, kritiska diskussioner i moraliska

frågor. Det faktum att det praktiska förnuftet opererar i olika sociala och språkliga perspektiv behöver inte tolkas som ett stöd för normativ relativism. En filosofisk diskussion om moralen kan föras med hjälp av transparenta argument utan att filosofen tror sig kunna abstrahera bort sociala faktorer.

Sammanfattningsvis menar vi att fördelen med etisk konstruktivism framför allt är dess motståndskraft mot den legitimerande funktion som talet om moraliska sanningar har i förhållande till befintliga sociala relationer. Denna konstruktivism liknar på så sätt Hägerströms värdenihilism, men den möjliggör ett annat slags kunskapsteoretisk position inom vilken rationellt berättigande av moraliska omdömen uppfattas som både möjligt och nödvändigt.

## Litteratur

- Forst, Rainer. 2014. *Justification and Critique*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 2007. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Hare, Richard. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press.
- Hägerström, Axel. (1911) 1966. "Om moraliska föreställningars sanning". I *Socialfilosofiska uppsatser*. Stockholm: Orion/Bonniers.
- Kant, Immanuel. (1785) 1920. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 5 uppl. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Namli, Elena och Carl-Henric Grenholm. 2019. *Etik*. Lund: Studentlitteratur.
- Schachter, Oscar. 1983. "Human Dignity as a Normative Concept". *The American Journal of International Law* 77, nr 4, s. 848–54.
- Searle, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Stout, Jeffrey. 1988. *Ethics after Babel: The Languages of Morals and their Discontents*. Boston: Beacon Press.
- Street, Sharon. 2010. "What is Constructivism in Ethics and Metaethics?". *Philosophy Compass* 5, nr 5, s. 363–84.
- Svensson, Frans. 2020. Recension av Namli och Grenholm, *Etik*. *Filosofisk Tidskrift* 41, nr 4, s. 48–54.
- Whyte, Jessica. 2019. *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism*. London och New York: Verso.

# Andries Mac Leod – den okände

*Dag Andersson*

Svante Nordin ger i sin bok *Från Hägerström till Hedenius* Andries Mac Leod epitetet ”den siste ’uppsalafilosofen’” (1983, s. 191). Citattecknen är berättigade av flera skäl. Vid Mac Leods död 1977, levde ännu Harald Morin och C. E. Sjöstedt (båda bevistade Mac Leods begravning), dessutom levde Svante Bohman. Det är också tveksamt om Mac Leod själv kan klassificeras som uppsalafilosof. Han beundrade Adolf Phalén och var vän till Gunnar Oxenstierna, men detta innebar, som han själv påpekade i sina verk, ingalunda att han delade alla deras uppfattningar (Mac Leod 1927, no 6).<sup>1</sup> Jan Bengtsson anser i sin bok *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige* (1991), att uppsalafilosoferna, och framför allt Phalén, var fenomenologer.<sup>2</sup> Han påpekar helt riktigt att antalet referenser till Husserl i Phaléns arbeten är flera än till någon annan filosof. Detta beror dock på att de ägnar sig åt samma problem med delvis samma ärende: att göra upp med den transcendentalfilosofiska subjektivismen.<sup>3</sup>

Jag ska i denna artikel mycket kortfattat presentera vissa centrala teman i Mac Leods filosofi.

## Liv och verk

Mac Leod var mycket mån om sin integritet och levde ett tillbakadraget, klassiskt filosofliv, jämförbart med Thoreaus, Nietzsches och Wittgensteins. Han doktorerade 1914 i sitt hemland Belgien, på en avhandling om hydromekanik och bodde sedan i Sverige under första världskriget, där han en tid var amanuens vid Mittag-Lefflers matematiska bibliotek i Djursholm. Under denna tid utarbetade han en introduktion till icke-euklidisk

1. Hur Phalén, om han någonsin läste denna bok av Mac Leod, reagerade när hans elev Mac Leod deklarerade att den fysiska världen inte existerar, kan man undra. Lagg därtill att han i fråga om den totala verklighetens oföränderlighet, säger sig ha påverkats av ett föredrag som en holländsk hegelian hållit i Gent. Se Mac Leod 1927, no 171; 1960, s.506.

2. Svante Nordin tycker att de kan kallas ny-kantianer. Se Nordin 1983, s. 157. Detta är tveksamt med tanke på deras realism.

3. Det är lustigt att Phalén avfärdar även Husserl som subjektivist. Se Phalén 1914, s. 427, där författaren kritiserar en tanke i Husserl 1913.

geometri (Mac Leod 1922). Under mellankrigstiden återvände han under en period till Belgien, där han var verksam som lärare i fysik och matematik, men bosatte sig från och med slutet av 1930-talet för gott i Sverige och blev svensk medborgare. Han bodde med sin fru i norra Dalarna,<sup>4</sup> men bosatte sig efter hennes död i Uppsala. De sista åren av sitt liv tillbringade han i avskildhet på uppländska landsbygden.<sup>5</sup> Han höll föredrag vid olika filosofiska institutioner i Sverige, men hade aldrig någon tjänst i filosofi.

Mac Leods verk har tidigare presenterats i några artiklar av Thorild Dahlquist (1977, 1980), som också genom sin undervisning bidrog till kännedom om Mac Leods tankevärld.<sup>6</sup> Henrik Lagerlund har berört Mac Leods tänkande i flera böcker om svensk filosofi (1999, 2003, 2020). Den som bidragit mest till att göra namnet Mac Leod bekant för en bredare allmänhet, är författaren och filosofen Lars Gustafsson (1962, 1969, 1979).<sup>7</sup> Mac Leods tänkande präglade starkt hans tidiga dikter, romaner och essäer. Mac Leod uppmärksammas också i en avhandling om uppsalafilosofernas diskussion av relativitetsteorin, av Thord Silverbark (1999, s. 160ff.).

### Mac Leods centrala filosofiska arbeten

1927 utkom på ett förlag i Paris *Sur diverses questions se présentant dans l'étude du concept de réalité* (Om diverse frågor som inställer sig då man undersöker begreppet verklighet, ej i sv. övers.). Här presenteras filosofens grundbegrepp och -tankar med den för honom typiska, noggranna bevisföringen, ofta av typen *reductio ad absurdum*. Det dröjde sedan mer än 30 år innan Mac Leod gav ut det stora arbetet *Beskaffenhet och innehåll av ett medvetande* (1960). Det monumentalala arbetet *Verklighet och negation* (1972) är höjdpunkten i hans produktion.

Mac Leod har också utgivit två maskinskrivna, kopierade häften: *De psykiska företeelsernas förhållande till rum och tid* (1964)<sup>8</sup> och *Tre upp-*

4. I Vintjärn, Svärdsjö, i ett hus utan väg fram. Man tänker på Wittgensteins "hytte" i Norge eller Heideggers i Todtnauberg. Ett viktigt skäl för Mac Leod att bo i Sverige var landskapets skönhet.

5. I Åkerby, Skärplinge.

6. Se också artikeln om Mac Leod i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 24, s. 638.

7. På många ställen i sin stora produktion återkommer Gustafsson till de problem Mac Leod arbetade med, om verklighet, tid och medvetande, fast han kom att inta en mera heraklitisk ståndpunkt fr.o.m. slutet av 1970-talet. I hans senare produktion kan man dock se en mera förstående hållning till eternalismen. I *Ett minnespalats* (1994), ger Gustafsson några intressanta upplysningar om Mac Leods liv.

8. En modifierad version av denna text ingår som kapitel 28 i Mac Leod 1972; en tryckt version på flamländska utgavs i Belgien 1965.

*satser om Hägerström, Zenon från Elea och relativitetsteorin* (1973). En artikel om mening och sanning, "What is a true assertion?", publicerades i *Theoria* (1947). Han höll en rad föredrag vid olika filosofiska institutioner och föreningar i Sverige och i Belgien. Två mera fullständiga bibliografier har framställts av Ann-Mari Henschen-Dahlquist (1966, 1980).

### Subjektiv idealism

I den bok Mac Leod utgav 1927 skriver författaren: "Je ne crois pas à l'existence du monde physique" ("Jag tror inte på den fysiska världens existens"). Denna radikala position har han senare modifierat då han i de två sista större arbetena säger sig inte vara lika säker på den som han var då han utgav 1927-års bok. Dock är det mentalas existens alltid mera intuitivt säker än den fysiska världens. I *Beskaffenhet och innehåll av ett medvetande* (1960, § 55) genomför Mac Leod en cartesianisk meditation (återgiven i Lagerlund 1999, s. 22off.).<sup>9</sup> I likhet med Fichte, Husserl, Segelberg och andra, anser han att den omedelbara bekantskapen med en "mental event" (en "mental händelse", eller ett "medvetandestillstånd"), inte medför eller förutsätter existensen av något "mind".

Mac Leod citerar med gillande Heinrich Heines ord om Fichte, att man enligt denne, precis som man säger "det regnar", borde säga "det tänker" (Mac Leod 1964, § 55; och i omarbetad form 1972, § 768). I båda fallen är "det" bara formellt subjekt. Denna antisubstantialism beträffande "minds" är central i Mac Leods tänkande. Mentala händelser betraktar däremot Mac Leod som ting, de är *något*, i motsats till egenkaperna. Han har alltså en aktpsychologisk syn på mentala händelser. Mac Leod anser att "det existerar otaliga, från varandra numeriskt differenta medvetandestillstånd". Denna terms mening täcks acceptabelt av "mental händelse", skriver Mac Leod (1972, § 25).

Propositioner, mening, sanning – allt uppfattas idealistiskt, något som kan vara svårbegripligt för filosofer som vant sig vid ett mer eller mindre extremt behavioristiskt-materialistiskt tänkesätt. En proposition är ett medvetandesinnehåll, meningen hos ett uttryck är ett komplex av sådana, sanning är en överensstämmelse mellan ett medvetandesinnehåll och ett ting osv. (1960, s. 225).

Paralleller till antisubstantialismen beträffande "minds" finns hos

9. Om Lagerlund 2020, se nedan!

Nelson Goodman, vars nominalism i *The Structure of Appearance* ((1951) 1966) också påminner om Mac Leods.

### Cartesiansk dualism

Mac Leod understryker att egenskapen att vara ett medvetande är en unik, irreducibel kvalitet. Man kan inte tänka sig att något som är ett medvetande, genom en process gradvis förvandlas till något icke-mentalt (1960, § 12, § 73, § 373\*13).<sup>10</sup> Hans uppfattning överensstämmer med Descartes, fast detta inte medför att den ”materiella sidan” i dualismen existerar, bara att om den funnes, så skulle den vara något radikalt anorlunda än den psykiska.

Ett för Mac Leod tungt vägande skäl för idealism är hans tanke att ett ting alltid, hur enkelt det än är, är så komplicerat att det av empiriska och induktiva skäl sannolikt inte existerar något medvetande som är en uppfattning av ett ting. I Mac Leods terminologi skulle sådana medvetandestillstånd, om de funnes, ha självständiga innehåll, dvs. innehåll som utgörs av ting. Däremot förekommer upplevelser som passar in på ting, där det som föreställs i verkligheten gäller om åtminstone ett visst ting. Sådana upplevelser har s. k. osjälvständiga innehåll. Här ser man en viktig skillnad mot traditionell idealism (mentalism, immaterialism). Berkeley t. ex. ansåg troligen att ”*Esse est percipi (aut percipere)*” i någon mening är en nödvändig sanning.

Typiskt för den tidiga analytiska filosofin, dit man trots invändningar ibland räknar uppsalaskolan, var reaktionen mot idealismen. Mac Leod är otypisk som uppsalafilosof genom sin idealism. Varje medvetandestillstånd är ett ting. Varje innehåll av ett sådant förhåller sig, enligt Mac Leod, som ett tings egenskaper i traditionell nominalism förhåller sig till tinget självt, dvs. medvetandesinnehåll existerar över huvud taget inte alls. Mac Leod är alltså *innehållsnominalist*.

1960 gör Mac Leod följande torra *understatement*: ”Om det i strid med tesen i § 202 existerade ett väsen som har uppfattningar med självständiga innehåll, då skulle det finnas starka skäl att betrakta detta väsen som gudomligt” (1960, § 205).

Medvetandestillstånden själva är ting. Därav följer att (sannolikt) inget medvetande någonsin uppfattar ett annat, men att det som uppfattas i medvetandet kan passa in på ett annat medvetande.

10. Obs. att ”medvetande” här avser ”mental event”, inte ”mind”! Häri skiljer sig Mac Leod från Descartes. När det står ”medvetande” avses ”medvetandestillstånd”.

Solipsism hotar dock aldrig i Mac Leods system. Han talar om upplevelser som "sina", men detta är en omskrivning, precis som "det" i uttrycket "det tänker". Ett godtyckligt valt tillstånd har aldrig något slags "öronmärkning" som gör att det enbart ingår i något visst psykes "historia". Jämför med Nelson Goodmans avfärdande av solipsismen i *The Structure of Appearance* (1951, kapitel IV, stycke 4)!

I sina två senaste böcker om svensk filosofi feltolkar Lagerlund Mac Leod på denna punkt (Lagerlund 2020, s. 185–89). Mac Leod utgår i sin "meditation" från ett godtyckligt valt medvetandestillstånd. Att det finns flera sådana är ju självklart från början och inget Mac Leod försöker "bevisa", vilket han klart uttalar. Vad han vill visa är att vilket som helst medvetandestillstånd inte vare sig förutsätter eller medför existensen av tid, rum och "jag".<sup>11</sup> En allmän reflexion: William James myntade uttrycket "stream of consciousness" ("medvetandeström"). Henri Bergson ansåg att medvetandeströmmen inte utan vidare kan delas upp i olika separata medvetandestillstånd. De flesta människor torde dock mena att de har haft minst två separata upplevelser i sitt liv. Men hur skulle de kunna "bevisa" det? Eller visa att dessa upplevelser är deras "enskilda egendom" och att inga andra upplevelser finns (solipsism)? Se också nedan s. 43.

### Medvetandets enhet

Frågan om "medvetandets enhet" är flertydig. I sin utredning av frågan i "Studier över medvetandet och jagidén" (1953, s. 82f. m.fl. ställen), försöker Segelberg precisera innebörden av påståendet att något visst "mind" är en "vertikal enhet" (enhet i "nuet"; den "horisontella enheten" åsyftar enhet över tid).<sup>12</sup> När Mac Leod påstår att medvetandet är en enhet, menar han att varje *medvetandetillstånd* i en mening är "homogent" och inte innehåller några självständiga innehåll. Han menar att också Phalén i sitt tänkande kom fram till samma sak.

Ingen människa har någonsin uppfattat alla egenskaper som ett ting

11. Inte heller försöker Mac Leod undkomma idealismen, som han ju tvärtom omfattar! Se också Lagerlund 2020, s. 218f., där Lagerlund utan kommentar refererar Ivar Segelbergs analoga resonemang om att medvetandets enhet inte kräver något "jag" – just vad Mac Leod anser. Lagerlund blandar på ett olyckligt sätt citat från Mac Leod med referat och egna resonemang. Han verkar röra ihop "medvetande" i betydelserna "mind" och "mental event".

12. Mac Leod går noga igenom skillnaden mellan hans eget system och Segelbergs tänkande.



har. Men jag kan ha en upplevelse som "passar in" på ett ting, fast innehållet bara finns med som abstrakt föreställning. Hela innehållet är "belyst" av medvetande. Mac Leod använder ett märkligt exempel (1960, § 172). Det är möjligt att föreställa sig att en järnvägsvagn sätts i rörelse av en människas muskelkraft, utan att vare sig uppfatta en människa eller en järnvägsvagn. Inget medvetandestillstånd är någonsin en föreställning av en människa eller en järnvägsvagn (i betydelsen "uppfattning av ett helt ting"), men det kan finnas ett tillstånd där det föreställs något som *passar in* på såväl en människa som på en järnvägsvagn och där det ena föreställs såsom orsak till det andras rörelse.

Adolf Phaléns åsikt var att ett omdöme (ung. en proposition) aldrig kan innehålla sitt objekt, för då skulle varje omdöme bli sant.<sup>13</sup> Han omfattade en kombination av *innehållsrealism* och *innehållstranscendens*. Akten själv är absolut enkel, men innehållet kan vara sammansatt (om det nu motsvarar ett verkligt föremål) och måste vara något som inte är inneslutet i akten.

Mac Leod refererar till Husserl, bl. a. i Mac Leod 1960, där hans begrepp "osjälvständigt innehåll" jämförs med Husserls begrepp *noema* (Mac Leod 1960, § 228\*4).<sup>14</sup> Helt abstrakta begrepp, "bildlösa tankar", är inte bara möjliga, utan nödvändiga. Jämför med Mac Leods exempel med järnvägsvagnen!

När det gäller medvetandets "horisontella enhet" finns, trots stora skillnader i övrigt, en likhet med Rudolf Carnaps *Der Logische Aufbau der Welt* (1928). Mac Leod antyder att han med benämningen "Andries Mac Leod" menar ett komplex av medvetandestillstånd sammanhållna av relationer av erinringskaraktär (1972, § 760). Den *subjektiva tiden* innebär att jag i ett medvetandestillstånd uppfattar en del av det som uppfattades i ett annat osv. Observera att här inte tänks något "före" eller "efter"! Det system av medvetandestillstånd som utgör mitt "mind" har ingen "objektiv" tidsföljd.

Carnap byggde sin fenomenalistiska värld på upplevelseinnehåll ur det "egenpsykiska", sammankopplade med en relation: likhetserinring. En upplevelse kan utgöras av ett minne av en annan upplevelse med liknande innehåll. Mac Leods verklighet, såväl den subjektivt upplevda

13. Problemet går igenom hela Phaléns tänkande. Mac Leod visar Phaléns fortlöpande utveckling i Mac Leod 1960, kap. 15.

14. Husserl menar att noemat, aktens syftande på sitt intentionala objekt, inte har någon substans, vilket osjälvständiga innehåll inte heller har, enligt Mac Leod. Se Husserl (1901) 2002, s. 51 (§ 11 i femte boken av *Logiska undersökningar*, som Mac Leod även hänvisar till i Mac Leod 1927).

tiden, som det vi kallar "minds", är något som består av medvetandestillstånd eller komplex av sådana. Med C. D. Broads terminologi är Mac Leods syn på "mental events" förhållande till "minds" en teori av typ "unity of system" ("systemenhet") (Broad 1925, s. 212).<sup>15</sup>

### Tvivel på "sunda förnuftets" tidsbegrepp

Mac Leod berättar på flera ställen i sina skrifter om hur han 1912 drabbades av insikten att "sunda förnuftets" tidsuppfattning är orimlig. Tiden flyter inte. Den uttalade eternalismen är en grundläggande intuition i Mac Leods tänkande. Allt det som uppfattas i ett medvetandestillstånd skulle vara precis likadant om ingen tid finnes. Mac Leod föreställer sig att han ser en lanterna på avstånd i dunklet. Lanteran är först släckt, men plötsligt tänds den och lyser en kort stund med klart sken, för att sedan åter släckas. Mac Leod menar att detta seende av ljuset inte behöver anses ha varaktighet i tiden och att själva upplevelsen har en karaktär av tidlöshet (1927 § 13).

Mac Leod tillhör den tradition i filosofins historia som inleds med eleaterna, fortsätts av Platon och Spinoza och tas över av senare idealister, t. ex. av McTaggart. Mac Leod framställer flera argument emot det s. k. sunnda förnuftets tidsbegrepp. Det ställe i Mac Leods *Concept de réalité* (1927 § 40, no 168) som Lars Gustafsson använde som motto för dikten "Upptäckter vid stillhet" (1962), lyder: "Il est absurde de pretendre que la réalité totale change" ("Det är absurt att tänka sig att den totala verkligheten skulle förändras").

Om det alls finns någon verklighet i tid och rum, så utgörs den, enligt Mac Leod, av "tiden med likaberättigade tidpunkter och det därtill hörande rummet". Den som i enlighet med *en* tendens i det sunnda förnuftet, tänker att det som sker "nu" är det enda verkliga, medan "det förflutna" liksom är borta och framtiden "inte finns än" (s.k. "extrem presentism") kommer att motsäga sig själv i nästa ögonblick. Inget faktum kan ändras. "Egenskapen att vara den nuvarande tidpunkten" är, enligt Mac Leod, helt och hållet "stel". Det förflutnas tidpunkter förlorar aldrig denna egenskap. Den tillkommer allt som är i tidlös mening verkligt, i synnerhet medvetandestillstånden.

Mac Leod påpekar i *Concept de réalité* att tanken att alla upplevelser är tidlöst verkliga har "un porté affective considerable" ("en avsevärd

15. Se också Segelberg 1953, s. 83f., för en diskussion av Broads begrepp.

existentiell betydelse”) (1927 s. 193). No 168 i *Concept de réalité* fortsätter med ett *reductio ad absurdum* av antagandet att den totala verkligheten skulle förändras. Det skulle ju resultera i en process av successiva totala verkligheter. Men det verkliga är ju summan, inte de separata successiva tillstånden, varav inget kan kallas ”den totala verkligheten”. Härav följer att den totala verkligheten inte förändras över tid. Han utvecklar inte detta, eftersom det inte har betydelse för verkets huvudlinjer, men man kan konstatera att vad som följer av Mac Leods resonemang, är att alla människor har ett evigt liv i den meningen att deras liv, sedda som upplevelsemängder, aldrig utplånas. Lars Gustafsson utvecklade temat i sina tidiga diktsamlingar och essayer och gestaltade tanken att allt ont som historien innehållit kanske aldrig skulle kunna utplånas eller försonas.<sup>16</sup>

Likheten med Leibniz monader är slående. Enligt Leibniz har ”monaderna inga fönster” och återger bara genom en förutbestämd harmoni ”sitt anförtrodda innehåll”. Mac Leods medvetandestillstånd kan ha innehåll som liknar varandra, fast de aldrig uppfattar varandra. Någon kausalitet i tidsimplicerande mening föreligger inte i denna uppfattningsrelation. Fastän Mac Leods verklighet består av mentala händelser medan Leibniz består av medvetanden, saknar båda fönster i en viss väsentlig mening.

### **Principium identitatis indiscernibilium**

Principen om de oåtskiljbaras identitet var väsentlig för Leibniz. Enligt C. D. Broad i hans bok om filosofen, borde man egentligen säga ”principen om de åtskiljbaras differens” (konversen av *Principium identitatis indiscernibilium*), eftersom det är så Leibniz använder den (Broad 1975, s. 39). Så även Mac Leod. Det är genom tillämpning av denna princip som han sluter sig till att det existerar otaliga från varandra skilda medvetandestillstånd. De är numeriskt differenta eftersom de introspektivt är kvalitativt differenta.<sup>17</sup>

Det intressanta är att medan differensprincipen ter sig helt trivial, så ter sig identitetsprincipen som ganska tvivelaktig. Att om två entiteter går att skilja åt, så är de inte samma entitet och alltså differenta, kom-

16. Se Gustafssons essä ”Döden som mystifikation” (1969). Mac Leod hänvisar till denna essä i Mac Leod 1972, s. 1268. Se också Gustafssons dikt ”Ett landskap” (1966).

17. Lagerlund förbiser detta, vilket är märkligt, eftersom identitet och differens avhandlas på ett flertal ställen i Mac Leod 1960 och redan i första kapitlet. Se Lagerlund 2020, s. 188–89.

mer nära en logisk sanning. Att två exakt lika ting inte är två utan ett, är däremot ytterst ointuitivt.

Mac Leod accepterar identitetsprincipen i en restriktiv tolkning: rumtidskoordinater är aldrig inre egenskaper hos ting. Två enligt *common sense* differenta ting, t. ex. två exakt likadana hus vid olika rumtidpunkter, kan enligt honom ändå vara numeriskt identiska.

Mac Leod diskuterar ett exempel, framställt av John Wisdom i hans *Problems of Mind and Matter* (Wisdom 1970, s. 208, Mac Leod 1960 § 134–36). Anta att verkligheten bestod av endast tre ting, säger Wisdom: en homogent klarblå rymd och i denna rymd två exakt kvalitativt identiska pennyslantar, som befinner sig på ett visst avstånd från varandra. Måste vi då inte gå med på att pennyslantarna är numeriskt differenta, undrar Wisdom. Mac Leod påpekar däremot möjligheten av en eleatisk lösning, att det endast finns *ett enda ting*: en oändligt utsträckt blå rymd som på två ställen ser ut som pennyslantar.<sup>18</sup>

### Negation och falskhet

Mac Leod skriver i *Verklighet och negation* att det finns paralleller mellan hans eget synsätt om satser där man påstår något om icke-existerande ting och motsvarande synsätt hos Quine, i dennes essä "On what there is" (Quine (1953) 1961, s. 4). Quine avvisar med hjälp av Russells teori om bestämda beskrivningar, den typ av ontologi som Quine med sin torra humor kallade "Wyman's overpopulated universe" ("Wymans överbefolkade universum"). En sådan ontologi är Alexius Meinongs (lärjunge till Brentano) *Gegenstandstheorie* ("objektsteori") exempel på. Den totala verkligheten innehåller, dels allt som finns, dels allt som inte finns...<sup>19</sup>

Mac Leod skriver att han, i motsats till Quine, *inte* anser att problemet kan lösas med hjälp av Russells teori. Gemensamt för Quine och Mac Leod är avståndstagandet från wymanska ontologier. Påstår man att kentaurer har fyra ben, så följer i svenska språkets terminologi att kentaurer existerar, anser Mac Leod. Därför modifierar han

18. I 1960, § 137 noterar Mac Leod att Kant menade att identitetsprincipen endast gäller tinget i sig, ej fenomenen. Kant (1787) 1968, s. 216f.

19. Det problem Meinong tar ställning till har att göra med problemet om diktade satsers sanning, med att uttala sig meningsfullt om sådant som inte existerar, ja, att åtminstone motsägelsefritt kunna hävda just att något *inte* existerar. Mac Leod ägnar stort utrymme åt problemet i Mac Leod 1972. I slutet av Mac Leod 1927, § 75, jämför Mac Leod sitt (dåvarande) tänkande med Meinongs.

terminologin så att denna absurditet undviks. En falsk uppfattning är ett medvetande där något föreställs som går utöver (ej innesluts av) en total verklighet.

### Den totala verkligheten

I *Concept de réalité* säger Mac Leod att även begrepp som kanske är orimliga ("absurde") kan ha stor nytta. Här syftar han på begreppet "total verklighet". Anta att man betraktar *tecknet* "den totala verkligheten" och sedan försöker föreställa sig det som tecknet uttrycker. Skulle man lyckas därmed, så finns det ju ett visst medvetandestillstånd där den totala verkligheten uppfattas (1960, § 205). Men detta måste ju då transcendera den totala verkligheten. Observationsakten transcenderar det observerade. Mac Leod föredrar att tala om *en* total verklighet i stället för *den* totala verkligheten.

Möjligheten att ett visst något skulle kunna vara en uppfattning av sig självt, är en omdiskuterad fråga. Mac Leod skriver att Phalén och Oxenstierna har framställt argument, som de anser visa att subjektobjektivitet är orimlig, men att dessa argument inte fullständigt har övertygat honom (1960, § 184). Han håller dock för sannolikt att subjektobjektivitet är orimlig. Hans egen uppfattning blir, som man kan se av tidigare återgivna resonemang, att omöjligheten i så fall skulle vara av induktivt-empirisk, inte av logisk art.

En för uppsalaskolan typisk åsikt är det sunda förnuftets motsägelsefullhet. Mac Leod ansluter sig till denna åsikt, och påpekar att hans egen terminologi ofta avviker från det sunda förnuftets åsikt, men att "den icke rubbas därav" (Mac Leod 1972, § 8).<sup>20</sup> Detta är egentligen inget uppseendeväckande inom filosofin och inte heller inom fysiken. Den vardagliga tron på tingens soliditet måste t. ex. preciseras avsevärt om den ska anpassas till samtida fysik.

### Mac Leods syn på geometri och fysik

Mac Leod var matematiker och fysiker av facket. Hans doktorsavhandling behandlade ett problem inom hydromekaniken. Han skrev

20. "I mina filosofiska spekulationer syftar jag till att så vitt möjligt befria tänkandet från de fiktioner, varmed det enligt min åsikt ohjälpligen är bemängt så länge det stannar inom det sunda förnuftets och vetenskapens (sic! – min anm.) rāmärken, och till att föra det närmare sanningen" (Mac Leod 1972, § 8).

en uppskattad presentation av icke-euklidiska geometrier (Mac Leod 1922). Han var lärare i ämnena i Belgien under 1920- och 1930-talet. I kontrast till många av de filosofer som diskuterade relativitetsteorin under 1920-talet, visste han vad han talade om.

Hans essä "Den speciella relativitetsteoriens förhållande till de newtonianska föreställningarna om rum och tid", ingår i den stencil med uppsatser han utgav 1973. Den är en förkortad version av en avhandling på flamländska, utgiven på 1930-talet. Avhandlingens titel blir i svensk översättning (ungefär) *Elementa*.

Mac Leod har i uppsatsen en muntert respektlös attityd till ämnet. Han konstaterar att geometrin är en del fysiken, att fysiken har geometrin som integrativ del. Det handlar om begreppen "rum", "tid" och "rörelse". Dessa begrepp kan definieras och tillämpas på ett oändligt antal olika sätt. Hilberts konventionalism präglar texten. I det allmänna medvetandet är ett euklidiskt rum och en newtoniansk (absolut tid) förenade, men hur var och en föreställer sig detta är lika omöjligt att jämföra som att jämföra rött och grönt. *Common sense* lever dessutom i "prerelativistisk oskuld".<sup>21</sup>

Man kan nu välja att fastställa innebörderna i de centrala begreppen så att de överrensstämmer med Euklides-Newton och framgångsrikt tillämpa dem i praktisk verksamhet (som byggnadsritningar; problemen börjar vid t. ex. navigation; mina exempel). När vi arbetar med stora avstånd blir det relevant att justera definitioner och "axiom" och räkna med icke-euklidiska rum. Allt bestäms av de praktiska behoven. Mac Leods konventionalism i dessa frågor rimmar med hans nominalism.

### Det psykologiska meningsbegreppet

Anser man, som Mac Leod, att såväl en proposition som dess mening, kan ses som konglomerat av medvetandesinneåll, blir ett psykologiskt meningsbegrepp givet. Sådana begrepp har ju utsatts för befogad kritik. I en uppsats i *Theoria* (1947), försvarar Mac Leod en version av synsättet att en utsagas mening utgörs av föreställningsinneåll.

Divergensen mellan Bertrand Russell och G. E. Moore var stor, men central i kontroversen är synen på frågan om ett uttryck kan ha sanningsvärde före eller efter analys. Moore menade före, Russell efter. Uttrycket "Det finns 220 V i lampan" är lika sant om det uttalas av en

21. Detta omdöme torde ju drabba även Phalén, fast Mac Leod aldrig skrivit något sådant.

lekman som av en professor i elektronik, tycks Moore mena, fast han inte använder just ett sådant exempel, vilket Mac Leod gör i "What Is a True Assertion?" (1947). Analysen är ett (i Sverige) tidigt exempel på *adekvanskriterieanalys*. Mac Leod ställer upp ett antal kriterier som en definition av "sant påstående" måste uppfylla, varierar sedan definitionen och konstaterar att de olika tolkningsförslagen misslyckas med att uppfylla något/några av kriterierna.

Mac Leod föreslår till sist att man ser sanning som en treställig relation mellan a) ett (komplicerat) sakförhållande, b) en potentiell regress av föreställningar vari en kompetent person förverkligar en förståelse av utsagan om förhållandena i lampan och c) personens språkliga kompetens.

### Utvecklingspessimism

De två sista kapitlen i Mac Leod 1960 är av stort allmänintresse. Här uttrycker Mac Leod åsikter som har blivit allmänt i den trend av vetenskapskritik som råder idag, nämligen att vetenskapen inte i första hand eftersträvar sanning, fastän det kan befrämja vetenskapens utveckling att vetenskapsmännen inbillar sig det! Vetenskapen har det praktiska syftet att förutsäga och behärska verkligheten och är mycket framgångsrik. Mac Leod själv ansåg dock att dess nuvarande (dåvarande) tillämpning medförde övervägande skadliga verkningar. I en intervju i SvD på 1960-talet, säger Mac Leod att han avskyr bilar och radioapparater.<sup>22</sup> Den del av en total verklighet som man drygt 40 år efter hans död, med typisk "rumtidsprovinsialism" tror är "utvecklings" höjdpunkt, skulle säkerligen vara fullständigt outhärdlig för honom.

### Litteratur

- Bengtsson, Jan. 1991. *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige*. Göteborg: Daidalos.
- Broad, C. D. 1925. *The Mind and Its Place in Nature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Broad, C. D. 1975. *Leibniz: An Introduction*, red. Casimir Lewy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carnap, Rudolf. (1928) 1969. *The Logical Structure of the World*. Eng. övers. av *Der Logische Aufbau der Welt*, övers. Rolf A. George. Berkeley: University of California Press.
- Dahlquist, Thorild. 1966. *Mac Leod 75 år*.

22. SvD 16/2 1961: "Andries Mac Leod, matematiker och filosof", intervju gjord av Carl Johan Sjögren.

- Dahlquist, Thorild. 1977. "Theoretical Philosophy, Practical Philosophy". I *Uppsala University 500 years*, band 5. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Dahlquist, Thorild. 1980. "Andries Mac Leod (1891–1977) in Memoriam". *Theoria* 46, nr 1, s. 1–4.
- Goodman, Nelson. 1966. *The Structure of Appearance*. 2 uppl. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Gustafsson, Lars. 1962. *Ballongfararna*. Stockholm: Norstedts.
- Gustafsson, Lars. 1966. *En resa till jordens medelpunkt och andra dikter*. Stockholm: Norstedts.
- Gustafsson, Lars. 1969. *Utopier*. Stockholm: Norstedts.
- Gustafsson, Lars. 1979. *Filosofier*. Stockholm: Norstedts.
- Gustafsson, Lars. 1994. *Ett minnespalats*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Henschen-Dahlquist, Ann-Mari. 1966. "Av Andries Mac Leod utgivna skrifter". I *Analyser och argument: Filosofiska uppsatser tillägnade Andries Mac Leod*, red. Ann-Mari Henschen-Dahlquist. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Henschen-Dahlquist, Ann-Mari. 1980. "Writings of Andries Mac Leod". *Theoria* 46, nr 1, s. 5–6.
- Husserl, Edmund. (1901) 2002. *Logiska undersökningar*, vol. 3. Översättning av *Logische Untersuchungen*, av Jim Jakobsson. Stockholm: Thales.
- Husserl, Edmund. (1913) 2004. *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*, översättning av *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, av Jim Jakobsson. Stockholm: Thales.
- Kant, Immanuel. (1787) 1968. *Kritik der Reinen Vernunft*. Berlin: W. de Gruyter & Co.
- Lagerlund, Henrik. 1999. *Svensk filosofi från Rydelius till Hedenius*. Stockholm: Thales.
- Lagerlund, Henrik. 2003. *Filosofi i Sverige under tretusen år*. Lund: Studentlitteratur.
- Lagerlund, Henrik. 2020. *Den svenska filosofins historia*. Stockholm: Thales.
- Mac Leod, Andries. 1922. *Introduction à la géométrie non-ecludienne*. Paris: J. Hermann.
- Mac Leod, Andries. 1927. *Sur diverses questions se présentant dans l'étude du concept de réalité*. Paris: J. Hermann.
- Mac Leod, Andries. 1947. "What Is a True Assertion?". *Theoria* 13, nr 2–3, s. 183–214.
- Mac Leod, Andries. 1960. *Beskaffenhet och innehåll av ett medvetande*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Mac Leod, Andries. 1964. *De psykiska företeelsernas förhållande till rum och tid*. Filosofiska studier. Stockholm: Stockholms universitet.
- Mac Leod, Andries. 1972. *Verklighet och negation*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Mac Leod, Andries. 1973. *Tre uppsatser om Hägerström, Zenon från Elea och relativitetsteorin*. Filosofiska studier. Uppsala: Uppsala universitet.
- Phalén, Adolf . 1979. *Mindre arbeten*, red. C. E. Sjöstedt. Lund: Doxa.
- Phalén, Adolf . (1914) 1979. "Till frågan om de psykiska företeelsernas allmänna struktur". I *Mindre arbeten*, red. C. E. Sjöstedt. Lund: Doxa.



- Phalén, Adolf. 1914. *Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen*. Uppsala: Almqvist & Wiksell
- Quine, Willard V. O. 1961. *From a Logical Point of View*. 2 uppl. New York: Harper.
- Segelberg, Ivar. 1953. *Studier över medvetandet och jagidén*. Stockholm.
- Silverbark, Thord. 1999. *Fysikens filosofi*. Stockholm: Symposion.
- Wisdom, John. (1934) 1970. *Problems of Mind and Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.

# Replik

## Svar till Lars-Göran Johansson

*Martin Gustafsson*

Innan man angriper någon för att ge en "gravt missvisande, för att inte säga direkt felaktig" beskrivning av en filosofers ståndpunkter (Johansson 2022, s. 47), bör man se till att inte själv göra sig skyldig till denna synd i relation till den man ger sig på. Och jag förstår faktiskt inte hur Lars-Göran Johansson utifrån en läsning av min uppsats "Objekttänkande, reduktionism och filosofins uppgift" (Gustafsson 2021) kan komma till slutsatsen att "Gustafsson likställer ... objekttänkande med reduktionism" (Johansson 2022, s. 47). Inte heller begriper jag hur han kan påstå att jag tillskriver Quine en reduktionistisk uppfattning. Här är vad jag faktiskt skrev (tillagda kursiver):

Objekttänkaren tvingas ... välja mellan *fyra olika alternativ*. Hon kan *erkänna irreducibiliteten*, men till priset av en till synes hållningslös metafysisk frikostighet, där hon tillåter sig att befolka världen med en massa entiteter som är svåra att riktigt förstå sig på och som inte fyller någon klar funktion i en vetenskaplig verklighetsbeskrivning. Eller så kan hon ägna mycken möda åt att komma på avancerade teoretiska tekniker som i bästa fall övertygar henne själv och några av hennes kollegor om att en reduktion trots allt är möjlig. Eller så går hon in för en *eliminativistisk "error theory"*, kanske baserad på argumentet att även om reduktion inte är möjlig så är de irreducibla föremålen ifråga så "konstiga" ("queer") att de inte rimligtvis kan finnas. Eller så antar hon ett *pragmatiskt Quineskt förhållningssätt där det handlar om att konstruera lämpliga substitut som kan utföra "samma teoretiska arbete" som de entiteter som bekymrar oss* (ett förhållningssätt där distinktionen mellan reduktion och eliminering försvinner, som Quine själv påpekar). (Gustafsson 2021, s. 33)

Johansson struntar helt i detta centrala avsnitt, för att istället leverera en tämligen mästrande introduktion till några grundläggande idéer i Quines filosofi. Vi är förvisso oeniga på en del punkter, han och jag. Jo-

hansson tolkar Quines tes om ontologisk relativitet så att Quine skulle anse att den ontologiska frågan saknar substans. Detta gör många delar av Quines filosofi obegripliga, inte minst den avslutande delen av *Word and Object* ("Ontic Decision"). Faktum är att Quine markerade mycket tydligt att proxy-funktioner enligt honom inte gör ontologin meningslös. Poängen är istället att "den ontologiska frågan har mening bara i relation till en översättning av teorin till en bakgrundsteori i vilken vi använder referentiell kvantifiering" (Quine 1969, s. 64). Och vi kan inte lyfta oss själva i håret: vi kommer alltid att utgå från och anamma någon bakgrundsteori, med dess ontologiska åtaganden. Det stämmer alltså inte att Quine är enig med Wittgenstein om att "avvisa hela föreställningen om att det är filosofins uppgift att upptäcka de yttersta beståndsdelarna i verkligheten" (Johansson 2022, s. 52). (Sedan är det förstås en viktig fråga om Quines position verkligen fungerar, eller om han snarare försöker att både äta upp den ontologiska kakan och ha den kvar.)

Ett huvudtema i min uppsats var att objekt tänkandet är blint för vad jag kallade skillnader i "form", eller "kategoriala" skillnader, som primärt visar sig genom vad som meningsfullt låter sig sägas om det som hör till de olika kategorier vi undersöker. Jag föreslog också att just sådana skillnader har varit ett huvudtema i traditionell metafysik, och att objekt tänkarens idé om vad metafysik är därför rimmar illa med den traditionella. Om jag förstår Johansson rätt, är hans resonemang kring Quines idéer om identitet och satsens prioritet menade att visa att Quine inte alls är blind för sådana form- eller kategoridistinktioner. Detta är en svår fråga som jag inte kan reda ut här – själv menar jag att Quines extensionalism och den därmed förknippade kritiken av meningsbegreppet inte tillåter en klar förståelse av sådana form- eller kategoridistinktioner (vilket blir synligt i Quines explicita och fullt medvetna assimilering av kategorimisstag till falska påståenden).

Som jag tydligt sade i min uppsats, är flera av mina resonemang där tämligen svepande och suggestiva. Uppsatsen var skriven för ett minnesnummer till Sören Stenlund, med begränsat utrymme. Givetvis kräver en ordentlig diskussion av Quines tänkande betydligt mer plats än så, vilket jag givit den i flera andra uppsatser som Johansson av allt att döma inte har läst (Gustafsson 2006, 2014, 2017). Det vore också värt att säga något mer om de oenigheter som finns mellan mig och Johansson vad gäller Wittgenstein, men det får i så fall bli ämnet för en längre uppsats.

**Litteratur**

- Gustafsson, Martin. 2006. "Quine on Explication and Elimination". *Canadian Journal of Philosophy* 36, nr 1, s. 57–70.
- Gustafsson, Martin. 2014. "Quine's Conception of Explication – and Why It Isn't Carnap's". I *A Companion to W. V. O. Quine*, red. Gilbert Harman och Ernest LePore, s. 508–25. London: Blackwell.
- Gustafsson, Martin. 2017. "Quine on Translation and Logical Deviance". *The Monist* 100, nr 2, s. 228–48.
- Gustafsson, Martin. 2021. "Objekt tänkande, reduktionism och filosofins uppgift". *Filosofisk tidskrift* 42, nr 2, s. 27–36.
- Johansson, Lars-Göran. 2022. "Quine som objekt tänkare. Några kommentarer till Martin Gustafssons 'Objekt tänkande, reduktionism, och filosofins uppgift'". *Filosofisk tidskrift* 43, nr 2, s. 46–53.
- Quine, W. V. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Quine, W. V. O. 1969. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

## Recensioner

*Livets mening: Frågan och svaren*

Red. Tomas Brytting

Appell Förlag 2020. 336 s. ISBN 978-91-984961-0-9

Boken *Livets mening: Frågan och svaren* är drygt 300 sidor lång och består av nio kapitel, inklusive inlednings- och avslutningskapitlen. Ingen av bokens sex författare är filosofer, men de är alla verksamma inom angränsande områden som teologi, etik, livsåskådningsvetenskap och religionssociologi.

### ”Frågan”

Enligt Tomas Brytting (bokens redaktör) är syftet med boken ”att undersöka vad frågan om livets mening egentligen handlar om och presentera några olika svar som frågan kan ge upphov till. Vi som har skrivit boken har velat skapa en smula ordning och reda i detta komplexa tema. Förhoppningsvis har bokens olika bidrag, vart och ett på sitt sätt, medverkat till det” (s.300). Författarna lyckas tyvärr inte alls leva upp till denna målsättning, utan boken bidrar snarare till en ökad oordning och oreda på området. Att det finns en enda livsmeningsfråga som har en egentlig innebörd är till exempel ett tveksamt antagande, och ingen av författarna försöker ens formulera frågan. Själv tänker jag att det finns åtminstone två olika livsmeningsfrågor om vi har det individuella människolivet i åtanke, snarare än universums eller mänsklighetens existens. Den första frågan är om våra liv har någon mening, och den andra är vilken denna mening i så fall är. Båda dessa frågor är i stort behov av precisering, och vissa filosofer har till och med hävdad att frågorna själva är meningslösa (se Radovic 2012). Det är därför viktigt att fundera över hur de båda frågorna ska tolkas innan vi försöker besvara dem.

Det finns åtminstone sex möjliga tolkningar av livsmeningsfrågorna, åtminstone av den andra frågan (se Brülde 2010, 2012a): syftestolkningen, uppgiftstolkningen, värdetolkningen, två olika normativa tolkningar samt meningsfullhetstolkningen. I den första tolkningen handlar frågan om huruvida det finns något högre syfte med livet och vilket detta syfte i så fall är. I den andra tolkningen är frågan om jag har eller

kan finna någon livsuppgift och vilken denna livsuppgift i så fall är. I den tredje tolkningen handlar livsmeningsfrågorna om vad som ytterst gör livet värt att leva och om det är möjligt att leva ett liv med hög kvalitet. Den första av de två normativa tolkningarna är hur vi bör leva våra liv i moralisk mening, och frågan om livets mening betraktas då som synonym med frågan om det moraliskt goda livet. Men livsmeningsfrågan kan även uppfattas som synonym med den övergripande livsfrågan, nämligen den icke-moraliska normativa frågan om hur (återstoden av) våra liv ska levas. Den formulering av frågan som jag själv finner mest intressant är vad som gör ett liv meningsfullt, eventuellt med tillägget "för den som lever det". Denna fråga kan inte reduceras till någon av de fem första frågorna. Både högre syften och livsuppgifter kan till exempel göra våra liv mer meningsfulla (om de finns), men det är orimligt att förutsätta att ett meningsfullt liv måste handla om dessa saker: vi kan inte utesluta på förhand att våra liv kan vara fullt meningsfulla även i avsaknad av en Gud som har en plan med våra liv. Frågan om det meningsfulla livet kan inte heller reduceras till frågan om det goda livet eller till frågan om hur vi bör leva våra liv, i moralisk eller icke-moralisk mening. Vi kan till exempel inte utan vidare förutsätta att frågan om det meningsfulla livet måste handla om vad som gör mitt liv gott *för mig själv*, ett liv kan också vara meningsfullt i kraft av vad man gör för andra eller för världen i stort, oavsett om detta gör ens eget liv bättre.

En fördel med att formulera livsmeningsfrågan på detta sätt är att den blir så pass öppen att den kan passa både troende och ateister. Denna formulering gör emellertid att den första av de två livsmeningsfrågorna tenderar att falla bort, nämligen frågan om livet alls har någon mening. Man kan naturligtvis fråga sig om det finns någon poäng med att ägna sig åt meningsfullhetsfrågan, eller om de övriga fem frågorna är tillräckliga. Det faktum att de livsfilosofiska frågorna sällan eller aldrig formulerades i termer av mening förrän på 1830-talet kan möjligen ses som ett tecken på att frågan är överflödigt, men själv anser jag att frågan fångar något som de övriga frågorna inte fångar, och i Brülde (2010) argumenterar jag för att ett genomtänkt svar på den övergripande livsfrågan bland annat kräver att vi reflekterar över vilket slags liv som är mest meningsfullt. Men kategorin livsmening verkar alltså vara ganska ny historiskt sett, och det är långt ifrån självklart att människor har reflekterat över livets mening i alla tider, vilket Brytting verkar anse. Vi har nog alltid försökt begripa vad som sker, de flesta av oss vill ha ett gott liv och vissa av oss kanske grannar över hur vi ska leva våra liv, men

därför följer inte att vi alla har en uppfattning om livets mening eller att vi ens intresserar oss för ämnet.

De olika tolkningarna måste hur som helst hållas isär, och närhelst man påstår saker om livets mening bör man tydligt redovisa vilken tolkning man har i åtanke och gärna också varför man anser att den är viktig. Tolkningarna ovan redovisas pliktskyldigt av Carl-Reinhold Bråkenhielm (i kapitel 4), men ingen av bokens författare använder sig av dem på något systematiskt sätt. Mats J. Hansson (som har skrivit kapitel 5) verkar till exempel vara omedveten om att han rör sig fram och tillbaka mellan flera olika tolkningar: ibland verkar han ha den övergripande livsfrågan i åtanke, men vid andra tillfällen tänker han snarare på livskvalitetsfrågan (om det finns objektiva prudentiella värden) eller på vad som är moraliskt påbjudet (om det finns en objektiv moral). Erik Blennberger (författare till kapitel 8) redovisar tydligt att han har livskvalitetstolkningen i åtanke, men ger inga skäl till varför frågan bör betraktas som en livsmeningsfråga. Vissa av resonemangen i boken faller dessutom utanför alla mina sex tolkningar, och kopplingen till livsmeningsfrågorna är ofta svaga eller obefintliga. Johan Gärde (författare till kapitel 2) verkar i hög grad vara intresserad av normer och värderingar i största allmänhet (våra "värdesystem"), Bråkenhielm diskuterar även meningen med annat än individuella människoliv, som universums existens, och Hansson är delvis inne på metaetiska frågor, som om det finns en "objektiv moral". Susanne Wigorts Yngvesson fokuserar (i kapitel 6) mer på "lidandets mening" än på om lidandet kan vara meningsskapande: den centrala frågan är inte om ett visst mått av lidande kan bidra till ett mer meningsfullt liv utan huruvida smärta och annat lidande kan tillskrivas en "mening" som gör dem lättare att uthärda, till exempel genom att man försöker göra dem begripliga för sig själv eller genom att tillskriva dem ett positivt instrumentellt värde.

Att man inte skiljer tillräckligt noga mellan olika tolkningar av livsmeningsfrågorna går också ut över den empiriska undersökning som flera av bokens författare hänvisar till. I den intervjuguide som presenteras i slutet av boken framgår det att man har frågat respondenterna hur man tänker kring livets mening, hur ofta man tänker på frågan om livets mening samt om man anser att det är en viktig fråga. Här finns det en betydande risk att respondenterna tolkar frågan på så olika sätt att deras svar inte kan betraktas som svar på en och samma fråga (vilket blir ganska uppenbart när man läser kapitlet "Livsmeningar i Sverige"), och man kan därför fråga sig vilket värde undersökningen egentligen har.

Om man misstänker att människor uppfattar termer som "livsmening", "lycka" och "hälsa" på radikalt olika sätt är det riskabelt att ställa alla sina frågor i dessa termer. Då är det bättre att först tolka frågan, för att sedan ställa mer precisa frågor till sina respondenter. Inom lyckoforskningen frågar man till exempel sällan människor hur lyckliga de är, utan snarare hur tillfreds de är med sina liv eller hur bra de mår.

### "Svaren"

Syftet med boken är emellertid inte bara "att undersöka vad frågan om livets mening egentligen handlar om" utan också att "presentera några olika svar som frågan kan ge upphov till". Boken är en besvikelse även på denna punkt: man finner nästan inga svar alls på de olika livsfrågorna, och i den mån författarna försöker ge sådana svar är de genomgående filosofiskt ointressanta. Det finns åtminstone två huvudskäl till detta. Det första skälet är att de åsikter som uttrycks ofta är oklara och i behov av precisering. Detta beror delvis på att centrala begrepp inte definieras, vilket är särskilt störande när de används på ett sätt som avviker från hur de brukar användas inom den analytiska filosofin. Ett exempel på detta är distinktionen mellan subjektivism och objektivism, som enligt den gängse användningen av dessa termer (på livsmeningsområdet) handlar om i vilken grad meningsfullheten hos mitt liv är beroende av mina egna föreställningar och attityder. Som subjektivist anser man att meningsfullheten hos våra liv är helt och hållet beroende av hur vi själva förhåller oss till saker och ting, till exempel vad vi själva tänker, tycker, vill eller väljer. Om man förnekar detta är man objektivist. Som objektivist kan man alltså lägga stor vikt vid våra känslor och förhållningssätt, men man tillmäter även olika objektiva förhållanden en viss betydelse. Hur dessa begrepp används i boken är emellertid oklart: Bråkenhielm verkar till exempel inte skilja mellan subjektivism och individualism, det framgår sällan tydligt att subjektivismen är fullt förenlig med en altruistisk hållning, och Hansson verkar blanda samman objektivism med både universalism och realism. Ett annat exempel är begreppet lidande. Wigorts Yngvessons kapitel om lidandets mening hade tjänat på en definition av begreppet, som gör det tydligt hur relationen ser ut mellan lidande och annat obehag (som smärta och sorg), eller mellan lidande och yttre motgångar och svårigheter. En sådan definition är kanske inte så viktig när man undersöker hur den intensiva smärta som kan beledsaga vissa sjukdomar bäst ska hanteras, men väl när man undersöker om lidande kan göra våra liv mer meningsfulla genom att



bidra till den personliga utvecklingen eller göra det lättare för oss att "finna glädje i det enkla". Ett tredje exempel är begreppet "existentiell identitet", som har en viktig roll i Blennbergers objektivistiska teori om livskvalitet. Blennberger påstår (i kapitel 8) att det finns fem objektiva prudentiella värden, nämligen kärlek, livsglädje, frihet, kunskap och insikt samt existentiell identitet, men tyvärr är det väldigt oklart vad som menas med "existentiell identitet" och vari dess finala värde kan tänkas bestå, till exempel om tanken är att det har "objektivt egenvärde" för oss att reflektera över existentiella frågor eller att tro på Gud. Detta är särskilt olyckligt eftersom det handlar om ett värde som inte finns med i några tidigare pluralistiska teorier.

Men att de åsikter som uttrycks ofta är oprecisa beror inte enbart på att de ingående begreppen är oklara. De föreställningar om livets mening man hänvisar till i boken är ibland luddiga av andra skäl. När Gärde talar om naturen eller miljön som saker som kan ge människors liv mening säger han till exempel inte ett ord om på vilket sätt detta kan tänkas ske. Är det att vistas i naturen eller att kämpa för en bättre miljö som skapar livsmening, eller något annat? Och det är fullt möjligt att Wigorts Yngvesson har rätt i att en Gudstro kan göra det lättare att uthärda en svår smärta, men man vill som läsare gärna veta lite mer om hur mekanismerna kan tänkas se ut.

Det andra huvudskälet till att de "svar" som presenteras i boken saknar filosofiskt intresse är att de åsikter som figurerar i boken sällan eller aldrig backas upp av några argument. Hanssons försvar för objektiva värden och en objektiv moral är ett exempel på detta. Blennbergers tes att det finns fem objektiva prudentiella värden är ett annat exempel. Objektivistiska pluralister som Aristoteles, Karl Marx, Sigmund Freud, Abraham Maslow, Thomas Nagel, Robert Nozick, James Griffin och Martha Nussbaum har inte betraktat "existentiell identitet" som ett objektivt finalt värde, men flera av dem har lyft fram värden som saknas på Blennbergers lista, exempelvis verksamheter som teoretisk kontemplation eller skapande, "achievement", moraliskt handlande, vänskapsrelationer, hur man är och fungerar som person (till exempel att vara "verksam i enlighet med dygden") eller olika typer av personlig utveckling. Finns det några argument för att alla dessa värden ska utelämnas, för att Blennbergers fem objektiva värden har en annan status? Blennberger själv hänvisar till "den egna känslan och eftertanken" och förnekar att det finns "tvingande skäl", som om detta vore de enda två alternativen. Menar han att all rationell argumentation är omöjlig på detta område?

Är det därför som han inte heller bemödar sig om att bemöta några av de argument som har riktats mot den objektivistiska pluralismen från hedonistiskt och preferentialistiskt håll?

Vad författarna väljer att inkludera respektive exkludera i sina framställningar framstår genomgående som godtyckligt. Många av de tankar och frågor som figurerar i den filosofiska diskussionen om livets mening nämns inte alls på bokens 300 sidor. Det finns till exempel ingen systematisk diskussion alls av huruvida meningsfullhetsfrågan kan ha olika svar för olika människor eller om det är möjligt att missta sig rörande hur meningsfullt eller meningslöst det egna livet är. Författarna har inte heller något att säga om huruvida ett liv kan vara meningsfullt i kraft av att de verksamheter och projekt som detta liv innehåller är meningsfulla, eller om en verksamhet kan vara meningsfull i kraft av att den är riktad mot ett värdefullt mål eller därför att den ger personen möjligheter att utvecklas. Frågan om vilken betydelse det har att ingå i ett större sammanhang eller vilka typer av större sammanhang som kan vara meningsskapande för dem som ingår i dem behandlas inte heller, liksom frågan om vad det innebär att leva ett autentiskt liv eller om liv som framlevs på ett autentiskt och autonomt sätt (allt annat lika) är mer meningsfulla (se vidare Brülde 2010, 2012a, 2012b, 2012c, 2019). Istället för att knyta an till befintlig forskning kör författarna "sitt eget race". Brytning försöker till exempel formulera tio dimensioner som tillsammans utgör en uppfattning om livets mening, där fokus ligger på frågor som om man kan formulera livsmeningen i ord, om man söker den i sitt inre eller i det yttre, hur man ser på lidandets mening, vad man tycker gör livet värt att leva och i vilken grad man anser att livsmeningen är möjlig att påverka. Jag har sällan skådat ett mer godtyckligt urval av frågor. Detsamma gäller de fem filosofiska frågor Bråkenhielm ställer i kapitel 4 – varför valde han just dessa? – och de sex "paradigm" som Gärde presenterar i kapitel 2. I båda dessa fall rör det sig om extremt godtyckliga urval av alla de möjligheter som finns.

Bristen på klara frågeställningar, tydliga teser och rationella argument gör att de flesta kapitlen framstår som röriga och ostrukturerade, och detta gäller i ännu högre grad boken som helhet. Författarna har också stora svårigheter att hålla sig till saken. Boken är full av långa och omständliga utvecklingar, ofta i form av idéhistoriska fragment och irrelevanta hänvisningar till tidigare tänkare. Jag ser detta som ett tecken på att man själv inte riktigt vet vilken fråga man försöker besvara, och att det helt enkelt inte finns någon sak att hålla sig till. Det bidrag boken ger till fi-

losofisk teori måste därför betraktas som obefintligt, och detsamma gäller bokens bidrag till den empiriska samhällsvetenskapliga forskningen. Som lärobok eller introduktion till ämnet är boken rent skadlig. Det enda bidraget som begränsar sig till en tydlig frågeställning är Blennbergers, men kopplingen till den befintliga filosofiska diskussionen om livskvalitet ("well-being") är så svag att inte ens detta kapitel fungerar som en introduktion. Frågan blir då om boken kan ha värde på något annat sätt, exempelvis som inspiration för den som grubblar över hur livet ska levas och tar de existentiella frågorna på allvar. Jag har svårt att tro det. Man kan alltid hoppas att den instruktiva om hur konstruktiva samtal om livets mening ska bedrivas som Brytting förmedlar i slutkapitlet kan vara till nytta för någon, men även detta kan tyvärr betvivlas.

*Bengt Brülde*

### Litteratur

- Brülde, Bengt. 2010. *Hur viktigt är det att vara lycklig?* Stockholm: Bonnier Existens.
- Brülde, Bengt. 2012a. "Livsmeningsfrågorna och vad man bör tänka på när man försöker besvara dem". I *Livets mening*, red. Filip Radovic, s. 27–46. Lund: Studentlitteratur.
- Brülde, Bengt. 2012b. "Innehållsteorier: tanken att ett liv är meningsfullt i kraft av sitt innehåll". I *Livets mening*, red. Filip Radovic, s. 47–76. Lund: Studentlitteratur.
- Brülde, Bengt. 2012c. "Centrala livsmål, större sammanhang och 'rätt' förhållningssätt". I *Livets mening*, red. Filip Radovic, s. 77–98. Lund: Studentlitteratur.
- Brülde, Bengt. 2019. *Lev hela livet: Filosofiska tankar om ett gott och meningsfullt åldrande*. Stockholm: Fri Tanke.
- Radovic, Filip. 2012. "Är livsmeningsfrågorna tvivelaktiga?" I *Livets mening*, red. Filip Radovic, s. 203–20. Lund: Studentlitteratur.

### *Tänkandets natur*

Tim Bayne. Översättning: Robert Callergård  
Fri Tanke 2017. 184 s. ISBN 978-91-87935-06-0

Författaren till denna bok är filosofiprofessor vid Monash University, det största universitetet i Australien. Bokens engelska titel är *Thought: A Very Short Introduction*.

Inledningsvis påpekar Bayne att ordet "tänkande" kan syfta på åtminstone tre olika saker, nämligen *förmågan* att tänka, de *tankar* (eller

mentala händelser) som denna förmåga ger upphov till och slutligen den *aktivitet* som tänkandet består i eller, med andra ord, det man gör när man tänker. Förmågan att tänka kan antas variera rätt mycket mellan olika djurarter och även mellan olika mänskliga individer. Man kan undra över hur dessa skillnader närmare bestämt kan beskrivas. Man kan också undra över om den "aktivitet" som tänkandet består i är något annat än en serie av "tankar".

Vi kan tänka på sådant som inte kausalt påverkar oss (t. ex. reella tal, framtida händelser eller grekiska gudar). Detta kräver att vi i medvetandet kan peka ut eller *representera* det vi tänker på. Bayne talar här om *objektet* för tanken och han tänker sig att detta objekt kan vara lite vad som helst, t. ex. ett föremål, en egenskap eller ett sakförhållande. Men han talar också om tankens *innehåll* och det framgår inte klart om han vill skilja mellan objekt och innehåll, vilket är lite förvirrande (se s. 21). Om man tänker att "Stockholm är Sveriges huvudstad", så kan man undra om objektet för denna tanke är Stockholm eller Sverige eller egenskapen att vara Sveriges huvudstad eller kanske hela sakförhållandet att Stockholm är Sveriges huvudstad. Antagligen är dock "innehållet" hela sakförhållandet.

En tanke består dessutom av en viss *attityd* till sitt innehåll, t. ex. att tänkaren tror eller avskyr eller misstänker eller önskar eller befarar att innehållet föreligger (t. ex. att Stockholm är Sveriges huvudstad).

Tänkandet som aktivitet består enligt Bayne av tankar som hänger ihop antingen genom associativa relationer – t. ex. att deras objekt liknar varandra – eller som slutledningar. När det gäller slutledningar, eller resonemang, anser Bayne att de kan variera på en skala mellan snabba och automatiska, å ena sidan, eller långsamma, kontrollerade och mer tillförlitliga, å den andra.

Bayne är anhängare av en fysikalisk uppfattning om tänkandet. Man behöver alltså inte ha en själ för att tänka. Tänkandet är en sorts fysikalisk process. Detta förklarar att våra tankar både kan orsakas av, och orsaka, fysikaliska händelser i vår omgivning – något som skulle vara svårt att begripa om tänkandet vore något icke-fysiskt, något "själsligt".

Närmare bestämt säger sig Bayne godta det han kallar "kalkylteorin om tänkandet" (s. 35). Baynes förklaring av vad denna teori går ut på är inte lätt att begripa. Smaka på följande formulering: "I ett nötskal är idén att tankar är symboliska strukturer och att tänkandet består i en manipulation av dessa strukturer på grundval av deras formella egenskaper" (s. 40).

De "symboliska strukturer" som åsyftas här är tydligen ingredienser i ett "tankens språk" (*mentalese*), som väl får antas bestå av händelser eller processer i hjärnan. Hur "manipulationen" går till – och vem som eventuellt manipulerar – framgår inte. Men en vanlig idé är ju att det hela motsvarar ett program i en dator och Bayne identifierar också sin teori med "datormodellen för medvetandet" (s. 35).

Men hur förhåller sig "tankens språk" till de olika naturliga och offentliga språk som talas av människor? Och är "tankens språk" det samma hos olika individer? Om detta får man inget klart besked, men många tycks anse att tankens språk åtminstone delvis är oberoende av offentliga språk – eftersom ett visst tänkande krävs för att man ska kunna lära sig de konventioner som styr de offentliga språken. Men hur får i så fall symbolerna i tankens språk sin betydelse, om det nu inte kan ske genom konventioner? Bayne ställer frågan, men ger inget tydligt svar.

Kan man veta vad man tänker? Om tänkandet sker i "tankens språk" – och alltså inte i ett vanligt naturligt språk – så är det inte så klart att man kan veta något om det. Men Bayne ser inget problem här. Han menar, i likhet med Descartes, att man inte kan ta miste om vad man tänker (s. 58).

När det gäller andras tankar är det svårare. De kan knappast vara nödvändigt knutna till – eller identiska med – handlingsdispositioner, som behaviorister brukar hävda. Men de kan vara funktionellt förbundna med orsaker och beteenden. Bayne skriver: "Där kartesianen föreställer sig tankar som rent privata tillstånd – företeelser vars identitet är oberoende av varje offentligt tillgängligt sakförhållande – menar funktionalisten att identiteten hos en tanke beror på offentligt tillgängliga fakta i form av subjektets perceptuella omgivning och beteendemässiga reaktioner" (s. 66).

Andra kapitel i boken diskuterar bl. a. frågor om i vilken grad djur kan tänka och i vad mån sättet att tänka i viktiga avseenden skiljer sig mellan ett samhälle och ett annat; vanföreställningar, och problemet om hur sådana kan förklaras, tas också upp.

Under rubriken "tänkandets gränser" frågar sig Bayne "om det finns tankar som vi inte ens kan tänka" (s. 152). Det verkar ju självklart att svaret måste vara "nej", men det Bayne egentligen undrar över är om det finns något verkligt förhållande som vi i princip inte kan tänka på – ungefär som en ekorre förmodligen inte kan tänka på svarta hål i universum. Gud (i den mån han finns) och "tinget i sig" (som Kant ansåg att vi inte kan veta något om) kunde höra hit, men mer närliggande är kanske

förhållandet mellan hjärnans fysik och medvetandets innehåll. Detta är kanske något vi aldrig kommer att kunna tänka något vettigt om.

Det allra mesta i boken handlar – vilket framgår av titeln – om tänkandets natur, men författaren har också ett kapitel om ”tänkandets etik”, något som främst berör normativa problem. Är vi moraliskt ansvariga för vad och hur vi tänker? (Bayne anser att vi endast har relativt lite kontroll över vad vi tänker, vilket kan antyda att vårt ansvar här är obetydligt.)

Många har ansett att man inte bör tro på något utan att ha tillräckliga skäl. William Clifford framförde denna maxim i en berömd artikel från 1877. (I Sverige sa Ingemar Hedenius detsamma i mitten av nittonhundratalet.) Bayne anser dock att ”anammandet av Cliffords dictum hotar att underminera många av våra mest omhuldade övertygelser om moral, politik och filosofi” (s. 146). Då förutsätter han att ”tillräckliga skäl” ska vara sådana att de övertygar alla förnuftiga och opartiska personer. Men med ett så starkt krav har vi inte tillräckliga skäl att tro att vi har kontroll över vårt tänkande – och då blir även Cliffords maxim lite poänglös.

*Lars Bergström*

## Notiser

### Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift*

I samband med publiceringen av detta nummer görs ett stort antal tidigare nummer av *Filosofisk tidskrift* också tillgängliga på tidskriftens hemsida, [www.filosofisktidskrift.se](http://www.filosofisktidskrift.se). Alla årgångar från 1980 till 2019 kan därmed läsas online utan kostnad. (Senare nummer kommer att göras tillgängliga två år efter utgivningsåret.) Redaktionen hoppas att denna satsning kommer främja filosofihistoriska studier i världens alla hörn.

### Omöjlig musik

Tonsättaren Arnold Schönberg gjorde det ofta svårt för sig. Bland annat lär han ha sagt att han ville skriva marschmusik som det inte gick att marschera till. Det torde vara omöjligt. Musik som man inte kan marschera till kan ju inte vara marschmusik. Det fattar ju vem som helst (utom Schönberg).

*Lars Bergström*

### Framtiden

”Framtiden har blivit en avstjälningsplats för våra olösta problem”, skriver Carsten Jensen i DN (20/5–22). Men har inte framtiden alltid varit det? Åtminstone så länge som det har funnits olösta problem.

*Lars Bergström*

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Dag Andersson* är f.d. gymnasielärare i filosofi i Uppsala, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Bengt Brülde* är professor i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Andrés G. Garcia* är forskare i praktisk filosofi vid Lunds universitet, *Carl-Henric Grenholm* är professor emeritus i etik vid Uppsala universitet, *Martin Gustafsson* är professor i filosofi vid Åbo Akademi, *Elena Namli* är professor i teologisk etik vid Uppsala universitet.

## **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. Tidskriften tar gärna emot såväl artiklar som repliker på tidigare texter i tidskriften, recensioner och notiser. Insända texter bör normalt inte överstiga 4000 ord.

## **Manuskript till Filosofisk tidskrift:**

- skickas med e-post till [redaktion@filosofisktidskrift.se](mailto:redaktion@filosofisktidskrift.se)
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- 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
- införda bidrag honoreras inte
- författaren erhåller gratis 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört