

Filosofisk tidskrift

Årgång 23 Nr 2 April 2002 Pris 55 kr

Lars Bergström	Den intellektuella moralens maxim
Per Bauhn	Aktörsperspektiv och historiematerialism
Jens Johansson	Nagels argument för asymmetri
RECENSION	Niklas Juth om Mikael Lindfelts <i>Idrott och moral</i>

April 2002 Årgång 23 Nr 2

Filosofisk tidskrift

LARS BERGSTRÖM

3 Den intellektuella moralens maxim

PER BAUHN

31 Aktörsperspektiv och historiematerialism

JENS JOHANSSON

44 Nagels argument för asymmetri

RECENSION

54 Niklas Juth om Mikael Lindfelts *Idrott och moral*

63 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utgivningsorgan: Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration fyra nr: 200 kr (inkl. moms). Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Prenumerationsservice: Eva Bergström, 08-759 64 10, info@bokforlagetthales.se

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2002

Produktion: Ulf Jacobsen. Satt med Indigo Antiqua

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 2002

ISSN 0348-7482

Den intellektuella moralens maxim

Jag skall här diskutera en princip för vad man bör tro, en princip som troligen har många anhängare och som i Sverige särskilt har framförts av Ingemar Hedenius, då under beteckningen ”den intellektuella moralens maxim” (IMM). Hedenius formulerar den så här:

Och den första lag jag underställer mig vid mitt dömande om livsåskådningar är den intellektuella moralens maxim: att tro på något om och endast om jag har förnuftiga skäl att hålla det för sant.¹

Ibland formulerar Hedenius IMM på ett lite annorlunda sätt, nämligen så att den inte säger något positivt om vad man skall tro, utan endast något negativt om vad man *inte* skall tro. Det gör han t.ex. i följande stycke:

Min utgångspunkt är en maxim, som jag har insett vara kärnan i den intellektuella moral, jag omfattar. Och det är att inte tro på något, som det inte finns några förnuftiga skäl att anse vara sant.²

Dessa två formuleringar är ju inte ekvivalenta. Den första säger mer än den andra. En annan skillnad mellan dem är att den första talar om skäl som man ”har”, under det att den andra talar om skäl som ”finns”. Det är inte riktigt detsamma. Det kanske *finns* förnuftiga skäl för att tro på en sak, trots att *jag* – eller den person det är fråga om – inte alls känner till dessa skäl, och alltså inte ”har” dem. Det kan kanske till och med vara så att skälen finns, trots att *ingen* känner till dem. Omvänt kan man också tänka sig att jag ”har” vissa förnuftiga skäl att tro en sak, trots att det egentligen inte ”finns” några sådana skäl. Det jag tror, och uppfattar som ett skäl, kan ju vara falskt eller irrelevant.

¹ Ingemar Hedenius, *Tro och livsåskådning*, Bonniers 1958, s. 192.

² *Tro och livsåskådning*, s. 16. Även denna maxim kallar han uttryckligen ”den intellektuella moralens maxim”, se s. 17. Ytterligare en formulering ger Hedenius när han talar om ”vår maxim att aldrig tro på sådana påståenden, som vi inte har några förnuftiga skäl att anse vara sanna”, s. 17. Denna formulering är en sorts blandning av de två tidigare.

1. NÅGRA TIDIGARE SYNPUNKTER

IMM har, såvitt jag vet, inte diskuterats särskilt mycket av svenska filosofer. Själv har jag i en tidigare artikel³ hävdad att den kan komma i konflikt med en annan maxim, den intellektuella konservatismens maxim (IKM), som säger att man inte skall överge en åsikt om man inte har förnuftiga skäl att göra det. Jag menade också att IKM är rimligare än IMM. Jan Andersson och Mats Furberg hävdade i sin bok *Om världens gåta* att man knappast kan tro på någonting alls om man vill efterleva IMM och de föreslår därför en svagare variant av IMM.⁴ Teologen och religionsfilosofen Anders Jeffner⁵ har i polemik med mig skilt mellan två tolkningar av IMM. Han menar att Hedenius – och även jag – med ”förnuftiga skäl” menar ”vetenskapliga skäl”, medan han själv föreslår en vidare innebörd, nämligen ”vetenskapliga eller existentiella skäl”. I denna vidare mening kan man enligt Jeffner ha förnuftiga skäl för religiösa åsikter.

2. DEN INTELLEKTUELLA MORALEN

IMM handlar om tro. Kanske finns det dock olika sorters tro. Den sorts tro som Hedenius intresserar sig för är detsamma som ett försanthållande.⁶ Så används termen ”tro” normalt av filosofer.⁷ Hur teologer använder termen vet jag inte, men kanske är det som kallas ”religiös tro” ibland snarare en stämning eller en önskan eller inställning snarare än ett försanthållande. Hur som helst kräver naturligtvis inte IMM att man skall ha förnuftiga skäl att hålla något för sant i de fall där det inte alls är fråga om att hålla något för sant.

Vad förnuftiga skäl är för något skall jag återkomma till, men även om detta vore oproblematiskt, så kan man undra vad Hedenius egentligen vill säga när han propagerar för den intellektuella moralens maxim. Han

³ Lars Bergström, ”Tankemaximer”, *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 1990, ss. 32–35.

⁴ Jan Andersson och Mats Furberg, *Om världens gåta*, Doxa 1986, s. 197. Den princip de föreslår, som skall vara svagare än IMM, kallar de ”den intellektuella moralens gyllene regel”. Den säger ”att man inte bör tro på något man har förnuftiga skäl att hålla för osant”.

⁵ Anders Jeffner, ”Om val av livsåskådning”, *Filosofisk tidskrift*, nr 3, 1996, ss. 44–50. Jag bemöter Jeffners inlägg i min uppsats ”Om tro och vetande”, *Filosofisk tidskrift*, nr 1, 1997, ss. 24–40.

⁶ Hedenius säger på ett ställe: ”Att tro är således att hålla något för sant”, *Tro och livsåskådning*, s. 11.

⁷ Se exempelvis under uppslagsordet ”belief” i *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1994, där man kan läsa: ”To believe a proposition is to hold it true”.

säger, som vi har sett, att IMM är kärnan i den intellektuella moral som han själv "omfattar". Men vad är det närmare bestämt han gör, när han omfattar IMM? Det är nog inte bara det att han *efterlever* IMM. Ty man kan misslyckas med att efterleva en moral som man omfattar. Och i alla händelser kan vi inte gärna uppfatta Hedenius så, att han bara påstår något om hur han själv tänker och tycker.

En närliggande möjlighet är att han hävdar att *alla människor bör efterleva* IMM. Men vissa tecken tyder också på att han inte riktigt vill hävda detta. Han skriver:

På grund av att konsekvenserna är omöjliga att överskåda, vågar jag inte utan vidare göra gällande, att den intellektuella moralens maxim bör vinna allmän efterföljd. Men jag tror, att alla bildningssökande människor, alla som har förmånen att inte vara inblandade i moralisk upprustning eller hålla på med politik, skulle vinna på att försöka göra allvar av denna maxim. Det är ju en fråga om att ta på allvar en moral, som vi redan har i teorien. Man kan också säga, att här gäller det ett rättesnöre, varpå vår existens som konsekventa kulturvarer hänger.⁸

Det är inte helt lätt att förstå vad detta betyder. Det kan se ut som om Hedenius endast påstår att vissa personer skulle vinna på att försöka efterleva IMM. I så fall är det (delvis) fråga om ett *empiriskt* påstående. Men jag tror trots allt att Hedenius snarare vill göra ett *normativt* påstående. Jag tror att han menar att *alla bör försöka efterleva* IMM. Även om inte alla skulle vinna på att göra det, så *bör* alla göra det. (Varför det skulle vara skadligt för just politiker och moraliska upprustare är oklart.) Hur som helst skall jag här tolka Hedenius i denna riktning.

Den intellektuella moral som Hedenius är anhängare av skulle med andra ord kanske kunna formuleras med hjälp av följande princip, den intellektuella moralens princip (IMP):

(IMP): För alla⁹ personer, *X*, och varje påstående [av livsåskådningskaraktär], *q*, gäller att *X* bör [försöka] efterleva¹⁰ den maxim (IMM) som innebär att:

⁸ *Tro och livsåskådning*, s. 17.

⁹ Eventuellt kunde man göra någon inskränkning här. Hedenius talar om "alla bildningstörstande människor" i citatet ovan. Och man borde kanske undanta små barn, bland annat för att inläring nog förutsätter att man, på vissa stadier, tror en hel del utan att ha förnuftiga skäl för detta.

¹⁰ Här kunde man eventuellt tillägga att *X* bör skämmas och/eller klandras om han inte efterlever (eller försöker efterleva) IMM. Jag tror inte att Hedenius någonstans uttryckligen säger detta, men hans egen praktik kan kanske antyda att han skulle uppfatta det som ett lämpligt tillägg.

X tror att q är sant [om och] endast om det finns något påstående, p , som uppfyller [en kombination av] följande villkor: (1) X tror att p är sant, (2) p är sant, (3) p är ett förnuftigt skäl för X att tro att q , och (4) p är ett starkare skäl än eventuella skäl för att X inte skall tro att q .

Denna formulering är inte glasklar. Bland annat innehåller den som synes en del olika alternativ (som antytts med hakparenteser och i de två noterna). Eventuellt gäller IMP alla påståenden (*totalvariant*); en annan möjlighet är att den bara gäller påståenden av livsåskådningskaraktär¹¹ (*livsåskådningsvariant*). Antingen säger den att vi bör efterleva IMM (*efterlevnadsvariant*), eller också säger den bara att vi bör försöka göra det (*försöksvariant*). Antingen innebär IMM att man tror om och endast om man har förnuftiga skäl (*ekvivalensvariant*), eller bara att man tror endast om man har sådana skäl (*implikationsvariant*). Och vidare kan man undra hur man skall göra med villkoren (1) och (2).¹² Skall IMP kräva att bägge är uppfyllda, eller att (1) är uppfyllt, eller att (2) är uppfyllt, eller att antingen (1) eller (2) är uppfyllt, eller kanske ingendera? Det är kanske inte så självklart. Här ryms alltså sammanlagt åtminstone 40 olika tolkningsalternativ – kanske fler, beroende på hur villkor (4) skall hanteras. Villkor (4) kan kanske slopas i implikationsvarianter, men annars borde väl något i stil med (4) finnas med.

Man skulle kunna gissa att Hedenius var mer intresserad av implikationsvarianter än av ekvivalensvarianter, ty han tycks mena att folk snarare tror för mycket än för lite. Han säger t.ex. att ”vi borde sträva efter att inte tro så mycket och i stället tänka mera. Mängder av tro borde sopas bort”.¹³ Men å andra sidan menade han nog också att många människor borde tro – och har förnuftiga skäl att tro – sådant som de inte tror, exempelvis att den kristna guden inte existerar och att det jordiska livet är det enda vi har. Det talar för ekvivalensvarianter.

Eventuellt kan det också ha något intresse att jämföra IMP med föl-

¹¹ Påståenden av livsåskådningskaraktär kan vi kalla ”livsåskådningselement”. En livsåskådning består normalt av flera olika livsåskådningselement; jfr min uppsats ”Om livsåskådningar”, *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 1996. De kan exempelvis vara ontologiska, religiösa, metafysiska, moraliska, allmänt psykologiska, politiska och estetiska. Ett gemensamt drag kan sägas vara att de faller utanför väletablerade specialvetenskaper. Hedenius säger att ”det ligger i en livsåskådnings natur att säga mer än vad den vetenskapliga eftertanken kan styrka, åtminstone för närvarande”, *Tro och livsåskådning*, s. 194–5.

¹² Tanken är här att (1) skall motsvara Hedenius krav, i en av hans formuleringar av IMM, att man skall ”ha” skäl och att (2) motsvarar hans krav, i en annan av hans formuleringar, att ”det finns” skäl.

¹³ *Tro och livsåskådning*, s. 17.

jande norm (i åtta varianter) – som dock, såvitt jag vet, inte utan vidare kan tillskrivas Hedenius:

(IMP*): För alla personer, X , och varje påstående [av livsåskådningskaraktär], q , gäller att X bör [försöka] efterleva den maxim (IMM*) som innebär att:

X tror att q är sant [om och] endast om q är sant.

Alla varianter av IMP och IMP* är inte lika rimliga. Kanske är t.ex. försöksvarianter rimligare än motsvarande efterlevnadsvarianter. Möjligen blir också vissa varianter blir ganska likvärda i praktiken. Kanske är det ungefär detsamma att efterleva en viss variant av IMM som att *försöka* efterleva motsvarande variant av IMM*. Jag skall dock inte gå igenom alla varianter och avgöra vilken som är rimligast (eller vilken som motsvarar Hedenius intentioner).

3. EFTERLEVNAD OCH FÖRSÖK

Man kan som sagt tycka att försöksvarianten av IMP är rimligare än efterlevnadsvarianten – och i ännu högre grad kan detta tyckas gälla IMP*. En motivering kunde vara att vi ofta har ganska dålig kontroll över vad vi tror och inte tror. Att tro är ofta något som vi gör *ofrivilligt*, ungefär som att gaspa eller att oroa sig. Men i många fall kan vi ändå *försöka* efterleva IMM.

Vår förmåga att efterleva IMM kan dock variera från fall till fall. Graden av kontroll varierar antagligen med vad det är vi tror. Min tro att jag har två händer har jag exempelvis mycket liten kontroll över – jag kan helt enkelt inte låta bli att tro det, och jag kan knappast ens försöka låta bli – medan däremot min tro att Stockholm är en vacker stad eller att en viss bekant är pålitlig är mer kontrollerbar. I de senare fallen kan jag i högre grad bestämma mig för vad jag skall tro.

Vår förmåga att kontrollera vad vi tror är kanske relativt stor i livsåskådningsfrågor. Även om man inte direkt kan bestämma sig för att omedelbart tro något om viljans frihet eller Guds existens eller mänskliga rättigheter, så är nog detta mer kontrollerbart än vad man tror som resultat av ren varseblivning. Och i alla händelser kan man troligen i fråga om livsåskådningar *försöka* efterleva IMM. Kanske talar detta för försöksvarianten av IMP.¹⁴

¹⁴ Inom parentes kan tilläggas att man kanske på ett analogt sätt borde modifiera klassisk utilitarism. I stället för att acceptera principen att en handling är rätt om och endast om den har minst lika bra konsekvenser som varje alternativ, så borde man kanske som utilitarist acceptera ungefär följande princip: "Alla bör försöka efterleva maximen att handla så att konsekvenserna blir minst lika

Emellertid uppstår en del problem om IMP tolkas enligt försöksvarianten. Ty vad innebär det egentligen att "försöka" i detta sammanhang? Och hur stora ansträngningar måste man göra för att kunna sägas ha uppfyllt kravet på att försöka?

Antag att man tror något utan att ha förnuftiga skäl för det. Man kan då försöka efterleva IMM på två olika sätt: antingen genom att försöka bli av med sin tro eller genom att försöka hitta förnuftiga skäl för den. Det första kan man kanske göra genom att försöka bete sig som om man inte trodde – ty trosuppfattningar är på något sätt kopplade till beteendedispositioner – men det är tveksamt hur många sådana avvikande beteenden man måste manifesteras för att ha blivit av med trosuppfattningen. Här finns nog en glidande skala.

Om man i stället försöker efterleva IMM genom att hitta förnuftiga skäl för sin tro, så är det ännu oklarare hur mycket som krävs för att man skall uppfylla IMP:s krav. Räcker det exempelvis att man läser några artiklar eller böcker om viljans frihet för att man skall sägas "försöka" hitta förnuftiga skäl för sin tro att viljan är fri (om det nu är det man tror)? Hur noga måste man läsa? Hur lättrogen får man vara? Osv. Återigen en glidande skala.

Slutsatsen tycks bli att försöksvarianter av IMP löper risken att vara alltför menlösa, alltför lite krävande. I så fall kan efterlevnadsvarianter te sig rimligare. Å andra sidan är de kanske alltför krävande. Som jag tidigare har nämnt anser exempelvis Jan Andersson och Mats Furberg att man knappast kan tro på något alls om man skall efterleva IMM. Här tycks finnas ett problem och det är inte uppenbart hur det skall hanteras.

4. TRO OCH INNEHÅLL

Innan vi går vidare måste vi nu säga något om vad "förnuftiga skäl" är för något. Innan vi vet det är det svårt att ha någon uppfattning om hur krävande IMP är och det är också svårt att se hur olika varianter av IMP skiljer sig från varandra och från IMP*.

Till att börja med måste vi då uppmärksamma skillnaden mellan det att en person tror något och det som personen då tror. Vi bör skilja mellan min *tro* och *innehållet* i min tro.¹⁵ Antag t.ex. att jag tror att jorden är

bra som om man hade gjort något annat i stället". En del vanliga invändningar mot utilitarismen drabbar inte denna variant. Se t.ex. Lars Bergström, "Reflections on consequentialism", *Theoria*, vol. 62, 1996, s. 74–94.

¹⁵ Enligt min uppfattning blandas dessa saker ofta ihop. Delvis kan detta ha rent språkliga orsaker. På engelska används t.ex. ordet "belief" i bägge betydelseerna, både för att beteckna en viss sorts psykisk akt och för att beteckna inne-

rund. Min tro är ett psykologiskt tillstånd som är knutet till mig och som föreligger eller händer hos mig under en viss tidsperiod. Innehållet i min tro (dvs att jorden är rund) är däremot inte knutet till mig – eller i alla fall inte mer knutet till mig än till alla andra som tror att jorden är rund – och i den mån det är knutet till en viss tidsperiod under vilken det föreligger eller händer (dvs. den tid under vilken jorden är rund), så behöver det ingalunda vara samma tidsperiod som den under vilken jag tror att jorden är rund.

De "skäl" som den intellektuella moralens princip handlar om är alltså skäl för att *tro* något, inte för *innehållet* i denna tro. Denna distinktion kan också sägas motsvara distinktionen mellan *epistemiska* och *ontologiska* frågor. Frågor av typen "Bör jag tro att jorden är rund?", "Har jag förnuftiga skäl att tro att jorden är rund?", "Bör jag tro att det har funnits ryska miniubåtar på svenskt vatten under 1980-talet?" och "Har jag förnuftiga skäl att tro att Gud finns?" kan kallas epistemiska (eller "trosfrågor"). De skall skiljas från ontologiska frågor (eller "sanningsfrågor") av typen "Är jorden rund?", "Har det funnits ryska miniubåtar på svenskt vatten under 1980-talet?" och "Finns Gud?".

I vissa situationer kan det vara lätt att blanda ihop epistemiska och ontologiska frågor; det kan exempelvis vara svårt att direkt se skillnaden mellan frågan om man bör *tro* att jorden är rund – eller frågan om man har förnuftiga skäl att tro att jorden är rund – och frågan om jorden *är* rund. Men med lite eftertanke bör det inte vara svårt. I just detta fall är väl svaret ja på bägge (eller alla tre) frågorna, men normalt tänker man sig ju att det finns fall där en person har goda skäl att tro på något som inte är sant eller saknar goda skäl att tro på sådant som är sant. Exempelvis har man nog i allmänhet goda skäl att tro att det flygplan man skall resa med inte kommer att störtlå, alltså även i de enstaka fall där det faktiskt kommer att störtlå.

Det är ju också så att det finns *gradskillnader* i fråga om tro; man kan tro på något med en större eller mindre grad av övertygelse. När det gäller sanning finns det däremot inte på motsvarande sätt några gradskillnader. Antingen är något sant eller också är det inte sant.

En ytterligare skillnad är att *konsekvenserna* av att man tror att ett visst förhållande föreligger inte är detsamma som konsekvenserna av att detta förhållande föreligger. Detta är något som jag skall återkomma till.

Ibland undrar man "vad man skall tro" – t.ex. om viljans frihet, om vem som mördade Olof Palme, om teorin att universum startade med

hållet i en sådan psykisk akt. Något liknande gäller i svenska, där ord som "trosuppfattning" och "tro" kan syfta såväl på själva tron (den psykiska akten) som på dess innehåll.

Big Bang, om möjligheten av ett liv efter detta, om hur vädret blir i morgon, osv. Detta kan låta som epistemiska och/eller normativa frågor, men ofta är det nog snarare ontologiska frågor man egentligen är intresserad av. Vi undrar om viljan är fri, om vem som mördade Palme, osv. Den intellektuella moralen handlar emellertid primärt om epistemiska frågor. Den gäller vår tro snarare än innehållet i vår tro. Så skall jag i alla händelser tolka den.

5. SKÄL OCH EVIDENS

De skäl det är fråga om är alltså skäl för *att tro*, inte om skäl för det man tror. Det kan exempelvis vara fråga om mina skäl för att tro att jorden är rund, inte om eventuella skäl för att jorden *är* rund. Ibland är man emellertid snarare intresserad av om något "talar för" att jorden är rund. Det kan till och med vara så att ordet "skäl" förekommer även här. För att missförstånd skall undvikas föreslår jag¹⁶ att detta inte kallas "skäl", utan att vi i sammanhang av detta slag i stället använder ordet "evidens". Att man kan färdas rakt fram på jordytan och så småningom komma tillbaka till utgångspunkten utgör exempelvis *evidens* för att jorden är rund.¹⁷ Det är inte ett *skäl* för att jorden är rund – eller för att det är sant att jorden är rund. Det kan över huvud taget inte finnas några skäl för att något är sant. Skäl är skäl för något som en person kan *göra*, dvs. handlingar (i vid mening) som att tro något eller att bete sig på ett visst sätt. Evidens är däremot evidens för att något förhåller sig på ett visst sätt, eller för att ett visst påstående är sant, dvs. för innehållet i någon möjlig trosuppfattning. Här behöver alltså ingen person vara inblandad. Kanske kunde man säga att evidens-relationen är ontologisk, medan skäl-relationen är epistemologisk.

Antag att ett visst påstående *p* är evidens för ett annat påstående *q*. Vi kan exempelvis tänka oss att *p* är något vi skulle kunna observera¹⁸ under

¹⁶ I enlighet med vad jag tror är den vanligaste terminologin i filosofiska sammanhang.

¹⁷ I enlighet med IMP tänker jag mig att skäl är påståenden. Även evidens utgörs av påståenden. Man kan säga att ett påstående utgör evidens för ett annat – eller alternativt att sanningen hos ett påstående är evidens för sanningen av ett annat påstående. På samma sätt med skäl. Det att ett visst påstående är sant kan vara ett skäl att tro att jorden är rund, vilket också kan uttryckas så att själva påståendet är ett skäl att tro att jorden är rund. När det gäller matematiska påståenden är det nog ofta rimligare att tala om "bevis" än om "evidens".

¹⁸ Om man tycker att det låter konstigt att man skulle kunna observera ett påstående, så rekommenderar jag att man tolkar detta som att det man observerar är att påståendet är sant.

vissa betingelser, medan q är något mer teoretiskt förhållande som vi kanske inte direkt kan observera. Att p är evidens för q kan exempelvis bero på att q är orsaken till att p föreligger, eller att p orsakar q , eller att den bästa förklaringen av p är något som implicerar q – eller att sannolikheten för q givet p är större än sannolikheten för q .

Har jag några förnuftiga skäl att tro att jorden är rund? Ja, jag tror det. Jag känner folk som påstår sig ha seglat runt jorden. (De har inte precis seglat rakt fram hela tiden, men de har ändå seglat på ett sätt som tycks förutsätta att jorden är rund.) Jag har också sett en massa kartor och jordglober och fotografier, som alla tycks avbilda en jord som är rund. Såvitt jag förstår tycks det dessutom vara den helt dominerande uppfattningen bland astronomer, fysiker och andra experter att jorden är rund. Allt detta tar jag som evidens för att jorden verkligen är rund. Det innebär att jag tror att en viktig orsak till att experterna tror att jorden är rund är att den faktiskt är rund. Denna teori – om orsakerna till experternas tro – hänger i sin tur ihop med andra uppfattningar jag har om experternas tillvägagångssätt och allmänna tillförlitlighet. Att experterna tror att jorden är rund är i sin tur orsaken till att kartor och jordglober avbildar jorden som rund. En hel del av det jag ser och hör omkring mig uppfattar jag alltså som evidens för (orsakat av) att jorden är rund. Detta är därmed också mina skäl¹⁹ för att tro att jorden är rund. Jag tror att de är tillräckligt starka för att vara ”förnuftiga”.

Skäl av den typ jag här exemplifierat kan vi kalla *evidentiella skäl* eftersom de tar fasta på evidensen för det jag tror. Mina skäl är alltså – vilket motsvarar villkor (1) i IMP – sådant som jag tror. De är påståenden som utgör innehåll i trosföreställningar som jag har. Däremot är dessa trosföreställningar själva inte några skäl.

Vad jag hittills har sagt handlar om relationen mellan en trosföreställning och ett förnuftigt skäl för den. Låt oss anta att påståendet p är ett förnuftigt skäl för en person X att tro att ett annat sakförhållande q föreligger. Schematiskt kan vi skriva detta så här:

p är ett förnuftigt skäl för $T(X, q)$

Här skall då uttrycket " $T(X, q)$ " inte beteckna ett påstående, utan en sorts handling (i vid mening).

För att p skall vara ett förnuftigt skäl för $T(X, q)$, så räcker det eventuellt inte att en viss relation råder mellan p och $T(X, q)$ – t.ex. att p är evidens för q . Dessutom bör kanske någon kombination av villkoren

¹⁹ Om jag skall ange ”mina skäl” för att tro att jorden är rund, så nämner jag nog i praktiken bara ett visst urval av de påståenden som jag här har exemplifierat.

(1) och (2) i IMP vara uppfyllda. Jag skall dock inte gå närmare in på detta. Jag vill här bara göra ett påpekande.

Det förefaller rimligt att påstå att X kan ha ett förnuftigt skäl att tro att q är sant, även om detta skäl inte är sant. Antag t.ex. att X tror att den mat som står framför honom på bordet innehåller råttgift (p) och att han därför tror att han skulle bli sjuk om han åt av den (q). Antag vidare att X tar miste: maten innehåller inte råttgift. Nog skulle man väl ändå säga att X , i och med att han tror att p är sant, har ett förnuftigt skäl att tro att q är sant. Detta tycks tala för att (2) inte behöver vara uppfyllt, men jag utesluter inte att andra argument kan tala i motsatt riktning.

För övrigt kan man fråga sig om X måste tro att p är ett förnuftigt skäl för $T(X, q)$ – och om X kanske dessutom måste ha förnuftiga skäl för att tro detta – för att p skall vara ett förnuftigt skäl för $T(X, q)$. Jag tror inte det. Jag misstänker också att Hedenius ansåg att åtminstone en del religiösa personer har förnuftiga skäl att tro att Gud inte existerar, trots att de själva inte tror att de har sådana skäl.²⁰ Hur som helst bör man kunna ha förnuftiga skäl, utan att tro att man har det. (Ens uppfattningar om vad förnuftiga skäl är för något kan exempelvis vara felaktiga. Förnuftiga personer behöver inte vara bra filosofer.)

6. PRAGMATISKA SKÄL

Eftersom förnuftiga skäl är skäl för trosuppfattningar snarare än för deras innehåll, så kan man ta fasta på något jag tidigare nämnde, nämligen att konsekvenserna av en trosuppfattning skiljer sig från de eventuella konsekvenserna av dess innehåll. Detta ger utrymme för en annan sorts förnuftiga skäl än de som är evidentiella.

För att illustrera detta kan vi gå tillbaka till mina skäl att tro att jorden är rund. Ett skäl för mig att tro detta – som skiljer sig från dem jag tidigare nämnt – är kanske det att jag skulle bli betraktad som vrickad om jag inte trodde att jorden är rund, vilket skulle vara obehagligt för mig. Jag skulle kanske också mer direkt lida av att tro något så avvikande; kanske skulle jag själv börja misstänka att jag var vrickad, vilket i sin tur kunde öka risken för att jag verkligen blev vrickad. Här är det alltså fråga om att min tro att jorden är rund har bättre konsekvenser än alternativa trosuppfattningar. Detta kan vi kalla ett *pragmatiskt* skäl för att anse att jorden är rund. Frågan är nu om pragmatiska skäl kan vara "förnuftiga skäl"?

²⁰ Han antyder till och med, i *Tro och livsåskådning*, s. 10, att han själv "har gått förbi eller underkänt så många förnuftiga tankar, som varit värda att tro på". Detta skulle kunna tolkas så att han i dessa fall har haft förnuftiga skäl att tro något, trots att han själv inte trodde det.

En bättre illustration av detta problem kan utgöras av en religiös person som av pragmatiska skäl tror att Gud finns (och att Gud "har skapat himmel och jord", "hör bön", etc.). Det kanske är så att denna tro har som konsekvens att han känner sig tryggare och är mindre rädd för döden än om han inte hade trott att Gud finns (etc.). Därmed kan det utgöra ett pragmatiskt skäl för honom att ha denna tro. Men är det därmed "förnuftigt"?

Jag vet inte vad Hedenius skulle säga om detta. Han tangerar pragmatiska skäl när han diskuterar tanken att man bör tro på Gud av det skälet att man annars riskerar att komma till helvetet.²¹ Han avvisar detta resonemang, men det tycks inte vara för att det baseras på ett pragmatiskt skäl, utan snarare för att det rekommenderar en tro på något som man samtidigt finner mycket osannolikt, eller för att det är svårt att veta *vilken* Gud man i så fall skall tro på.

Hur som helst tycks pragmatiska skäl vara helt och hållet förnuftiga enligt det som är en fundamental tanke i vanlig beslutsteori, nämligen att det är rationellt att eftersträva goda konsekvenser eller att maximera förväntat värde. Om detta är förnuftigt, så borde det väl också vara förnuftigt när de handlingar som bedöms är "epistemiska akter" av den sort som innebär att man tror att något är sant. Om det att jag tror att *q* är sant maximerar förväntat värde (eller något i den stilen), så skulle jag därmed ha ett förnuftigt skäl att tro att *q* är sant.

Tanken att pragmatiska skäl är förnuftiga tycks också vara accepterad inom vetenskapen. Thomas Kuhn har t.ex. betonat att forskare, i valet mellan konkurrerande teorier, bland annat lägger vikt vid teoriernas grad av fruktbarhet och enkelhet.²² Detta kan uppfattas som pragmatiska skäl. Och W. V. Quine menar att vår tro att det finns fysiska föremål – såväl makroskopiska som subatomära – och fysiska krafter motiveras av pragmatiska skäl. Poängen är att sådana antaganden förenklar våra teorier om verkligheten.²³

Kanske är det alltså helt i sin ordning att ha pragmatiska skäl för trosuppfattningar. Detta är dock fullt förenligt med tesen att pragmatiska skäl för en trosuppfattning inte – eller inte alltid – utgör någon som helst evidens för att trosuppfattningens innehåll är sant.

²¹ Se avsnittet "Jörgens tankegång" i *Tro och livsåskådning*, ss. 195–201.

²² Se Thomas Kuhn, "Objectivity, value, and theory choice", *The Essential Tension*, Chicago 1977, s. 322.

²³ Se W. V. Quine, "Two dogmas of empiricism", i *From a Logical Point of View*, Harvard 1953, ss. 44–6. I polemik mot Rudolf Carnap hävdar Quine att pragmatiska skäl inte bara skall tillämpas vid val av en lämplig begreppsapparat för vetenskapen, utan även när det gäller vetenskapliga hypoteser i allmänhet.

7. GRADER AV TRO

Distinktionen mellan tro och innehåll är viktig också av det skälet att man – som jag tidigare har antytt – kan tro på ett och samma innehåll med mycket varierande grad av övertygelse. Alternativen är inte bara att tro och att inte tro. Det finns olika *grader* av tro.

Ta exempelvis frågan om viljans frihet. För egen del skulle jag nog säga att jag tror att vi har en fri vilja, men denna min tro är inte särskilt stark. Jag kan mycket väl tänka mig att jag har fel. Jag tror bara till en viss grad. Jag tror också att den sovjetiska ubåten U 137:s intrång på svenskt vatten år 1982 var oavsiktligt, men även här måste jag ju erkänna att jag inte kan vara fullständigt säker, även om jag tror mer på detta än på vår fria vilja. Ännu mer tror jag att jag just nu har två händer. Här måste jag säga att jag känner mig nästan fullständigt säker. Jag är mycket säkrare på detta än exempelvis på att universum utvidgas. Och jag tror mer på att universum utvidgas än på att det utvidgas med accelererad hastighet. Den gängse uppfattningen bland experterna tycks dock vara att universum utvidgas med accelererad hastighet, så något ligger det kanske i det. Jag tror trots allt mer på det än jag tror på telepati – men jag utesluter inte alls att det kan finnas telepati; jag tror t.ex. mer på telepati än på Gud.

Kort sagt, det förefaller klart att vi måste skilja mellan grader av tro – som väl kan sägas variera från fullständig säkerhet, via olika nivåer av övertygelse och tveksamhet, ned till ingen tro alls.²⁴ Och om vi gör det, så verkar det också rimligt att styrkan av de skäl som kan utgöra ”föruftiga skäl” varierar på motsvarande sätt. De skäl som bör krävas – enligt IMP – för att tro på något med en mycket hög grad av säkerhet måste rimligen vara starkare än de skäl som krävs för att tro på något med en lägre grad av säkerhet. Detta kan vi kalla för *proportionalitetsprincipen*.

I vanlig kunskapsteori skiljer man oftast inte mellan olika grader av tro.²⁵ I vissa former av beslutsteori brukar man däremot göra det, nämligen när

²⁴ Hedenius tycks ibland tänka i liknande banor. Men det är lite oklart om han då syftar på *grader av tro* eller på *tro om grader* av sannolikhet. De fyra första meningarna i hans bok lyder t.ex.: ”Ett sätt att tro på en sak är att anse saken vara sannolik. Sådan tro har olika grader. Tron kan vara liten, tämligen stor eller mycket stor. Det betyder att jag kan anse en sak vara något, fastän inte mycket, sannolik, att jag kan anse den vara ganska sannolik eller ytterst sannolik”. Men nog kan man väl ha en mycket stark tro på att något har en mycket liten grad av sannolikhet! Grader av tro, i min mening, skall alltså inte förväxlas med den sannolikhet som man tror att någonting har.

²⁵ Det finns dock undantag. David Hume skriver exempelvis att ”in our reason-

man laborerar med så kallade subjektiva sannolikheter. Ibland får man emellertid intrycket att det då är fråga om en viss tolkning av uttalanden om sannolikheter – enligt vilken ett uttalande om att något har en viss sannolikhet egentligen inte uttrycker något påstående alls, utan snarare en positiv inställning till en viss handlingsstrategi.²⁶ Ett annat, och i detta sammanhang mer relevant förslag är det att en sannolikhetsfunktion är en idealiserad beskrivning av en persons benägenhet att välja mellan lotterier, som utfaller på olika sätt beroende på sanningsvärdena hos vissa påståenden. Men sådana sannolikhetsfunktioner är inte till stor hjälp i de fall som här är aktuella – främst därför att det är svårt att arrangera realistiska lotterier över påståenden som är aktuella i livs-åskådningssammanhang. Om en persons subjektiva sannolikheter bara beskriver dennes beteende eller beteendedispositioner, så diskriminerar de inte heller mellan vad personen tror – t.ex. om sannolikheter i någon annan mening – och hur starkt han tror.

Men det viktiga är att IMP rimligen måste tolkas så att de skäl som krävs inte behöver vara så starka att de garanterar fullständig säkerhet²⁷ – om nu något sådant någonsin är möjligt. Den intellektuella moralen kan knappast kräva mer än att skälens styrka är "tillräcklig" för att motsvara den grad med vilken vi tror.

Kunskap brukar anses vara detsamma som sann och välgrundad tro.

ings concerning matters of fact there are all imaginable degrees of assurance, from the highest certainty to the lowest species of moral evidence. A wise man, therefore, proportions his belief to the evidence", *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Section X, Part I. Och Peter Strawson har uttryckt saken så här: "It is an analytic proposition that it is reasonable to have a degree of belief in a statement which is proportional to the strength of the evidence in its favour", *Introduction to Logical Theory*, London 1952, s. 256. Själv skulle jag inte gå så långt som att hävda att proportionalitetsprincipen är analytiskt sann, men jag anser att den är sann.

²⁶ Så uppfattas exempelvis de klassiska företrädarna för den subjektiva sannolikhetsteorin eller "personalismen", som Ramsey, de Finetti och Savage, av Simon Blackburn i *Oxford Dictionary of Philosophy*. Han skriver: "Personalism [...] views assignments of probability to events as purely personal expressions of the degree of confidence to be had in the occurrence of an event. Saying that an event is 50% probable is simply an expression or endorsement of a strategy of betting on the event at evens" (s. 284).

²⁷ Hedenius har kanske ibland själv resonerat på liknande sätt. Han säger t.ex. att om ett visst svar på en fråga är sannolikare än andra svar, så "fordrar [...] förnuftet, att jag väljer just detta svar; samtidigt som det föreskriver att graden av min subjektiva övertygelse om riktigheten av detta svar inte får vara oproportionerligt stor i förhållande till dess objektiva sannolikhet", *Tro och livsåskådning*, s. 72.

Denna idé passar inte så bra ihop med att tro varierar i styrka. Man kan inte gärna säga att kunskap är sann tro som uppfyller proportionalitetsprincipen, ty mycket svag tro kan knappast utgöra kunskap. Men det är inte heller rimligt att tala om kunskap endast i de fall där man har att göra med absolut säker tro – om det nu över huvud taget finns något sådant, vilket kan betvivlas – eller med tro som är starkare än en viss speciell, och förhållandevis stark, minimigrad.²⁸ Det rimligaste är nog att, som Quine föreslår, undvika begreppet kunskap i vetenskapliga och filosofiska sammanhang. Däremot kan vi fortfarande tala om att tro är välgrundad eller rättfärdigad (*justified*), men detta bör då förstås i överensstämmelse med proportionalitetsprincipen, alltså som ett gradbegrepp – vilket inte är det vanliga i kunskapsteoretiska sammanhang. Rättfärdigande i den mening som är förknippad med kunskap behöver vi inte bry oss om när vi undviker kunskapsbegreppet.

8. VARSEBLIVNING

Till våra starkaste övertygelser hör sådana som är resultat av direkt varseblivning. Enligt den tolkning av IMP som vi nu kommit fram till bör vi sålunda ha starka skäl för dem. Har vi det?

Antag att jag just nu har ont i huvudet och att jag därför tror att jag just nu har ont i huvudet. Har jag något förnuftigt skäl att tro detta? Javisst! Mitt skäl att tro att jag har ont i huvudet är att jag *har* ont i huvudet. Kan vi ens föreställa oss något bättre skäl?

Någon skulle kanske invända att skälet och det som det är ett skäl för här blir ungefär detsamma. Men så är det ju inte! Skälet och trosuppfattningen är *inte* identiska. Här råkar visserligen skälet för trosföreställningen sammanfalla med innehållet i densamma, men det är svårt att se varför detta skulle göra skälet sämre.²⁹

En annan invändning kunde vara att skäl är något man behöver när man är osäker om något, och att skälet därför måste vara något annat, och säkrare, än det man är osäker om. Men varför det? Även om skäl ofta fungerar på detta sätt, så behöver de inte alltid göra det. Speciellt verkar kravet orimligt i de fall där trosföreställningen inte alls upplevs som osäker.

²⁸ Jfr W. V. Quine, *Quiddities*, Penguin Books 1990, s. 109. Vårt vanliga kunskapsbegrepp är vagt.

²⁹ Däremot gäller det inte generellt att innehållet i en trosföreställning är ett förnuftigt skäl att hysa denna trosföreställning. Det faktum att universum utvidgas med accelererande hastighet är t.ex. inte ett förnuftigt skäl att tro att universum utvidgas med accelererande hastighet.

Man kunde kanske hävda att mitt skäl att tro att jag har ont i huvudet är att jag *känner* att jag har ont i huvudet (snarare än att jag *har* ont i huvudet). Men det är väl tveksamt om det alls är någon skillnad mellan att ha ont i huvudet och att känna att man har ont i huvudet. Hur som helst skulle detta bara innebära att man flyttar det tidigare resonemanget ett steg. Ty om man nu frågar om jag har något skäl att tro att jag känner att jag har ont i huvudet, så blir ju svaret: ett gott skäl för att *tro* att jag känner detta är att jag *känner* detta. Därmed är återigen skälet för trosföreställningen identiskt med innehållet i trosföreställningen.

Detta ger en ledtråd till hur andra varseblivningar skall hanteras. Jag tror exempelvis att jag har två händer, och om någon skulle be mig anföra ett skäl för att tro detta, så skulle jag säga att mitt skäl är att jag *ser* att jag har två händer. (Att jag ser att jag har två händer utgör också evidens för att jag har två händer.) Nästa fråga är om jag har något skäl att tro att jag ser att jag har två händer, och här är svaret följande: mitt skäl att *tro* att jag ser att jag har två händer är att jag *ser* att jag har två händer. Enligt min mening låter detta alldeles förnuftigt. Och på motsvarande sätt med andra observationer. Mitt skäl att tro att soppan är varm är helt enkelt det att jag *känner* att soppan är varm – och mitt skäl att tro detta i sin tur är precis detsamma, nämligen att jag känner att soppan är varm. Osv.

Detta löser det påstådda problemet med oändliga regresser av skäl, som kunskapsteoretiker ibland talar om. Ty sådana regresser uppstår helt enkelt inte. Mitt skäl att tro att soppan är varm är identiskt med mitt skäl att tro att jag känner att soppan är varm. Längre kommer man inte och längre behöver man inte heller komma. Inte heller slutar kedjan av skäl i något som är "godtyckligt" i den meningen att jag inte har något förnuftigt skäl att tro att det är sant.³⁰

Vi har alltså förnuftiga skäl att tro att vanliga varseblivningar är sanna. Detta är viktigt eftersom sådana varseblivningar ju brukar antas ligga till grund för det allra mesta som vi tror om verkligheten. Deras innehåll kan utgöra skäl för andra trosföreställningar.

Detta innebär inte att varseblivningar är ofelbara. Man kan naturligtvis ta fel när man tycker sig varsebli något. Men i de flesta fall tar man inte fel. Observationssatser lär vi oss genom att lära oss att använda dem på ett sätt som accepteras av den språkgemenskap vi ingår i, och det är

³⁰ Observera att detta förutsätter något jag tidigare (i avsnitt 5) har föreslagit, nämligen att skäl inte är trosföreställningar, utan snarare sådant som kan vara innehållet i trosföreställningar.

språkgemenskapen som bestämmer när dessa satser används på ett riktigt sätt, dvs. när de är sanna.³¹ Någon högre instans finns inte.

Det måste dock betonas att en varseblivning endast kan betraktas som tillförlitlig så länge man inte har något förnuftigt skäl att tro att den inte är tillförlitlig. Sådana skäl har vi ibland. En varseblivning som har ett innehåll som är logiskt oförenligt med något som vi tror och som vi har förnuftiga skäl att tro, eller som inte kan upprepas vare sig av en själv eller av andra, eller som sker under ofördelaktiga betingelser (feberyra, drogpåverkan, mörker, skymmande hinder, störande ljud, osv.) kan inte utan vidare betraktas som tillförlitlig.

9. INDUKTION

Mycket av det vi tror går långt utöver det vi direkt kan varsebli. Vi anser emellertid att det vi varseblir kan utgöra evidens för sådant som vi inte direkt kan varsebli. Därmed anser vi också att vi kan ha förnuftiga skäl för vissa trosföreställningar om förhållanden som inte direkt kan observeras (vid en given tidpunkt). Vi anser med andra ord att vi kan ha förnuftiga skäl för induktiva slutsatser. Är detta ett misstag?

David Hume tycks ha ansett att det är ett misstag. Han tycks ha ansett att endast demonstrativa slutledningar är förnuftiga.³² Och om induktiva slutledningar inte är förnuftiga, så kan väl inte heller premisserna i en sådan slutledning utgöra förnuftiga skäl att tro att slutsatsen är sann. Men Humes ståndpunkt är kontraintuitiv. Och jag tror att han har fel.

Om en induktiv slutledning skall vara förnuftig, så kan den inte bara bestå i att man utgår från en premiss av formen att *alla hittills observerade A är B* och därav drar den induktiva slutsatsen att *alla A är B* – eller att även *nästa A* som observeras kommer att vara *B*. En premiss av denna form kan vara sann, utan att detta utgör någon som helst evidens för att slutsatsen är sann. (En mycket tidig erfarenhet som vi gör är att företeelser kan vara lika i vissa avseenden, utan av vara lika i andra avseenden.) I de fall där slutsatsen är befogad måste alltså premissen kompletteras eller förstärkas på något sätt. Innan detta sker har vi inget förnuftigt skäl att tro att slutsatsen är sann. Frågan är då vilken sorts förstärkning eller komplettering som behövs.

³¹ Se vidare Lars Bergström, "Quine, empiricism, and truth", i Alex Orenstein och Petr Kotatko (utg.), *Knowledge, Language and Logic*, Kluwer 2000, ss. 63–79, särskilt ss. 65–68.

³² Jfr Anders Wedberg, *Filosofins historia: Nyare tiden till romantiken*, 2:a upplagan, Stockholm 1970, s. 101, 104. En slutledning är demonstrativ om det innebär en motsägelse att godta premisserna och förkasta slutsatsen.

Den mest närliggande kandidaten är en premiss om någon sorts nödvändigt samband, kanske oftast ett *kausalsamband*. Innan man drar slutsatsen att *alla A är B*, eller att *nästa A är B*, behöver man en premiss i stil med att *A orsakar B*. Enligt min mening har vi också en förmåga att uppfatta kausala samband, en förmåga som delvis är genetiskt betingad, men som delvis också är ett resultat av inläring. Denna förmåga gör att vi kan uppfatta kausala samband redan i enstaka fall, eller efter ett mycket litet antal instanser. Ett barn behöver inte bränna sig på brinnande ljus eller tändstickor många gånger för att inse att eldslågor är heta – inte bara i hittills observerade fall, utan mer generellt. Vi uppfattar alltså inte alla händelser som ”alldeles lösa och åtskilda”, som Hume uttrycker det.³³ Även om Hume faktiskt själv (ibland) uppfattade händelser som lösa och åtskilda, så tror jag inte att detta gäller för de flesta av oss. Om vi inte hade en förmåga att uppfatta kausala samband, så är det svårt att tro att vi alls skulle kunna klara oss i livet.

I och med att vi uppfattar – eller om man så vill varseblir – kausala samband, så kan vi också ha förnuftiga skäl att tro på induktiva slutsatser. Många induktiva slutledningar är i hög grad förnuftiga. Ett barn som sticker handen i elden ett par gånger och bränner sig har därmed ett mycket förnuftigt skäl att tro att hon kommer att bränna sig om hon sticker in handen en gång till. Skälet är att *eldslågor är heta*, något som barnet har erfarenhet av. Detta är helt enkelt ett paradigmatiskt exempel på ett förnuftigt skäl, och det finns många fler i samma stil. Det är sådana exempel vi använder när vi skall lära barn vad förnuftiga skäl är för något.³⁴

Man kan emellertid fortfarande fråga sig hur man kommer från de observerade fallen till det mer generella förhållandet. Det man uppfattar är visserligen en relation mellan egenskaper, inte mellan specifika händelser knutna till en bestämd tid och plats. Rent logiskt kan man inte utesluta att det generella sambandet endast råder under speciella tidsperioder (och/eller på vissa platser).³⁵ Men vi anser det förnuftigt att tro att kausala samband råder generellt. Det är bland annat därför som vi anser det vara förnuftigt att lära av erfarenheten.

³³ Humes uttryck ”entirely loose and seporate” finns i *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Section VII, Part II.

³⁴ Men det förnuftiga ligger inte i själva *formen* hos slutledningen. Ty det finns många slutledningar med denna form som är klart oförnuftiga. Detta visas av Goodman's paradox; se Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, 2:a upplagan, Cambridge, Mass, 1965. För en diskussion av paradoxen, se även Lars Bergström, ”Gröna smaragder”, *Filosofisk tidskrift*, nr 1, 1993, ss. 27–37.

³⁵ Men om nästa ”eldslåga” man stöter på inte skulle vara het, så skulle man väl vara frestad att säga att det inte är en (riktig) eldslåga. När vi ser att något är en

Det antyds ibland att induktiva slutledningar kan rättfärdigas med hänvisning till en allmän princip om att "framtiden liknar det förflutna" eller att "naturens förlopp alltid fortsätter likformigt".³⁶ Ingen tror väl på en sådan princip i största allmänhet, men om den begränsas till just kausala samband – eller till så kallade "naturlagar" – så tycks den verkligen ha ett visst samband med induktiva slutledningar. Om vi trodde att naturlagarna mycket väl kunde upphöra att gälla i nästa ögonblick, så skulle vi knappast vilja göra några induktiva förutsägelser om framtiden.

Men har vi några förnuftiga skäl att tro på en sådan princip om kausala sambands invarians över tiden? Någon kunde kanske hävda att detta är en begreppslogisk sanning: om ett samband inte är invariant över tiden, så är det inte ett kausalt samband. (En "lag" som bara gäller lokalt är ingen "naturlag".) Men i så fall är vi på sätt och vis tillbaka vid utgångspunkten. När vi tror att sambandet mellan A och B är kausalt, så tror vi därmed att det gäller även i framtiden. Men har vi några förnuftiga skäl att tro det är kausalt?

Jag skall inte här försöka besvara den frågan. Jag nöjer mig med att påstå att man kan ha förnuftiga skäl att tro något, även om man inte har några förnuftiga skäl att tro att dessa skäl i sin tur är sanna. Jag påstår alltså att barnets skäl att tro att hon kommer att bränna sig igen om hon sticker handen i elden – nämligen det att eldslågor är heta – är ett förnuftigt skäl. Det är ett förnuftigt skäl även om barnet inte har något förnuftigt skäl att tro att eldslågor är heta.

Att man kan "se" att det råder ett kausalt förhållande mellan A och B (även i framtiden) är egentligen inte konstigare än att man (exempelvis) kan "se" att det står ett glas vatten framför en. Att det står ett glas vatten framför mig har också implikationer för framtiden. Om "glaset" plötsligt ändrar form och färg och börjar tala italienska med mig – vilket inte "logiskt" kan uteslutas – så skulle vi nog säga att det inte var ett glas, utan att jag hade tagit fel. Men det hindrar inte att jag kan se att det står ett glas framför mig, och att jag kan ha förnuftiga skäl att tro (i förhållandevis hög grad) att det står ett glas framför mig.

eldslåga – eller med andra ord: när vi ser något *som* en eldslåga – så ser vi alltså därmed också att den har en tendens att orsaka upplevelser av hetta hos den som sticker in handen i den. Men i andra fall är själva klassifikationen av något mindre intimt knuten till dess kausala tendenser.

³⁶ Enligt Anders Wedberg tycks Hume mena att vi faktiskt stöder oss på någon princip av detta slag när vi utför induktioner, och att en sådan princip skulle rättfärdiga våra induktioner om den själv kunde rättfärdigas utan hjälp av induktion. Se hans *Filosofins historia. Nyare tiden till romantiken*, 2:a uppl, Bonniers 1970, ss. 101–103.

Förnuftiga skäl kan också förekomma i samband med mer komplicerade former av induktion, t.ex. den som brukar kallas "hypotetisk-deduktiv metod". Det faktum att en viss teori ger upphov till förutsägelser som slår in (utan att också ge upphov till förutsägelser som inte slår in) är ett förnuftigt skäl att tro att den är sann – åtminstone så länge man inte känner till någon bättre teori som ger lika bra eller bättre förutsägelser.

10. SKÄL MOT ATT TRO PÅ IMP

Enligt vad jag nu har sagt om varseblivning och induktion, så kan vi ha förnuftiga skäl för en hel del av våra trosföreställningar. Detta har förnekats av Jan Andersson och Mats Furberg. De anser att vi saknar förnuftiga skäl för de flesta av våra trosföreställningar. De skriver:

Den intellektuella moralens maxim går [...] hårt åt metafysiska trosföreställningar. Stort nådigare är den inte mot det mesta jordiska du är övertygad om. Har du *skäl* för din säkerhet på vad du heter eller på att du är människa eller på att du har en hjärna? [...] Man kan [...] misstänka att om du försöker följa den intellektuella moralens maxim, så kommer du i praktiken att nödgas förbjuda dig att tro på nästan allt du tidigare har varit säker på.³⁷

Några förnuftiga skäl för att omfatta denna pessimistiska tes ger de dock inte. De antyder emellertid att vi inte har några skäl för vissa övertygelser (som att man är människa, etc.) och de säger att mycket av det vi tror vilar på "omedvetna övertygelser som att allt har en orsak eller ingår i ett sammanhang", vilket är "fördomar" som man "saknar skäl för". Men är det verkligen så att jag inte har några förnuftiga skäl att tro att jag har en hjärna? Jag tycker inte det. Jag har ju fått lära mig en del om människokroppens uppbyggnad, inklusive det att människor har hjärnor. Jag har sett bilder av hjärnor hos andra människor. Jag har också skäl att tro att jag är en människa. Andra människor tycks behandla mig som en människa och såvitt jag kan se liknar jag i hög grad andra människor. När jag en gång slog mig i huvudet råkade jag ut för något som folk i min omgivning kallade för "hjärnskakning". Osv. Jag tycker nog att jag har en hel del förnuftiga skäl att tro att jag är en människa och att jag har en hjärna. Och mer generellt tror jag att Andersson och Furberg har fel när de påstår att IMM underkänner nästan alla våra trosföreställningar. Jag har exempelvis argumenterat för att vi i allmänhet har förnuftiga skäl att tro att det vi varseblir är sant.

³⁷ Om världens gåta, s. 197. Övriga citat från Andersson och Furberg i detta avsnitt kommer från samma sida.

Andersson och Furberg tycks vidare mena att IMM drar med sig kravet att man också måste ha skäl för sina skäl, skäl för sina skäl för sina skäl, osv.³⁸ Men som jag tidigare hävdat behöver vi inte råka in i någon sådan infinit regress. Andersson och Furberg menar emellertid att man i så fall måste hitta en "grund att stå på" och att denna måste vara "ett hälleberg för att din tro ska kunna vara bergfast" – samt att något sådant hälleberg inte existerar eller att det i alla händelser är "något vars säkerhet förnuftigt kan betvivlas". Men att man har förnuftiga skäl att tro något behöver ju inte förutsätta eller implicera att ens tro är "bergfast" eller att vi måste ha en hundra procentig tilltro till skälens sanning. En sådan allt-eller-intet-inställning förefaller helt gripen ur luften.

Att Andersson och Furberg inte har några övertygande argument för sin tes och att tesen dessutom tycks vara falsk är emellertid förenligt med att den ändå innehåller ett korn av sanning: det kanske faktiskt är så att de flesta av oss har en del trosföreställningar, som vi inte har några förnuftiga skäl för. Kanske skulle Andersson och Furberg anse att redan detta är ett förnuftigt skäl att förkasta IMP. Har de i så fall rätt? Eller bör vi i stället ta fasta på IMP och försöka göra oss av med sådana trosföreställningar – eller, alternativt, försöka skaffa oss förnuftiga skäl för att hålla fast vid dem?

Såvitt jag förstår kan svaret mycket väl variera från fall till fall. Vissa åsikter som vi saknar förnuftiga skäl för bör vi kanske helst göra oss av med, men andra kan vara svåra att klara sig utan. Och om det är svårt att klara sig utan en viss åsikt, så har man ju därmed ett förnuftigt (pragmatiskt) skäl att hålla fast vid denna åsikt. Och omvänt: de åsikter som man inte har någon nytta av klarar man sig minst lika bra utan.

I enlighet med Kants tes att "bör" implicerar "kan" kan vi också slå fast att vi inte bör göra oss av med åsikter som vi inte *kan* göra oss av med.

Möjligen kunde någon tycka att pragmatiska skäl inte bör vara avgörande för hur man förhåller sig till IMP. Själv har jag svårt att hitta några förnuftiga skäl för en sådan åsikt, och jag tror i alla händelser att den knappast kan användas av Andersson och Furberg. Ty såvitt jag förstår är deras argument mot IMM just ett pragmatiskt argument. De tycks ju anse att konsekvenserna skulle bli dåliga om vi efterlevde IMM. De uttrycker det inte riktigt så, men jag tror ändå att det är så de menar. Vilket skulle deras argument annars vara?

³⁸ Enligt min mening är detta strängt taget omöjligt, eftersom skäl är sakförhållanden medan det som de är skäl för är en sorts handlingar i vid mening, nämligen att *tro* något.

11. FÖRNUFTIGA SKÄL FÖR ATT TRO PÅ IMP

Hedenius accepterade ju IMP – och i den meningen trodde han på IMP – men han trodde kanske inte på IMP i den meningen att han ansåg den vara sann.³⁹ I så fall kanske han också ansåg att han inte behövde ha några skäl för att tro på IMP, eftersom IMP då skulle falla utanför sin egen räckvidd, så att säga.

Om man exempelvis bara har en positiv inställning till ett visst handlingssätt när man "accepterar" eller "tror på" IMP, så kan det kanske tyckas orimligt att begära att man skall ha förnuftiga skäl för detta. Men även om det är orimligt att kräva skäl för vissa inställningar, så är det knappast orimligt att kräva skäl för en inställning av den typ som uttrycks av IMP. Det är väl lika rimligt som att kräva skäl för vissa handlingssätt – t.ex. det handlingssätt som innebär att man försöker efterleva IMM – eller för att man rekommenderar sådana handlingssätt. Personligen har jag för övrigt ingenting emot att beteckna accepterandet av IMP som ett försanthållande.

Frågan om vi har några förnuftiga skäl att acceptera IMP är alltså fullt legitim. Men vad är svaret? Det ligger nära till hands att anta att Hedenius egna skäl för att tro på IMP är pragmatiska. Visserligen har han väl inte på något utförligt sätt behandlat frågan om varför man skall tro på IMP, men i en av de passager jag tidigare har citerat verkar det som om hans skäl skulle vara just pragmatiska. Han säger sig vara osäker om vilka konsekvenserna skulle bli om folk började efterleva IMM, men han tycks ha vissa förhoppningar om att de skulle bli goda – och det verkar som om detta i själva verket är hans skäl för att hävda att vi bör (försöka) efterleva IMM. Jag har i alla händelser inte kunnat se att han anför något annat skäl.

Ett annat förnuftigt skäl för att tro på IMP kunde dock vara proportionalitetsprincipen, som ju säger att den grad med vilken man tror på något bör vara proportionell mot styrkan av de skäl man har för sin tro. Om trons styrka på detta sätt skall variera med skälens styrka, så bör man väl inte tro alls – eller på sin höjd mycket svagt – om man inte alls har några skäl för sin tro. Och detta är just vad IMP tycks gå ut på (enkelt uttryckt).

Detta senare skäl att tro på IMP är evidentiellt i den mening som jag tidigare vagt har skisserat. Proportionalitetsprincipen förklarar IMP. Eller annorlunda uttryckt: IMP är en konsekvens – i en något oklar

³⁹ För Hedenius uppfattning om hur normer som IMP skall tolkas, se t.ex. hans uppsats "Befallningssatser, normer och värdeutsagor" i boken *Om människans moraliska villkor*, Författarförlaget 1972. Jag skall inte här gå närmare in på detta.

mening – av proportionalitetsprincipen. Men om man sedan frågar sig vilka skäl man kan ha att tro på proportionalitetsprincipen, så är kanske dessa återigen pragmatiska. (Har man några förnuftiga skäl att tro det?)

12. OLIKA TYPER AV PRAGMATISKA SKÄL

När man begrundar det pragmatiska skälet för att tro på IMP kan man emellertid inte undgå att också se vissa komplikationer. För det första måste vi skilja mellan å ena sidan att en enskild person (som t.ex. Hedenius själv) tror på IMP och därför försöker efterleva IMM och å andra sidan att vi *alla* (eller de flesta) gör det. Det ena kan ha goda konsekvenser trots att det andra inte har det, och omvänt.⁴⁰ Det kan också ha goda konsekvenser att en person tror att *q* samtidigt som det inte har goda konsekvenser att en annan person tror att *q*.

För det andra måste vi skilja mellan ”goda konsekvenser” i *subjektiv* och i *objektiv* mening. I den subjektiva meningen bestäms värdet av konsekvenserna av trosföreställningen $T(X, q)$ av vad personen *X* tror om vilka konsekvenserna blir och om vad som är bra och dåligt. I den objektiva meningen bestäms det av vilka konsekvenserna faktiskt blir och vad som faktiskt är bra och dåligt. (*X*:s uppfattningar om vad som är sant och vad som är bra behöver ju inte vara riktiga.)

I vanlig beslutsteoretisk mening är det för en enskild person förnuftigt att åstadkomma goda konsekvenser (eller maximera förväntat värde) i subjektiv mening. Det var detta jag hänvisade till när jag tidigare introducerade pragmatiska skäl. Däremot är det inte så självklart att det är förnuftigt för en enskild person att åstadkomma goda konsekvenser i *objektiv* mening eller att göra något som *skulle* ha goda konsekvenser i objektiv mening *om* alla (eller de flesta) andra gjorde detsamma.

Men jag tycker nog ändå att det faktum att konsekvenserna skulle bli bra om folk började efterleva IMM – om det nu är ett faktum – verkligen skulle vara ett förnuftigt skäl för en enskild person att tro att IMP är sann. Och i alla händelser finns det väl anledning att tro att Hedenius, med sin utilitaristiska inställning i moral, skulle ha ansett det.

Pragmatiska skäl som (direkt eller indirekt) hänvisar till goda konsekvenser i objektiv mening skulle alltså kunna vara förnuftiga även om de inte är förnuftiga i vanlig beslutsteoretisk mening. Kanske är det också

⁴⁰ Med att det ”har goda konsekvenser” att en eller flera personer tror att *q* menar jag (för enkelhetens skull) att konsekvenserna av detta är bättre än konsekvenserna av att personen eller personerna *inte* tror att *q*.

rimligt att tänka sig att de pragmatiska skäl som enligt exempelvis Quine förekommer i vetenskap är av denna sort. I alla händelser är det där knappast fråga om att maximera förväntat värde för någon bestämd individ.

13. FÖRNUFTIGA SKÄL FÖR ATT TRO PÅ PRAGMATISKA SKÄL

Men om man tar fasta på pragmatiska skäl av denna opersonliga, objektiva sort, så uppstår andra problem. Det är nämligen tveksamt om man kan ha några förnuftiga skäl att tro att konsekvenserna av att folk i allmänhet tror på ett visst påstående är bra. Denna svårighet gäller nog handlingar i största allmänhet, och i alla händelser uppstår den i samband med IMP. Som vi har sett pekar ju redan Hedenius på detta problem när han säger att "konsekvenserna är omöjliga att överskåda".⁴¹

I vissa fall skulle det kanske kunna vara möjligt att någorlunda "överskåda konsekvenserna". Kanske skulle man exempelvis kunna argumentera för att konsekvenserna blir bra av att folk tror att de kan handla annorlunda än de gör. I så fall har vi en sorts argument för fri vilja. Men när det gäller att tro på IMP har nog Hedenius rätt. På sin höjd skulle vi nog kunna ha *mycket svaga* pragmatiska skäl att tro på IMP.⁴²

Detta gäller åtminstone så länge vi håller oss till evidentiella skäl för våra pragmatiska skäl. En annan möjlighet är att vi kunde ha *pragmatiska* skäl att tro att konsekvenserna av att folk i allmänhet tror på IMP är bra i objektiv mening. Dessa pragmatiska skäl av andra ordningen kunde kanske dessutom tillåtas vara subjektiva snarare än objektiva.

14. EXISTENTIELLA SKÄL

Som jag tidigare sagt finns det kanske också evidentiella skäl att tro på IMP. Då var det fråga om något som förklarade IMP, nämligen proportionalitetsprincipen. Möjligen finns det också andra evidentiella skäl att tro på IMP. Det beror på vad som räknas som evidentiella skäl.

Anders Jeffner skiljer i samband med IMM mellan "vetenskapliga" och "existentiella" skäl. De senare bygger t.ex. på "transcendenserfarenheter eller personlig livsupplevelse", och Jeffner menar att sådana skäl är förnuftiga.⁴³ En annan teolog, Carl Reinhold Bräkenhielm, förespråkar

⁴¹ Jfr citatet i avsnitt 2 ovan.

⁴² Som Jens Johansson påpekat för mig skulle dock själva skälen kunna vara mycket starka, trots att våra skäl att tro på dem är svaga.

⁴³ *Filosofisk tidskrift*, nr 3, 1996, s. 48.

en "varsamhetsprincip", som säger att man skall ta hänsyn till "bl.a. (innehållet i) religiösa erfarenheter, men också värdeupplevelser, jagupplevelser och upplevelser i samband med våra möten med andra människor".⁴⁴ Låt oss kalla sådana upplevelser "existentiella".

Tanken tycks vara den att det finns vissa upplevelser, som inte är vanliga "empiriska" varseblivningar av den sort som förekommer i vardagslivet och i samband med vetenskapliga undersökningar, men som ändå kan ligga till grund för trosuppfattningar på ungefär samma sätt. Själva upplevelserna, till skillnad från deras innehåll, kan naturligtvis vetenskapligt studeras och förklaras på vanligt sätt, och de kan därmed också utgöra evidens för vetenskapliga teorier som handlar om sådana upplevelser. Men vad Jeffner och Bråkenhielm menar är, såvitt jag förstår, att upplevelsernas *innehåll* dessutom kan utgöra evidens för (komponenter i) livsåskådningar.

Detta är en mer problematisk ståndpunkt. Problemet är att existentiella upplevelser ofta är *otillförlitliga* – de går sällan att upprepa och de kan ofta vara motstridiga – och även om det skulle finnas vissa tillförlitliga existentiella upplevelser, så är det svårt att ange vilka dessa är och att förklara hur det kan komma sig att de är tillförlitliga.

Det är kanske naturligt att man uppfattar sina *egna* existentiella upplevelser som mer tillförlitliga än andras existentiella upplevelser – särskilt i de fall där de kommer i konflikt. Men detta kan knappast accepteras, åtminstone inte så länge det saknas en bra förklaring av detta asymmetriska förhållande.

Gränsen mellan empiriska och existentiella upplevelser är kanske inte helt skarp. När en person upplever att Venedig är vackert (en värdeupplevelse) eller att han skulle kunna ta en klunk vin ur glaset framför sig (en "metafysisk" upplevelse av handlingsfrihet), så har väl det första med synsinnet och det andra med det kinetiska sinnet att göra. Och när en person upplever att smärta är något i sig dåligt, så är väl (minnet av) vissa känselupplevelser viktiga. Kanske är vi också benägna att uppfatta sådana upplevelser som förhållandevis tillförlitliga – åtminstone som betydligt mer tillförlitliga än upplevelser av att Gud existerar eller av att Gud inte existerar.

⁴⁴ Carl Reinhold Bråkenhielm, "Livsåskådningarna och sanningsfrågan", *Filosofisk tidskrift*, nr 3, 1996, s. 39.

15. FÖRNUFTIGA SKÄL FÖR ATT TRO ATT (FÖRNUFTIGA) SKÄL ÄR FÖRNUFTIGA

Kan existentiella skäl vara förnuftiga? Har vi några förnuftiga skäl att tro att existentiella skäl (ibland) är förnuftiga? Har vi för den delen några förnuftiga skäl att tro att pragmatiska skäl kan vara förnuftiga? Eller mer allmänt: har vi någonsin – eller ens särskilt ofta – något förnuftigt skäl att tro att något är ett förnuftigt skäl?

Jag skall inte här försöka ge ett uttömmande svar på denna fråga. Jag skall i stället begränsa mig till några få kommentarer.

(1) I de enkla fall där p är ett evidentiellt skäl för $T(X, q)$ skulle jag vilja hävda att ett förnuftigt skäl för att tro att p är ett förnuftigt skäl för $T(X, q)$ är att p är evidens för q . Detta tycks åtminstone fungera i de fall där q är av observationskaraktär. Antag exempelvis att jag tror att lampan framför mig är tänd. Mitt skäl att tro detta är att jag ser att lampan är tänd. Mitt skäl att tro att detta är ett förnuftigt skäl är i sin tur att det förhållandet att jag ser att lampan är tänd utgör evidens för (orsakas av) att lampan är tänd.

(2) I fråga om existentiella skäl kan man nog inte resonera på samma sätt. Ett existentiellt skäl att tro att jag i en viss situation skulle kunna göra något annat än det jag faktiskt gör kunde vara det att jag *känner* (eller *upplever*) att jag skulle kunna göra något annat än det jag faktiskt gör. Men är detta skäl förnuftigt? Det skulle vara förnuftigt om min upplevelse var orsakad av (ett symtom på) min handlingsfrihet. Problemet är att detta är högst tvivelaktigt. Om vi hade ett förnuftigt skäl att tro att upplevelsen orsakas av handlingsfriheten, så skulle vi därmed också ha ett förnuftigt skäl att tro att det existentiella skälet är förnuftigt. Men vi har knappast något förnuftigt skäl att tro det. Vi har ingen oberoende evidens för att upplevelsen är tillförlitlig – på det sätt som vi har oberoende evidens för att våra empiriska varseblivningar normalt är tillförlitliga, nämligen att de kan verifieras av andra personer.

(3) Jeffner skulle inte acceptera detta resonemang om existentiella skäl. Han anser att man måste *välja* vilka skäl som skall räknas som förnuftiga. Vad som krävs är ett personligt *ställningstagande*.⁴⁵ Man kan exempelvis välja att betrakta enbart "vetenskapliga" skäl som förnuftiga, men man kan alternativt välja att låta både vetenskapliga och existentiella skäl vara förnuftiga. Antag att Jeffner skulle ha rätt i detta. Skulle man i så fall kunna säga att ett förnuftigt skäl för X att tro att ett visst skäl, p , är förnuftigt är att X har valt att anse skäl av den sort som p tillhör som förnuftiga?

⁴⁵ Se t.ex. Jeffners uppsats "Om val av livsåskådning", s. 48–50 och mitt svar "Om tro och vetande", s. 34–36.

Nej, det låter väldigt egendomligt. Snarare måste man säga – och det är väl också själva poängen med Jeffners idé om ställningstaganden – att det inte kan finnas några förnuftiga skäl för att anse att ett skäl är förnuftigt, och att det just därför behövs ett personligt ställningstagande på denna punkt. Här har vi alltså en sorts skepticism – en skepticism som enligt min mening är ogrundad.

(4) Hur är det då med pragmatiska skäl? Troligen kan vi väl ha pragmatiska skäl för att tro att pragmatiska skäl är förnuftiga: att tro att det faktum att en trosföreställning har goda konsekvenser är ett förnuftigt skäl att ha den kan väl ofta förväntas ha bra konsekvenser. Ty om man tror det, så försöker man troligen hålla sig med trosföreställningar som man tror har goda konsekvenser – och tror man det, så har dessa trosföreställningar förhoppningsvis också rätt ofta goda konsekvenser (såvida man inte systematiskt tar miste). Möjligen kan man också ha andra skäl än pragmatiska att tro att pragmatiska skäl är förnuftiga. Kanske kan man exempelvis utnyttja idén om en ömsesidig anpassning (ett reflektivt ekvilibrium) mellan generella principer och bedömningar i enskilda fall.⁴⁶

(5) Förnuftiga skäl för att skäl är förnuftiga (eller oförnuftiga) kan vi kalla ”förnuftiga skäl av *andra ordningen*”. Hur viktigt är det att man har förnuftiga skäl av andra ordningen? Det är inte särskilt viktigt ur IMM:s synpunkt. Man kan efterleva IMM utan att ha några förnuftiga skäl av andra ordningen. Detta beror på att man kan *ha* förnuftiga skäl för det man tror, utan att också *tro* att man har det. Men *om* man tror att man har förnuftiga skäl för det man tror, så skall man ju enligt IMM även ha förnuftiga skäl för att tro att man har det. Och för den som vill efterleva IMP – eller någon försöksvariant av IMP – är det kanske också i praktiken omöjligt att undvika att tro något om förnuftigheten hos de skäl man har. I så fall får man en infinit regress, som gör det svårt att avsiktligt förverkliga målsättningen att efterleva IMP. I detta avseende tycks IMP vara självfrustrerande. För att kunna efterleva IMP får man inte vara alltför filosofiskt lagd. Och man måste undvika att tro vissa saker.

16. TRO OCH SANNING

Vi har tidigare tänkt oss att skälen för att tro på IMP skulle kunna vara pragmatiska, men vi har inte sagt något om vilka konsekvenser som i så fall skulle vara relevanta. En möjlighet, som ganska ofta dyker upp i

⁴⁶ Denna idé finns t.ex. i Nelson Goodmans bok *Fact, fiction, and forecast*, Bobbs-Merrill, 1965, s. 63–65.

kunskapsteoretiska sammanhang, är att de enda relevanta konsekvenserna – ur kunskapsteoretisk synpunkt – är att man tror på något som är sant (vilket är bra) och att man inte tror på sådant som är falskt (vilket nämligen är dåligt).⁴⁷ I så fall kunde man kanske säga att ett förnuftigt skäl att tro på IMP är att om man (försöker) efterleva IMM – vilket man kan förväntas göra om man tror på IMP – så ökar därmed chansen att man också efterlever IMM* (vilket helt enkelt är bra för dess egen skull, eller bra "i sig").⁴⁸

Vilket är viktigast, att det man tror är sant eller att man har förnuftiga skäl för det man tror? Här tycks det finnas en skillnad mellan en själv och andra. När man bedömer andra människors intellektuella kvalitet eller intellektuella moral, så lägger man nog störst vikt vid att de har förnuftiga skäl för det de tror. De är mindre viktigt att det de tror är sant. I många fall struntar man helt i detta. Men när det gäller en själv vill man nog i första hand att det man tror skall vara sant. (Vilket inte hindrar att man ändå skulle föredra att tro något falskt, om konsekvenserna av ens tro därigenom skulle bli bättre. Idén om att man skall "söka sanningen även om den skulle föra till helvetets portar" är inte särskilt övertygande.⁴⁹)

Det kan ligga nära till hands att tro att det är *lättare* att efterleva IMM än att efterleva IMM* – om man nämligen tror att man kan vara mer säker på att man har förnuftiga skäl att tro något än på att det man tror verkligen är sant. Men detta gäller knappast generellt. Det gäller nog för många mer teoretiska påståenden; men för vissa påståenden, t.ex. enkla observationspåståenden, gäller att man normalt är säkrare på att de är sanna än på att man har förnuftiga skäl för att tro att de är sanna. Detta gäller även många påståenden som baseras på existentiella upplevelser. Jag är t.ex. mer säker på att Venedig är vackert och på att jag kunde ha

⁴⁷ Men det verkar väldigt godtyckligt att hävda att endast sådana konsekvenser är relevanta. Kan man ha några som helst förnuftiga skäl att tro det? Ingen människa anser väl att endast sådana konsekvenser är värdefulla. Och varför skulle man bortse från andra värdefulla konsekvenser i kunskapsteoretiska sammanhang? Om man menar att detta på något sätt ligger i själva begreppet "kunskapsteoretiska sammanhang", så uppstår ju bara frågan om varför man skulle begränsa sig till "kunskapsteoretiska" synpunkter inom den intellektuella moralen.

⁴⁸ Här krävs dock vissa reservationer. Det är kanske inte så bra att tro på *allt* som är sant – och det torde i alla händelser vara omöjligt. Men vissa varianter, t.ex. implikationsvarianter, av IMP* är kanske rimliga.

⁴⁹ Hedenius tillskriver dessa "underliga ord" till en av sina föregångare som professor i praktisk filosofi i Uppsala, Benjamin Höijer (1767–1812), se *Tro och livsåskådning*, s. 195.

handlat annorlunda än på att jag har förnuftiga skäl för att tro att dessa påståenden är sanna.

Men ett förhållande som gör IMP rimligare än IMP* är just att IMP passar bättre ihop med proportionalitetsprincipen, dvs. principen om att graden av ens tro skall vara proportionell mot skälens styrka.⁵⁰

⁵⁰ Jag vill tacka de personer som vid olika seminarier, föreläsningar och i andra sammanhang haft synpunkter på de resonemang som jag här har framfört. Speciellt gäller det Dugald Murdoch, Jens Johansson och Folke Tersman.

Aktörsperspektiv och historiematerialism

1. INLEDNING

I sitt postumt utgivna arbete *The Idea of History* kritiserar den brittiske filosofen och historikern Robin Collingwood (1889–1943) den materialistiska historiesyn som Karl Marx gjort sig till företrädare för:

Marx hävdade, i likhet med Hegel, att den mänskliga historien är inte ett antal olika parallella historier – ekonomisk historia, politisk historia, konstnärlig historia, religiös historia, osv. – utan en enda historia. Men han föreställde sig denna enhet, återigen i likhet med Hegel, inte som en organisk enhet i vilken varje tråd av utvecklingsprocessen bevarade sin egen kontinuitet liksom sitt intima samband med de övriga, utan som en enhet i vilken där fanns bara en kontinuerlig tråd (hos Hegel den politiska historiens tråd, hos Marx den ekonomiska historiens tråd), medan de övriga faktorerna inte hade någon egen kontinuitet, utan var, för Marx, vid varje punkt i deras utveckling blotta återspeglingsbilder av grundläggande ekonomiska fakta. Därmed bekände sig Marx till paradoxen att, om vissa människor omfattade vissa filosofiska ståndpunkter, så hade de inga filosofiska skäl för att omfatta dem, utan endast ekonomiska skäl. Historiska studier av politik, konst, religion, och filosofi, uppbyggda efter denna princip, kan inte ha något verkligt historiskt värde; de är bara uppvisningar i fyndighet, där t.ex. det verkliga och viktiga problemet att upptäcka sambandet mellan kväkartro och bankverksamhet undviks genom att man säger, i stort sett, att kväkartro är bara det sätt på vilket bankirer tänker om bankverksamhet. (Collingwood, s. 123)

Collingwoods kritik är viktig, eftersom den ytterst gäller frågan om orsaksbeskrivningar i historiska studier. Enligt Collingwood går Marx vilse, genom att reducera all historia till ekonomisk historia, och alla skäl för handlande till ekonomiska skäl. I denna uppsats avser jag att försvara Collingwoods kritik av den materialistiska historiesynen. Samtidigt vill jag skärpa hans argumentering. Det finns förvisso ett paradoxalt drag i Marx' historiesyn. Men paradoxen handlar inte om att filosofiska slut-

satser endast skulle kunna underbyggas med icke-filosofiska (ekonomiska) skäl. I stället handlar den om att skäl, i betydelsen "motiv hos en aktör", avlägsnas som orsaker i historiska kausalresonemang och övergår till att bli effekter (av socioekonomiska förhållanden), *samtidigt* som Marx vill behålla ett aktörsperspektiv på historien. För Marx är historien å ena sidan en produkt av mänskliga handlingar. Å andra sidan är dessa handlingar betingade av opersonliga socioekonomiska processer på ett sådant sätt, att de framstår mer som reflexer bortom aktörens kontroll, än som uttryck för hennes avsikter. Det är i denna motsättning som den historiemarketistiska paradoxen ligger.

Det bör påpekas, att min kritik av historiemarketismen inte är en kritik av dess determinism, utan av dess *ekonomiska* determinism. Historievetenskapen kan knappast undvara determinism, åtminstone inte i den generella form som helt enkelt säger, att varje skeende är orsakat (t.ex. av vissa aktörers handlande). En historia utan orsaksresonemang blir bara en samling lösryckta fakta utan förklaringsvärde. Problemet med ekonomisk determinism är däremot att *alla* effekter i historien, och inte bara de som rör den ekonomiska historien, antas ha sina orsaker (eller åtminstone sina viktigaste orsaker) i socioekonomiska förhållanden, och att andra tänkbara förklaringar a priori avvisas eller marginaliseras. Min syn på historiemarketismens förtjänster och brister ligger här nära den som framförts av Karl Popper:

För även om den generella betydelsen av Marx' ekonomism knappast kan överskattas, så är det mycket lätt att överskatta betydelsen av de ekonomiska betingelserna i det enskilda fallet. En viss kunskap om ekonomiska betingelser kan i hög grad bidra t.ex. till de matematiska problemens historia, men en kunskap om matematikens problem i sig är mycket viktigare för detta ändamål; och det är t.o.m. möjligt att skriva en mycket god historia om matematiska problem utan att överhuvudtaget referera till deras "ekonomiska bakgrund". (Popper, s. 337; kursiveringen är Poppers)

Det är också viktigt att framhålla, att min kritik av historiemarketismen *inte* handlar om dess eventuellt negativa moraliska konsekvenser. Isaiah Berlin hävdade t.ex. att alla former av determinism får som effekt att de upphäver föreställningen om individuellt ansvar:

Vi undviker moraliska dilemman genom att förneka deras realitet; och genom att rikta blicken mot de större helheterna, gör vi dem ansvariga i vårt ställe. (Berlin, s. 156)

Min poäng är emellertid inte att historiemarketismen skapar ansvarslösa människor, utan att den skapar en ofullständig bild av historien, genom att inte ta aktörers motiv på allvar, och genom att upphöja en

metod med begränsad tillämplighet till status av universalmetod. Jag avser inte att förneka värdet av historiematerialismen när det gäller att komplettera t.ex. politisk historia och idéhistoria med viktigt socio-ekonomiskt material. Däremot avser jag, liksom Popper, att förneka att all historia kan reduceras till en historia om ekonomiska faktorer, eller att en sådan ekonomisk historia med självklarhet alltid skulle vara den viktigaste formen av historia, eller ens att ekonomiska perspektiv alltid måste vara representerade i en god historisk studie.

Aktörsperspektivet är centralt för frågan om hur studiet av historien skiljer sig från t.ex. studiet av geologiska eller biologiska processer. Ett sätt att försvara denna skiljelinje är nämligen att peka på att medan historien studerar *handlingar*, så ägnar sig naturvetenskaperna åt *händelser*. Dvs., historiska förlopp handlar om individuella och kollektiva aktörer som med varierande framgång har sökt realisera sina avsikter. Naturliga processer, däremot, kan beskrivas och förklaras utan någon referens till avsikter eller handlingar. Följaktligen ser en redogörelse för orsakerna till Trettioåriga krigets utbrott annorlunda ut än en redogörelse för orsakerna till att järn rostar. (Det finns givetvis också sammansatta förlopp som inkluderar såväl handling som händelse. En persons återkommande handling att parkera sin cykel utomhus kan, i kombination med den återkommande händelsen att det regnar, leda till att cykeln blir rostangripen.)

Det är emellertid också viktigt, att man i ambitionen att gå till rätta med Marx' historiesyn inte gör en förlöpning till den motsatta extremen, enligt vilken aktörers avsikter ensamma är tillräckliga för att förklara alla historiska förlopp. Historieskrivning med skönlitterära ambitioner kommer ibland farligt nära denna ståndpunkt, då den fokuserar på spektakulära personligheters betydelse för dramatiska historiska skeenden.

Avslutningsvis kommer jag att säga något om hur ett aktörsperspektiv på historien kan förenas med ett beaktande av externa omständigheter (inklusive sociala och ekonomiska förutsättningar), utan att göras till en biprodukt av sådana omständigheter.

2. MARX' HISTORIEMATERIALISM

Marx formulerar sin historiesyn redan i sina ungdomsskrifter. I *Den tyska ideologin* bekänner han sig till ett aktörsperspektiv. Det som skiljer människorna från djuren är deras förmåga att skapa sig egna förutsättningar för sin verksamhet:

Man kan säga att människorna skiljer sig från djuren genom medvetandet, genom religionen eller genom vad som helst annars. I verkligheten upphör de att

vara djur så snart som de börjar *producera* sina livsförnödenheter, ett steg som betingas av deras kroppsliga organisation. Genom att människorna producerar sina livsförnödenheter, producerar de indirekt själva sina materiella liv.

Det sätt, på vilket människorna producerar sina livsförnödenheter, hänger samman med vilka tillgångar som finns i naturen och som de kan bearbeta. Produktionssättet skall inte bara betraktas från den sidan att det uppehåller de enskilda individernas fysiska existens. Det innebär dessutom redan ett bestämt slags *verksamhet*, ett bestämt slags livsyttning, ett bestämt *levnadssätt* hos dessa individer. Så som individerna lever sitt liv, sådana är de. De är alltså sådana som deras produktion är, beroende av såväl *vad* de producerar som också *hur* de producerar det. Vad individerna är, är alltså avhängigt av de materiella betingelserna för produktionen. (Marx 1965, s. 126–127)

Här finns hos Marx en dualism i beskrivningen av människan. Hon är både en producent av sina egna livsbetingelser, och samtidigt betingad av just denna produktion av livsbetingelser. Nu är ju inte detta något kontroversiellt i sig. Att människans uppfinningar (bilen, datorn, osv.) också blir bestämmande för hennes praktiska handlingsmöjligheter förefaller stämma väl överens med enkla sociologiska iakttagelser. Men Marx' beskrivning blir kontroversiell när han utsträcker den till att omfatta också människors tankeliv, dvs. deras föreställningar, idéer, trosuppfattningar, värderingar, och avsikter:

Produktionen av idéer och föreställningar, kort sagt av medvetande, är från första början omedelbart sammanflätad med den materiella verksamheten och med den materiella kommunikationen mellan människorna – med det verkliga livets språk. Föreställningarna, tänkandet, den andliga kommunikationen mellan människor framstår här ännu som direkta resultat av deras materiella förhållanden. Detsamma gäller om den andliga produktion, som tar sig uttryck i politikens, lagarnas, moralens, religionens och metafysikens språk. Människorna är producenter av sina föreställningar, idéer osv., men människorna innebär här de verkliga, verk samma människorna som betingas av en bestämd utveckling av produktionskrafterna och av den därtill svarande kommunikationen i vidaste mening. (Marx 1965, s. 131)

Att vi är "producenter" av våra föreställningar kan vi kanske gå med på. Det är ju dessutom helt i linje med bilden av människan som aktör. Men om föreställningarna är "direkta resultat" av våra materiella förhållanden, så förefaller producentskapet inte vara så mycket värt. Inte heller verkar det lämnas oss något utrymme för reflektion kring innehållet i föreställningarna. Vi bibringas våra idéer som en del av det paket som rymmer våra materiella förhållanden, och vi kan inte lyfta ut dem och

granska dem frikopplade från detta sammanhang. Marx gör helt klart, att vår föreställningsvärld inte kan tillerkännas någon autonomi:

Moralen, religionen, metafysiken samt andra delar av ideologin och de dem motsvarande formerna av medvetande behåller därmed inte längre ens skenet av självständighet. De har ingen historia, de har ingen utveckling, utan människorna, som förändrar sin materiella produktion och sin materiella kommunikation, dvs. sin verklighet, förändrar därmed också sitt tänkande och sina tankeprodukter. Det är inte medvetandet som bestämmer livet, utan det är livet som bestämmer medvetandet. (Marx 1965, s. 132)

Samma kluvenhet finns här, mellan en aktörsbild av människan som den som "förändrar sin materiella produktion", och en bild av hennes medvetandeinnehåll som bestämt av den materiella produktionens villkor. Motsättningen mellan dessa båda bilder döljs av den tvetydiga formuleringen att "livet bestämmer medvetandet". Ett sådant påstående kan vara trivialt sant, i betydelsen att våra föreställningar rätt gärna inte kan vara opåverkade av det liv vi lever. Men det kan också ges en starkare och mer kontroversiell innebörd, enligt vilken våra föreställningars innehåll är begränsat av den aspekt av våra liv som handlar om materiell produktion. Dvs., vi kan inte ha föreställningar som är oförenliga med den rådande produktionsordningen. Följaktligen kan vi heller inte formulera avsikter och mål (eftersom avsikter och mål hör till föreställningsvärlden) som strider mot denna produktionsordning.

Inte minst mot bakgrund av Marx' eget projekt, att formulera en kritik av den rådande kapitalistiska ordningen, så ter det sig märkligt att Marx skulle förneka möjligheten av föreställningar vars innehåll är oförenliga med rådande produktionsordning. En möjlighet är förstås, att Marx inte tänker sig sin egen analys av kapitalismen, så som den senare kommer till uttryck i *Kapitalet*, som något så subjektivt som "föreställningar", utan snarare som en "vetenskaplig" beskrivning. Hans till synes paradoxala motvilja mot att formulera sina kritiska kommentarer av den kapitalistiska produktionsordningens effekter som en *moralisk* kritik (se t.ex. Lukes, s. 5–14) kan då ses som en konsekvens av hans avvisande av idén om en moral som kan vara oberoende av rådande produktionsordning. Om moralen inte är något annat än ett uttryck för den rådande produktionsordningen, så går det helt enkelt inte för en kritiker av denna ordning att använda sig av moralens språk:

Den härskande klassens tankar är under varje epok de härskande tankarna, dvs. den klass, som är den härskande *materiella* makten i samhället, är samtidigt dess härskande *andliga* makt. Den klass, som förfogar över de materiella

produktionsmedlen, förfogar därmed också över de andliga produktionsmedlen, så att deras tankar, som måste undvara de andliga produktionsmedlen, därmed också genomgående är underkastade de förras tankar. (Marx 1965, s. 151)

Samtidigt blir Marx' tankegång än mer svårfattlig, om den analys som han utvecklar i *Kapitalet* inte skulle räknas till hans föreställningsvärld. Även om Marx vill se sitt arbete som det vetenskapliga avslöjandet av icke-subjektiva kausalsamband i historien, så hyser han rimligen föreställningar om detta arbete, nämligen att det korrekt beskriver verkligheten, och att det har en viktig upplysande funktion i förberedelsen till en ny samhällsordning. Och att innehållet i dessa antaganden skulle vara bestämda av den rådande kapitalistiska produktionsordningen och dess härskande klass, förefaller helt enkelt inte trovärdigt. Själva existensen av Marx' teori förefaller strida mot den ekonomiska determinism som teorin ger uttryck för.

Dessutom kan vi notera, att Marx' uppmaning i *Kommunistiska manifestet*, "Proletärer i alla länder, förena er!" (Marx & Engels, s. 73), inte rätt gärna kan tolkas som ett uttryck för att produktionsförhållandena självmant för utvecklingen framåt. Uppmaningen till arbetarna blir i stället en påminnelse om att det är *aktörer* som skapar historisk förändring, och att dessa aktörer agerar därför att de drivs av vissa *motiv* och dessa motiv formas av *föreställningar* – t.ex. av föreställningen, som Marx vill förmedla, om arbetarklassens historiska uppgift att omstörta den kapitalistiska ordningen.

Och som Karl Popper påpekat är även det senare sovjetsamhällets faktiska historia helt enkelt oförenlig med den marxistiska historiematerialismens teser. I stället för att låta produktionsförhållandena bestämma de politiska idéerna, omskapar Lenin hela samhället, inklusive dess produktionsförhållanden, utifrån en idé, vars innehåll Popper beskriver som en kombination av proletariatets diktatur och bredast möjliga introduktion av den modernaste elektriska tekniken:

Det var denna nya idé som kom att utgöra basen för en utveckling som förändrade hela den ekonomiska och materiella bakgrunden för en sjättedel av världen. (Popper, s. 338)

3. TOLKNINGAR AV MARX

Nu är det förvisso omdebatterat i vilken omfattning Marx verkligen omfattade en deterministisk syn på idéer och föreställningar. Gunnar Aspelin menar i sin kommentar till *Kapitalet*, att Marx såg på de vid en viss tidpunkt rådande produktionsförhållandena som hinder, inte för

uppkomsten, men väl för utvecklandet av vissa teoretiska antaganden:

I de anförda fallen påstår Marx *inte* att Aristoteles' eller Smiths och Ricardos positiva forskningsresultat skulle kunna restlöst förklaras ur sociala miljöbetingelser. Han förnekar inte det geniala skapandets originalitet. Däremot påstår han, att samhällets historiska skrankor hindrade dem att fortskrida över en viss gränspunkt. I denna *negativa* mening var deras teoribildning bunden av den rådande ekonomiska strukturen och dess "återspegling" i det allmänna medvetandet. (Aspelin 1969, s. 95)

Men även med denna modifiering, så begränsas det möjliga innehållet i aktörers föreställningsvärld (och därmed deras möjlighet att formulera intentioner och handlingsmål) av de ramar som de för tillfället rådande produktionsförhållandena ställer upp. Det skulle alltså i princip vara omöjligt att formulera idén och målet att slaveriet bör avskaffas, i ett samhälle vars ekonomi är baserad på slavarbete, och där slaveriet är allmänt accepterat. (Först när slaveriekonomin faller samman på grund av dess tillkortakommanden som just produktionsform, skulle det bli möjligt att formulera en kritik av den.)

Aspelin tänker sig också en annan möjlig tolkning av Marx, enligt vilken produktionsförhållandena sätter gränser inte för möjligheten att formulera en avvikande mening, men väl för att få gehör för denna avvikande mening:

Idéerna kan mycket väl spela en betydande roll som betingelser för bevarandet eller förändrandet av bestående samhällsformer. Men när det gäller att förklara varför vissa tänkesätt vinner allmänt gehör och bevarar sin ledande ställning, måste vi söka betingelserna i periodens reala livsförhållanden, i dess teknik och dess socialekonomiska organisation. (Aspelin 1969, s. 211)

En sådan tolkning är förvisso förenlig med idén om aktörskap. Den utesluter inte möjligheten för en individ eller en grupp av individer att utveckla en föreställningsvärld och forma sig intentioner och handlingsmål som avviker från den rådande socioekonomiska ordningen. Den nöjer sig med att slå fast, att dessa avvikare kommer inte att vara framgångsrika, eftersom tiden och samhället inte är redo för deras idéer. Det som produktionsvillkoren här utesluter är inte aktörskap, utan *framgångsrikt* aktörskap.

Frågan är väl emellertid om Marx verkligen nöjer sig med en så måttfull ekonomisk determinism. Yttranden som det ovan citerade, att "[m]oralen, religionen, metafysiken samt andra delar av ideologin och de dem motsvarande formerna av medvetande behåller därmed inte längre ens skenet av självständighet", talar ett annat språk. Och i ett förord till *Kapitalet* antyder Marx en syn på individuellt ansvar som verkar förutsätta att

en enskild aktör inte kan frigöra sig från den omgivande produktionsordningen:

Mindre än någon annan kan min ståndpunkt, vilken uppfattar de ekonomiska samhällsformernas utveckling som en naturhistorisk process, göra den enskilde ansvarig för tillstånd, av vilka han själv är en social produkt, hur mycket han än strävar att höja sig över dem. (Marx 1974, s. 5)

I samma anda refererar Marx med gillande en recensent som noterat att Marx betraktar samhällsutvecklingen som en naturhistorisk process, styrd av lagar, som inte endast är oberoende av människornas vilja, medvetande och avsikter, utan tvärtom själva bestämmer deras vilja, medvetande och avsikter. (Marx 1974, s. 12)

Och själv slår han fast att

För mig är [...] det ideella ingenting annat än det materiella, omsatt och över-satt i människans hjärna. (Marx 1974, s. 13)

Marx' gränsdragning mellan materiella produktionsbetingelser och idé-innehåll är emellertid också diskutabel, eftersom vissa typer av idéer i högsta grad är involverade i produktionen, och då som orsak snarare än som effekt:

Var hör naturvetenskapen hemma? Vill man eventuellt skilja mellan teoretisk grundforskning och praktiskt orienterad målforskning? Den förra kunde kanske räknas till "överbyggnaden" och den senare till den reella "underbyggnaden"; den är ju den första etappen i produktionsprocessen på högt plan. Men grundvetenskapliga resultat har ofta fått teknisk tillämpning. De kommer att fungera som produktionsbetingelser, även om upptäckarna inte räknat med deras utnyttjande i praktiken.

En liknande situation möter oss, när psykologin tillämpats i det industriella arbetet (testning av olika individers kvalifikationer) och inom handeln (studiet av konsumenternas beteende, mätningar av reklamens effektivitet). Samhällsvetenskaperna har utvecklat en ekonomisk och social teknik; geografin har blivit ett redskap för lösandet av aktuella planeringsfrågor. Även här går det inte att draga en bestämd gräns mellan den ideella och den materiella aspekten. (Aspelin 1972, s. 154–155)

4. MOODY-ADAMS' ARGUMENT

Om vi tolkar Marx' historiesyn i enlighet med Aspelins första modell ovan, nämligen att förekomsten av vissa materiella produktionsförhållan-

den sätter gränser för utvecklandet av vissa idéer och föreställningar, så innebär detta givetvis också att individuellt aktörskap i motsvarande grad begränsas. Om aktörskap inbegriper en förmåga att självständigt forma intentioner och handla därefter, så är aktörskapet begränsat i den mån som förmågan att forma idéer om möjliga handlingsmål hindras av den rådande produktionsordningen.

Men en sådan materiell begränsning av vårt tänkande är inte riktigt trovärdig. Låt vara, att den rådande produktionsordningen präglar oss alla, så att vi finner alternativen till den orealistiska (t.ex. ett samhälle utan privatbilism, eller ett samhälle där alla får heltidslön för endast fyra timmars arbetsdag). Men att vi inte tror att vi får uppleva ett sådant samhälle är ju inte samma sak som att vi inte kan *föreställa* oss det. Och inget hindrar, att vi låter vårt handlande präglas av föreställningar som vi inte tror kommer att omfattas av alla. Vi tror kanske inte att vi får uppleva konsumtionssamhällets avveckling, men det gör det inte omöjligt för oss att skära ned på vår egen konsumtion.

Och den omständigheten, att människor inte ger uttryck för protest och motstånd mot rådande produktionsförhållanden, skall inte automatiskt tolkas som att dessa produktionsförhållanden gjort dem oförmögna att föreställa sig en annan tingens ordning. Här kan det vara instruktivt, att betrakta ett annat fält, inom vilket människor ibland antas ha begränsade möjligheter till avvikande val, nämligen kulturen. En kulturrelativistisk tes gör t.ex. gällande, att slaveriet i det klassiska Aten mycket väl kan ha uppfattats som nödvändigt av atenarna, eftersom erforderliga begrepp och föreställningar för ett moraliskt fördömande och avvisande av slaveriet inte var tillgängliga inom den atenska kulturen. I sin kritik av denna tes påpekar Michele Moody-Adams, att det faktum att det inte verkar ha funnits en organiserad opinion mot slaveriet i Aten, inte kan tas som intäkt för påståendet att atenarna inte skulle ha haft någon möjlighet att se det moraliskt problematiska i slaveriet. Vi kan inte från information om vad atenarna *inte gjorde*, sluta oss till vad de *inte kunde göra*:

Men medan det är troligt att grekerna i allmänhet inte tog del i någon vitt spridd moraldebatt om slaveriet, så är det inte klart varför förklaringen till detta faktum måste sökas i något annat än mänskliga aktörers val. Vad skulle kunna räknas som bevis för att grekerna var *oförmögna* att ifrågasätta moralen i slaveriet [...] eller *oförmögna* att föreställa sig alternativa sätt att leva och alltså erkänna slaveriets felaktighet [...] ? Genom bara en sådan sak som att lära sig ett språk – i synnerhet att lära sig att forma negationen till ett påstående – har varje människa förmågan att ifrågasätta existerande sedvänjor och att föreställa sig att den egna sociala världen kunde vara en annan än den vilken den är. Förvisso

är vissa föreställningsförmågor rikare än andra. Men varje påstående att man helt enkelt "inte kunde föreställa sig" ett annat sätt att leva, är i bästa fall ett maskerat medgivande att man faktiskt har föreställt sig en annan tingens ordning [...] men funnit den föreställda världen oacceptabel. (Moody-Adams, s. 100)

Att man kan anlägga ett kritiskt perspektiv på sitt samhälle medför inte självklart att man omsätter denna kritik i handling. Att veta det rätta och att göra det rätta är inte samma sak. Och viljesvagheten hos den enskilde aktören kan förstärkas av hennes medvetenhet om det sociala priset för att avvika:

Det är ibland svårt, att artikulera vad som skulle fordras för att omsätta ett alternativt sätt att leva i praktiskt handlande. Det kan vara lika svårt (om inte svårare) att handla utifrån en sådan föreställning, även när den är rikt artikulerad. Dessutom går det inte att ta ställning till dessa frågor utan att ta med i räkningen den kollektiva rationalitetens problem: även en moraliskt genomtänkt person kan rimligen fundera över den möjliga fåfängligheten i att agera på egen hand under vissa omständigheter, och över svårigheten i att övertyga andra om behovet av reform. (Moody-Adams, s. 100)

Men till detta kommer att aktören, givet hennes sociala position, kan ha ett egenintresse i att förtränga sina egna kritiska insikter. För medborgare som visserligen är fria, men samtidigt fattiga och marginaliserade, kan det finnas en poäng i att det finns en grupp som står under dem i socialt hänseende, nämligen de ofria slavar. Det handlar inte om att dessa medborgare i marginalen nödvändigtvis är *determinerade* av sin sociala position till att sympatisera med slaveriet. De kan också ha gjort ett val, nämligen valet att inte bry sig:

Distansrelativisterna [vilka avvisar moralisk kritik av historiskt avlägsna och kulturellt främmande samhällen] har förmodligen rätt när de pekar på att t.ex. slaveriets moraliska dimensioner diskuterades i en otillräcklig utsträckning av de antika grekerna. Men det föreligger inget övertygande bevis för att skulden för detta bör spåras till något annat än den spelade okunnigheten, för att låna ett uttryck från Thomas ab Aquino, hos dem som ville bevara slaverikulturen. Spelad okunnighet – att välja att inte veta vad man kan och bör veta – är ett komplext fenomen. Men ibland handlar det helt enkelt om att vägra att ta under övervägande huruvida någon sedvänja som man deltar i skulle kunna vara orätt. [...] [Ä]ven den fattigaste atenske medborgaren – som kunde rösta, och som kunde förvänta sig vissa former av legalt skydd mot fysiskt våld – skulle kunna haft skäl att se sig själv som medlem i en elitgrupp [...]. Även den fattigaste atenske medborgaren skulle alltså ha kunnat vara skyldig till spelad okunnighet

i någon grad, och således delvis medansvarig för de atenska sociala sedvänjornas fortbestånd. (Moody-Adams, s. 101)

Som Moody-Adams påpekar kan sociala faktorer, som aktörens samhällsliga status, eller opinionen i det omgivande samhället, påverka hennes val av handlingssätt. Vi skall alltså inte avfärda externa faktorerers betydelse, bara för att vi avvisar reduktionismen hos historiematerialismen. En fullständig bild av ett historiskt förlopp fordrar, att vi ger vikt åt *både* sociala, materiella, ekonomiska, och andra bakgrundsfaktorer, och de föreställningar hos aktörerna som vägleder deras handlande.

5. KONTEXTUELLA OCH DYNAMISKA ORSAKER

Där historiematerialisterna vill se socioekonomiska betingelser som orsaker, och föreställningar, idéer, intentioner, motiv, etc., som effekter av dessa betingelser, kan man i stället tänka sig en modell där alla dessa komponenter ses som orsaker, och det individuella eller kollektiva handlandet ses som effekter av dem. Materiella betingelser och föreställningar är visserligen inte orsaker av samma slag, men skillnaden mellan dem handlar inte om att det ena slaget av orsaker alltid är viktigare än det andra. I stället kan vi tala om *kontextuella* orsaker (relaterade till den situation i vilken aktören har att göra sitt val av handling) och *dynamiska* orsaker (relaterade till aktörens föreställningar om sig själv och sin situation). De kontextuella orsakerna i sig genererar ingen handling. Det är först när de representeras i aktörens föreställningsvärld, som de, i samverkan med hennes övriga värderingar och mål, kan fungera som ett skäl för handlande.

Missväxt, fetslagna skördar, hunger, och en okänslig överhet kan exemplifiera komponenter i en situation i vilken en småländsk (eller irländsk) bonde befinner sig i vid 1800-talets mitt. Men denna kontext ger ingen automatisk vägledning till hur bonden kommer att handla. Givet bondens föreställningar om situationen (outhärdlig eller uthärdlig), givet hans övergripande värderingar (tillit till Gud, som ibland prövar, men i slutändan alltid visar nåd, eller en övertygelse om att Gud hjälper den som hjälper sig själv), och givet hans kunskapsnivå och hans initiativkraft, så kan hans beslut bli antingen att förbli vid sin torva och hoppas på bättre lycka nästa år, eller att bryta upp och utvandra till det stora landet i väster.

De kontextuella orsakerna är de orsaker som gör ett val av handlande möjligt och nödvändigt. De dynamiska orsakerna är de som avgör vilket valet kommer att bli. (Termen "dynamisk" skall inte övertolkas; att av-

siktligt *avhålla* sig från handlande är också en handling, och de värderingar som motiverar sådan inaktivitet, t.ex. tron att undergivenhet eller förnöjsamhet är lovvärda egenskaper, blir i detta fall dynamiska orsaker.)

En historisk studie som förefaller exemplifiera en sådan modell som den ovan beskrivna, är Emmanuel Le Roy Laduries monografi över byn Montaillou och dess invånare under 1300-talets två första decennier. Le Roy Ladurie har haft tillgång till ett enastående källmaterial, insamlat av inkvisitorn Jacques Fournier (sedermera påve Benedictus XII), som i sin strävan att utrota kätteriet i denna sydliga del av Frankrike mycket noggrant kartlade bybornas liv och tänkande. Fourniers förhör med byns invånare antar karaktären av ett sociologiskt fältarbete, där släktskap, ekonomi, maktförhållanden, och allmänna föreställningar penetreras. Eftersom utfrågningarna oftast sker utan tortyr, och dessutom olika vittnesutsagor jämförs med varandra, så har det resulterande materialet en hög grad av tillförlitlighet.

Le Roy Laduries studie visar på hur kontextuella orsaker, som herdarnas betesvandringar med sina får, liksom betydelsen av hus och släktskap, skapar möjlighet för kätterska idéer att introduceras och bevaras i Montaillou. Men han visar också på, att de enskilda människorna gör val (och inte samma val) mot bakgrund av denna kontext. Deras föreställningsvärld är inte uniform, och graden av fritänkeri i religiösa frågor varierar, alltifrån individer som förblir lojala mot den romerska kyrkan, om än omgivna av kättare, till individer som förnekar vissa religiösa dogmer, och vidare till fritänkare som ter sig hädiska för såväl kättare som katoliker. Det är t.ex. inte ovanligt, att byborna förnekar den kroppsliga uppståndelsen, och det förekommer att man uttrycker en stark skepsis rörande jungfrufödelseln under, dvs. att Kristus skulle vara född av en orörd kvinna. Tvärtom, hävdade en bybo, hade Kristus, i likhet med vanliga dödliga, kommit till världen genom "knallande och skitande" (Le Roy Ladurie, s. 426). Vittnesbörden från Montaillou ger förvisso inte mycket stöd för den traditionella medeltidsromantiska bilden av den naive och blint troende bonden.

Till de kontextuella orsakerna för individernas handlande i Montaillou hör givetvis det faktum att flertalet av dem är bönder. Men tvärt emot vad man kanske skulle tro, åtminstone om man anammar ett renodlat historiematerialistiskt perspektiv, så har detta faktum begränsad betydelse för bybornas självuppfattning. Ordet "bonde" används som skällsord av bönderna själva, och det förekommer att en bonde, som ligger på sitt yttersta, medvetet förolämpar prästen genom att kalla honom "tarvliga och stinkande bonde" (Le Roy Ladurie, s. 78).

I stället för att ställa materiella betingelser i motsatsförhållande till föreställningar och idéer, och i stället för att reducera de senare till en bieffekt av de förra, kan man således se dem som ömsesidigt kompletterande orsakstyper. Båda typerna tillmäts betydelse, och den ena typen underordnas inte den andra. Medan de kontextuella orsakerna syftar till att förklara varför ett val är möjligt och nödvändigt, så syftar de dynamiska orsakerna till att förklara varför valet blev som det blev. Detta kan vara en ansats till en icke-reduktionistisk historiefilosofisk modell, som tillvaratar det som är värdefullt i den historiematerialistiska traditionen, utan att för den skull marginalisera aktörsperspektivet.

LITTERATUR

- Aspelin, Gunnar. 1969 *Karl Marx. Samhällsforskare och samhällskritiker*. Gleerups.
 Aspelin, Gunnar. 1972. *Karl Marx som sociolog*. Liber Läromedel.
 Berlin, Isaiah. 1997. *The Proper Study of Mankind*. Chatto & Windus.
 Collingwood, Robin. 1994. *The Idea of History*. Oxford University Press.
 Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1980. *Montaillou*. Atlantis.
 Lukes, Steven. 1987. *Marxism and Morality*. Oxford University Press.
 Marx, Karl. 1965. *Människans frigörelse*. Aldus/Bonniers.
 Marx, Karl. 1974. *Kapitalet* (Första boken). Bo Cavefors Bokförlag.
 Marx, Karl & Friedrich Engels. 1976. *Kommunistiska manifestet*. Arbetarkultur.
 Moody-Adams, Michele. 1997. *Fieldwork in Familiar Places*. Harvard University Press.
 Popper, Karl. 1995. *The Open Society and its Enemies*. Routledge.

Lukretius verkar tycka att tiden före vår födsel i allt väsentligt är lik tiden efter vår död – åtminstone för oss själva. Enligt Thomas Nagel finns dock en viktig skillnad: en person som föds vid t och dör vid t_2 kunde dött senare än vid t_2 , men personen kunde inte fötts före t . Nagels påstående nämns ofta när döden debatteras, men avvisas normalt (t.ex. Bergström, s. 16, Brueckner & Fischer, s. 223, Parfit, s. 175, Rosenbaum, s. 361; numer tycks även Nagel förkasta det, se Nagel 1986, s. 271).

Invändningarna kan vara vettiga givet de kontexter där Nagels argument nämns, men jag vill föreslå en kontext där Nagels argument nog blir mindre sårbart. I synnerhet tycks invändningarna jag skall ta upp inte rimliga att använda för den som vill försvara vad Nagel attackerar. Eventuellt är min tolkning av Nagels argument inte den tolkning som Nagel själv gör.

1. ARGUMENTATIONEN

Epikuros tycks anse att döden aldrig är något dåligt för den som drabbas av den. Bland de nutida filosofer som tagit ställning till dödens eventuella dålighet tycks den dominerande tendensen vara att förneka Epikuros åsikt, närmare bestämt genom att hävda t.ex.:

- (1) Åtminstone för några personer så är deras död något dåligt för dem själva.

Nagel accepterar (1). För att försöka underminera (1) kan man hänvisa till Lukretius idé om symmetri mellan prenatal och postum icke-existens. Det är möjligt att Lukretius endast avser att invända mot tesen att det är rationellt att frukta döden, en tes som inte uppenbart är kopplad till (1) på något intressant sätt. Låt oss bortse från den tolkningen, och turnera Lukretius idé på följande sätt:

- (2) Ingen persons prenatala icke-existens är dålig för den personen.

Alltså är inte heller någon persons postuma icke-existens dålig för den personen.

(2) tycks bara relevant som argument mot (1) om döden innebär postum icke-existens. Fred Feldman menar att i normalfallet existerar man efter sin död (s. 91, 94). Det är den nyss avlidne som ligger på sjukhussängen, inte (åtminstone inte bara) ett lik som börjat existera först när den avlidne dött. Om man accepterar Feldmans position, kan (2) bytas ut mot:

(3) Ingen persons prenatala icke-liv är dåligt för den personen. Alltså är inte heller någon persons postuma icke-liv dåligt för den personen.

Med en persons "icke-liv" vid en viss tidpunkt menas helt enkelt att personen inte lever vid den tidpunkten. Feldman godtar, så vitt jag förstår, att om man är död vid en viss tidpunkt, så lever man inte vid den tidpunkten. Han skulle därför rimligen se (3) som relevant gentemot (1). Låt oss hålla oss till (3) i stället för (2).

För att invända mot (3) kan man påpeka en viktig skillnad mellan prenatalt och postumt icke-liv. Nagel föreslår ett sådant argument:

(4) Vissa personers död berövar dem värdefulla ting. Ingen persons prenatala icke-liv berövar den personen värdefulla ting.

Enligt vanligt språkbruk kanske man bara kan berövas sådant som man *tidigare* haft. Detta synsätt kan tyckas göra (4) trivialt sann. Här skall dock "berövas" inte antas innefatta en sådan tidsaspekt.

Nagel har ett argument för (4):

(5) En person som dör vid en viss tidpunkt kunde ha dött senare. Men en person som föds vid en viss tidpunkt kunde inte ha fötts tidigare.

2. TOLKNINGSFRÅGOR

Enligt vanligt språkbruk kan ett spädbarn bli "för tidigt född". (5) skall inte förstås som oförenlig med detta. Vad Nagel menar är att en person som föds vid en viss tidpunkt inte kunde fötts *avsevärt* tidigare (medan personen kunde dött avsevärt senare än vid den tidpunkt då personen faktiskt dör). Det rör sig kanske om några månader. Denna kvalifikation skall underförstås i denna artikel.

Jag vill i detta sammanhang nämna, att jag med "födas" skall mena "börja leva". Jag vill vara neutral i förhållande till olika åsikter om när en person börjar leva, t.ex. när kroppen lämnar mammas mage.

Det är möjligt att Nagel ser (5) åtminstone delvis som ett argument för att det är rationellt att beklaga döden mer än prenatalt icke-liv, eller som en partiell förklaring till att vi beklagar döden mer än prenatalt icke-liv (1971 s. 8, not 3). Dessa tolkningar skall ignoreras här.

Något annat som skall ignoreras är att Nagel tycks anse och fästa vikt vid att prenatalt, men inte postumt, icke-liv saknar subjekt (1971 s. 7). Döden drabbar någon som någon gång lever, men att aldrig börja leva, tycks Nagel mena, drabbar ingen som någon gång lever. Detta verkar korrekt, men visar förstås inte att prenatalt icke-liv saknar subjekt. Tvärtom, om vi skall värdera någons *prenatala* icke-liv, så förutsätter vi att personen någon gång lever. Om X föds vid t, så är det sant om X att X inte lever före t. Påståendet att prenatalt, till skillnad från postumt, icke-liv saknar subjekt tycks onödigt problematiskt för att antas som en del av Nagels argumentation. (Jag betvivlar dessutom att det inte kan vara dåligt för en person att aldrig leva, men jag sparar mina skäl för detta till ett lämpligare tillfälle än denna artikel.)

Nagel själv och de flesta av hans kommentatorer skriver att "kunde" i (5) skall uppfattas i *logisk* bemärkelse. Vad menar man då? Det verkar ganska vettigt att säga att "X föds tidigare än X faktiskt föds" är logiskt falsk. Men denna tolkning skulle inte innebära någon asymmetri, ty på samma sätt verkar "X dör senare än X faktiskt dör" logiskt falsk. Så det kan inte gärna vara denna tolkning som avses.

En annan tolkning av att "kunde" i (5) skall uppfattas logiskt är att vissa sätt att referera till en person utesluter möjligheten av en tidigare födsel. Antag att X föds vid t och dör vid t₂. Antag även att X:s namn, "X", är synonymt med en bestämd beskrivning som åtminstone delvis består av "personen som föds vid t". Då verkar det ganska vettigt att säga att "X föds tidigare än vid t" är logiskt omöjlig (även om "begreppsligt omöjlig" nog vore ett lämpligare uttryck). Om det är detta man avser med att "kunde" i (5) skall uppfattas logiskt, så förnekar man rimligen att även "personen som dör vid t₂" är en del av meningen hos "X". Annars har ju ingen asymmetri påvisats.

Inte heller detta tolkningsförslag verkar särskilt lovande. För det första är det omstritt om egennamn är synonyma med bestämda beskrivningar. För det andra är det frågan om en teori om namn alls är relevant för oss. Ty vad vi skall ta ställning till, beträffande (5), är om *personen* X kunde fötts tidigare än vid t. Om namnet "X" utesluter vissa satser där X:s födsel vid en tidigare tidpunkt omtalas, så kan vi väl använda ett annat namn på X, som *inte* har "personen som föds vid t" som åtminstone en del av sin mening. Vi kan stipulera att "Y" skall beteckna X och att "Y" är neutralt med avseende på födelsetidpunkt. Då kan man hävda att X förvisso *kunde* födas

tidigare än vid *t*, men att detta inte kan *beskrivas* med "X föds tidigare än vid *t*". I stället kan det beskrivas t.ex. med "Y föds tidigare än vid *t*". Det kan alltså vara så att "X föds tidigare än vid *t*" är logiskt omöjlig, och att "Y föds tidigare än vid *t*" är logiskt möjlig, och att "X" och "Y" betecknar samma person. Vad som gäller för ett namn har inte utan vidare konsekvenser för vad som gäller för namnets bärare.

Jag föreslår att "kunde" i (5) i stället tolkas *metafysiskt*. Enligt denna tolkning är en essentiell egenskap hos X att *vara född vid t eller senare*. Detta gäller oavsett hur vi refererar till X. I det följande skall Nagels argument diskuteras utifrån denna tolkning.

Nagel tycks visserligen anse att det inte bara är omöjligt för X att födas före *t*, utan att det även är omöjligt för X att födas efter *t*. Jag vill dock inte låta detta vara en ingrediens i Nagels argumentation. Ty man kan hävda att X kunde födas efter *t* genom att de spermier och ägg, som ger upphov till X, nedfrysas till efter *t*. Den uppfattningen verkar inte orimlig. Medan uppfattningen skulle falsifiera att X essentiellt föds vid *t*, så falsifierar den inte, på något uppenbart vis, att X essentiellt föds *vid t eller senare*. Jag föredrar därför att tolka Nagel på det sistnämnda sättet.

(Nedfrysningsargumentet falsifierar kanske, att personer som *har* tillkommit enligt nedfrysningsscenarioet inte kunde fötts tidigare. Ty spermier och äggen kunde väl uppvärmts tidigare. Låt oss dock anta, att Nagels argumentation inte omfattar personer med en sådan tillkomsthistoria. Jag erkänner att denna kvalifikation kan vara problematisk för Nagel.)

Nagels (5) har ifrågasatts med avseende såväl på hållbarhet som på relevans för värdemässig asymmetri mellan prenatalt och postumt icke-liv. Först ett argument mot relevansen.

3. NÖDVÄNDIGA SANNINGARS DÅLIGHET

Mot Nagel kan anföras: "(5) misslyckas med att påvisa asymmetri i värde mellan prenatalt och postumt icke-liv. Ty att något är nödvändigt är för enligt med att det är dåligt. T.ex. beklagade pythagoréerna att kvadratroten ur 2 är ett irrationellt tal, och det var rationellt av pythagoréerna att göra detta, trots att kvadratroten ur 2 *nödvändigtvis* är ett irrationellt tal" (jfr Parfit s. 175; låt oss negligera skillnaden mellan metafysisk och matematisk nödvändighet).

Det är dock inte säkert att det att nödvändiga sanningar rationellt kan beklagas är ett gott skäl för att nödvändiga sanningar kan vara *dåliga* (för någon). Vad som är rationellt för en person att beklaga kanske är kopplat till personens trosföreställningar; jag kan rationellt beklaga utfallet

av en matematisk uträkning därför att *såvitt jag visste* före uträkningen så kunde utfallet varit ett annat. Ett annat utfall var, i Saul Kripkes terminologi, alltså "epistemiskt möjligt". Att epistemisk möjlighet av ett annat utfall räcker för att göra det faktiska utfallet *dåligt* (för någon) är mer tvivelaktigt.

(Med "epistemisk möjlighet" menas att jag, i det matematiska exemplet, inte före uträkningen hade några garantier för vilket utfallet skulle bli; "möjligheten" här avser min kunskapsmässiga osäkerhet. "Epistemisk möjlighet" avser således här inte t.ex. vad som är logiskt förenligt med vad jag tror eller vet – även om jag är medveten om att det är så uttrycket används i vissa andra sammanhang.)

Även bortsett från detta, så gäller det att minnas att Nagels (5) inte är ett direkt argument för asymmetri i värde mellan prenatalt och postumt, utan ett argument för (4). Om X:s prenatala icke-liv är nödvändigt, så verkar det nog konstigt att säga att det *berövar* X värdefulla ting. Att X berövas pengar tycks implicera att X kunde ha haft pengarna. Läget är detsamma om "pengar" byts ut mot "liv före t" eller "värdefulla ting hos liv före t".

Om någon framkastar att det att X berövas pengar rent av implicerar att X dessförinnan *har* pengarna, så gör detta förstås inte saken bättre för idén att X:s nödvändiga icke-liv före t berövar X något. X har inte före t liv som X sedan förlorar. Dessutom är det på sin höjd bara enligt vanligt språkbruk som det att X berövas pengar implicerar att X dessförinnan har pengarna. Jag har ju fastslagit i avsnitt 1 att i denna uppsats – eventuellt till skillnad från i vardagsspråket – antas inte "berövas" inbegripa en sådan tidsaspekt.

4. REINKARNATION

En invändning mot (5) är: Reinkarnation är metafysiskt möjlig. Så även om X de facto föds vid t, så är det *möjligt* att X föds före t (Bergström s. 16; han diskuterar dock "logisk" möjlighet).

Här bör man dock skilja mellan två tolkningar av (5). Låt X vara en entitet som eventuellt inkarneras i olika individer och kroppar. X är, så att säga, summan av sina inkarnationer. Enligt en första tolkning av (5) så gäller, att om X börjar leva vid t, så kunde X inte ha börjat leva tidigare än vid t. Att reinkarnation är möjlig är fullt förenligt med att tidpunkten för tillkomsten av X – i skepnad av sin "första inkarnation" – är essentiell för X. Med denna tolkning av (5) utgör således inte möjligheten av reinkarnation en relevant kritik av (5).

Enligt en andra tolkning av (5) säger (5) bl.a. att om X:s "nuvarande

inkarnation” (vi lämnar öppet om tidigare sådana finns) börjar leva vid t , så kunde X :s nuvarande inkarnation inte ha börjat leva tidigare än vid t . Att tidigare inkarnationer av X kunde funnits är här fullt förenligt med (5). Inte heller med denna andra tolkning av (5) utgör således reinkarnation en relevant kritik av (5).

Men om man gör den andra tolkningen, så kan man tycka att (5):s relevans för (4) hotas. Om X kunde levit i en annan inkarnation före t , så kan man undra varför inte X berövas liv genom att inte leva i en annan inkarnation före t .

Dock, eftersom nu (5) tolkas som om den handlar om enskilda inkarnationer, så bör också (4) tolkas som om den handlar om enskilda inkarnationer. Relevansen hos (5) gentemot (4) tycks alltså inte hotas. X :s nuvarande inkarnation berövas inte liv av att andra inkarnationer av X kunde finnas före t . Men är det verkligen den enskilda inkarnationen vi skall intressera oss för här? Är det viktiga om *den* kunde levit före t ?

Ja, jag tror det. Ty om jag undrar ifall min död vid t_2 är dålig för mig, så nöjer jag mig knappast med att jag inte inkarneras efter t_2 – till en värdefull tillvaro – som argument för att min död är dålig för mig. Inte heller nöjer jag mig med att jag inkarneras – till en värdefull tillvaro – efter t_2 som argument för att min död inte är dålig för mig. Detta tyder på att det är den nuvarande inkarnationen som är av intresse. (Dock har jag noterat att flera filosofer är oense med mig på denna punkt.)

Ett annat sätt att försvara (5) är att förneka att reinkarnation är metafysiskt möjlig. Man kan t.ex. hänvisa till idén att det ägg X :s nuvarande inkarnation härstammar från är essentiellt för X :s nuvarande inkarnation (Kripke s. 112). Vilken trovärdighet har det då att säga att Z – som lever före X :s nuvarande inkarnation, och som härstammar från ett annat ägg än det ägg som X :s nuvarande inkarnation härstammar från – är en annan inkarnation av X ? Men vilka är villkoren för att två individer är inkarnationer av samma entitet? Jag vet inte (men det kanske det finns andra som gör).

Framför allt vill jag poängtera följande om argumentet om reinkarnation: Den som, i motsats till Nagel, vill förneka (1) eller försvara (3) är knappast betjänt av att hävda att tiden före t berövar X liv, ty varför gör då inte även tiden efter X :s död detta? Och är då inte detta något dåligt för X ?

5. TIDSRESOR

En invändning mot att (5) är relevant för (4) är: Tidsresor är metafysiskt möjliga. Så även om X de facto bara lever från och med t , så är det *möjligt* att X lever före t (genom att resa till tiden före t). Att X inte kunde födas

före t visar således inte att X inte kunde leva före t, och således inte att X inte berövas liv genom att inte leva före t (Bergström s. 16; han diskuterar dock "logisk" möjlighet).

Med andra ord: (5) visar inte att (4) är sann, ty även om (5) är sann, så kan X berövas liv före t.

Man kan mot tidsreseargumentet invända att tidsresor bryter mot naturlagarna. Men detta – om det ens är sant – visar inte utan vidare att tidsresor är metafysiskt omöjliga. Ett brott mot en (påstådd) naturlag skulle förstås visa att den naturlagen inte gäller. Men detta verkar inte oförenligt med att vi *kan* bryta mot naturlagarna.

Däremot tycks mig tidsreseargumentet lida av andra brister. Om tidsresor är metafysiskt möjliga, så kanske X berövas liv genom att inte resa till tiden före t. På samma sätt tycks X berövas liv genom att inte resa till tiden efter t₂, X:s dödsögonblick. Men om (5) är sann – vilket tidsreseargumentet inte ger skäl mot – så berövas X liv *dessutom* genom att dö vid t₂ i stället för vid en senare tidpunkt. Däremot berövas inte X liv genom att inte födas tidigare än vid t.

Annorlunda uttryckt: Om (5) är sann, så fordras en tidsresa för att X skulle kunna leva före t. Om (5) är sann, så fordras *inte* en tidsresa för att X skulle kunna leva efter t₂. En modifierad asymmetri mellan prenatalt och postumt icke-liv kvarstår alltså.

Liksom argumentet om reinkarnation, så är dessutom tidsreseargumentet vanskligt att använda för den som vill förkasta (1), den tes Nagel främst vill försvara. Ty om X berövas liv genom att inte (via en tidsresa) leva före t, så tycks X berövas liv även genom att inte göra en tidsresa till tiden efter t₂. Och är då inte detta något dåligt för X?

Tidsreseargumentet verkar också vanskligt att använda för den som försvarar (3), vilken Nagel attackerar. Om X berövas liv genom att ej leva före t, så tycks tiden före t dålig för X, vilket (3) förnekar.

Min åsikt om tidsreseargumentet kan nu sammanfattas så här: Även om tidsreseargumentet visar att (5) är irrelevant gentemot (4), så gör det detta genom att hänvisa till att X:s prenatala icke-liv är dåligt för X. Därför kan X:s prenatala icke-liv inte, som i (3), anföras som stöd för att X:s död inte är dålig för X. Då dessutom en viss asymmetri kvarstår, så tycks döden rent av *än* värre än prenatalt icke-liv.

6. SPORER

Robert Nozick har ett argument mot (5). Vi kan föreställa oss att vi upptäcker att vi utvecklats från varsin spor som existerar oändligt långt tillbaka i tiden. Antag att dessa sporer kan manipuleras så att födseln inträffar

tidigare än den skulle gjort utan manipuleringen. Det är här möjligt att tänka sig att *vi* börjat leva före den tidpunkt vi faktiskt börjar leva vid (Nagel 1971 s. 8, not 3).

Men liksom när jag diskuterade nödvändiga sanningars dålighet (avsnitt 3), så bör vi skilja mellan epistemisk och metafysisk möjlighet. Det är nog riktigt att vi kan föreställa oss *upptäckten* av att X har utvecklats från en spor. Vi har ingen garanti för att X inte har utvecklats från en spor. Därav följer dock inte att om X de facto inte utvecklats från en spor, så *kunde* X likväl ha utvecklats från en spor.

Ett exempel från Kripke kanske illustrerar. Såvitt vi vet, så kan det visa sig att katter inte är däggdjur utan demoner (i någon mening av "demon" som är oförenlig med att däggdjur är demoner). Vi kan föreställa oss den *upptäckten*. Det är alltså epistemiskt möjligt att katter är demoner. Men om katter faktiskt *är* däggdjur, så gäller enligt Kripke, att om i en möjlig värld varelser, som betar sig och ser ut som katter, till sin inre struktur är demoner, så är dessa varelser inte katter (s. 126).

Litet annorlunda uttryckt: Vi kanske är offer för en optisk illusion när vi betraktar katters inre struktur. Demonerna får oss med sina övernaturliga krafter att tro att vi betraktar däggdjur. Detta är epistemiskt möjligt, ty vi kan inte *utesluta* att det är sant. Men givet att det inte *är* sant, så är det inte metafysiskt möjligt att det vore *katter* som vore dessa demoner. Om katter är däggdjur – vilket vi inte säkert vet – så är katter essentiellt däggdjur.

Man behöver nog inte vara lika djärv som Kripke för att försvara (5) mot Nozick. Man kan avstå från att försöka visa att X inte kunde utvecklats från en spor, och hävda att tänkbarheten av en upptäckt *inte visar* att metafysisk möjlighet föreligger. Ty en position i stil med Kripkes ovan är inte uppenbart fel: han godtar epistemisk, men förkastar metafysisk, möjlighet hos att katter är demoner. Analogt kan man godta epistemisk, men förkasta metafysisk, möjlighet hos att X utvecklats från en spor.

Men Nozick kanske skall tolkas annorlunda. Han kanske inte egentligen vill hänvisa just till tänkbarheten av en upptäckt. Han kan mena, mer rakt på sak, att trots att X faktiskt inte härstammar från en oändligt gammal spor, så är det metafysiskt möjligt att X gör detta.

Tja, jag vet inte. Om jag tänker mig att X faktiskt inte utvecklats från en spor, och att i en möjlig värld så har någon, som äger många av X:s egenskaper, utvecklats från en spor – då vet jag inte om jag anser att den individen är X. Om individen härstammar från de ägg och spermier som X faktiskt härstammar från, så kanske jag är böjd att säga att individen är X. Men problemet är att då de ägg och spermier, som individen härstammar från, i sin tur härstammar från en spor, så vet jag inte om jag anser

att dessa ägg och spermier är identiska med de ägg och spermier som X de facto härstammar från.

Låt oss dock anta att Nozick har rätt. X kunde härstammat från en spor och berövas därför liv genom att inte börja leva tidigare än vid t. Detta är till föga hjälp för den som vill försvara (3), vilken Nagel attackerar. Ty om X berövas värdefullt liv före t, varför är detta inte dåligt för X? Och om det är det, så är det väl också dåligt för X att berövas liv efter t₂ genom att dö vid t₂. I så fall är (1) sann.

Dessutom: en modifierad asymmetri mellan prenatalt och postumt tycks kvarstå. Om X kunde härstammat från en oändligt gammal spor, så verkar det kanske litet godtyckligt att förneka följande: X kunde leva längre än till t₂ (X:s faktiska dödsögonblick) genom att sporen, efter t₂, fortsätter existera för att senare ånyo ge upphov till liv för X. X berövas alltså liv före t genom att sporen inte "utlöstes" före t, och X berövas liv efter t₂ genom att sporen inte "utlöstes" efter t₂. Men döden är dålig *dessutom* genom att X kunde levt efter t₂ även utan allt vad sporer beträffar. Däremot kunde inte – för allt Nozicks argument visar – X levt före t även utan allt vad sporer beträffar.

Min syn på sporargumentet är, som synes, i hög grad analog med min syn på tidsreargumentet. Sporargumentet tycks få till följd att X:s prenatala icke-liv är dåligt för X. Därför kan inte X:s prenatala icke-liv anföras som stöd för att X:s död inte är dålig för X. Då dessutom en viss asymmetri kvarstår, så tycks döden rent av *än* värre än prenatalt icke-liv.

7. DEPRIVATIONSTEORIN

Någon kunde nu säga: "Sporargumentet får *inte* till följd att X:s prenatala icke-liv är dåligt för X. Inte heller tidsreargumentet eller argumentet om reinkarnation får denna följd. Den så kallade deprivationsteorin – enligt vilken det dåliga med döden beror på att döden berövar oss liv – är falsk. Den är falsk även om den utökas till att säga att prenatalt icke-liv är dåligt eftersom det berövar X liv. Alltså kan X:s prenatala icke-liv, som i (3), anföras som stöd för att X:s död inte är dålig för X."

Men varför förneka deprivationsteorin? Ett skäl att förneka den kunde vara att hävda följande: "Det faktum, att X berövas liv efter t₂ i den meningen att X *kunde* haft värdefullt liv efter t₂, räcker inte för att göra X:s död dålig för X. Ty för att något skall vara dåligt för X, så måste X leva vid den tidpunkt då detta dåliga föreligger. Men X lever ju givetvis inte när X är död."

Om *detta* är vad man säger, så är det emellertid ett mysterium varför

man använder (3) som argument mot (1). Den återopade principen – att för att något skall vara dåligt för X, så måste X leva vid den tidpunkt då detta dåliga föreligger – skulle om den vore sann *direkt* underminera (1). Principen skulle också visa att prenatalt icke-liv inte är dåligt, vilket (3) säger. Men det skulle nu inte vara någon poäng med att anföra påståendet att prenatalt icke-liv inte är dåligt som stöd för påståendet att döden inte är dåligt. Diskussionen om symmetri och asymmetri skulle vara ett sidospår. Varför anföra (3) mot (1) ifall det som används som försvar av (3) – förnekandet av deprivationsteorin – på egen hand falsifierar (1)?

8. SLUTORD

Jag har inte tagit ställning till något argument för Nagels (5). Däremot lutar jag, som framgått, åt att de invändningar som jag nämnt mot (5):s hållbarhet och relevans inte är riktigt övertygande. Detta gäller särskilt om invändningarna används av någon som förnekar dödens dålighet eller försvarar värdemässig symmetri mellan prenatalt och postumt icke-liv.

NOT

Tack till deltagarna vid högre seminariet i praktisk filosofi, Stockholms universitet, 30 november 2000.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 1999. "Varat och tiden". *Filosofisk tidskrift*, nr 2.
- Brueckner, Anthony L. & John Martin Fischer. 1986. "Why is Death Bad?", omtryckt i *The Metaphysics of Death*, red. John Martin Fischer. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Feldman, Fred. 1992. *Confrontations with the Reaper*. New York: Oxford University Press.
- Kripke, Saul A. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Nagel, Thomas. 1971. "Death". Omtryckt i *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Nagel, Thomas. 1986. *Utsikten från ingenstans*. Nora: Nya Doxa, 1993.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Rosenbaum, Stephen E. 1989. "The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 50.

Recension

Idrott och moral. Reflektioner över idrottens ideal

Mikael Lindfelt

Nya Doxa 1999. 298 s. ISBN 91-578-0329-3

Idrottsfilosofi är ett område i tillväxt. Det visar sig i den ökande ström av böcker och artiklar som publiceras på området, inte minst i vår del av världen. Ett bidrag till den är boken *Idrott och moral* författad av Åboteologen Mikael Lindfelt. Titeln utsäger väl vad författaren är intresserad av att diskutera: förhållandet mellan idrott och moral. Han begränsar sig till elitidrott då det "faller sig naturligt eftersom 'de moraliska knutarna' klarast kan sägas komma till uttryck i elitidrotten" (s. 185), och detta mycket på grund av "idrottskulturens utveckling mot en tydligare och mer medveten professionalisering" (s. 18). Lindfelt formulerar sitt syfte närmare som följer: "Jag har för avsikt att i denna begreppsliga undersökning artikulera de moraliska ideal som på olika sätt och på olika nivåer förekommer i den moderna (elit)idrottskulturen" (s. 18).

Undersökningen ska ge en ökad förståelse av idrottens praktik och tradition. Men den största behållningen av undersökningen är enligt Lindfelt dock inte detta, utan att en fördjupad förståelse av idrottens moral kan ge en fördjupad förståelse av moral överlag (s. 19). En central ambition hos Lindfelt är nämligen att utifrån sin etiska analys "problematisera en bestämd regel- och principorienterad moralförståelse" (s. 19) för att i stället utveckla ett "dygdetiskt perspektiv" (s. 21) på moral i allmänhet och idrottens moral i synnerhet. Jag kommer ställa mig skeptisk till huruvida Lindfelt lyckas i sin ambition.

BEGREPPSANALYS

Hur går då Lindfelt tillväga för att genomföra sin undersökning av idrottens moraliska ideal? Till att börja med vill han genomföra en begreppsanalys i Husserlsk anda – han vill få fram det han kallar *idrottens fenomenologiska struktur*. Det han vill få fram med en sådan analys är idrottens "egenart" (s. 185), "vad idrotten som fenomen egentligen innefattar [...] de fenomen som konstituerar idrott som idrott [...] [utan vilka] tanken

på idrott [försvinner] ur föreställningsvärlden" (s. 20). Lindfelt vill alltså ta ut vissa aspekter som väsentliga för att en viss verksamhet ska förstås just som idrottslig verksamhet.

Lindfelt tar upp fyra sådana aspekter: idrottens autonomitanke, idrottens jämlikhets- eller rättvisideal, idrottens tävlings- eller konkurrensideal samt reglernas karaktär. Dessa aspekter utgör en struktur i det att de hänger samman på olika sätt och Lindfelt har en omfattande diskussion om dem och deras inbördes relationer. T.ex. spelreglernas karaktär som konstituerande för de enskilda idrottsliga verksamheterna hänger ihop med alla de övriga aspekterna. Den hänger ihop med idrottens autonomitanke, då spelreglerna avgränsar den idrottsliga verksamheten och bestämmer dess interna värden. Den hänger ihop med idrottens jämlikhetsideal, då detta ideal (åtminstone) kräver likhet inför reglerna. Den hänger också ihop med idrottens tävlingsideal, då detta ideal (åtminstone) säger att deltagarna ska rangordnas efter idrottslig prestation (och inget annat) och det är spelreglerna som avgör vad som ska räknas som idrottslig prestation.

Diskussionen om idrottens fenomenologiska struktur är i många stycken övertygande och initierad. Det gäller bl.a. kritiken av s.k. "game-formalism". Denna spelformalism säger ungefär att då reglerna konstituerar en viss idrott så är idrotten i fråga inget utöver sina regler, och att bryta mot dessa regler är därmed att upphöra att "spela spelet". Lindfelt argumenterar kraftfullt för att en förståelse av en viss idrott kräver något utöver förståelse av dess regler, och att idrottsliga regler inte är själv-tolkande utan tolkas mot bakgrund av en viss praxis och kultur (s. 50–54). Detta är väl i linje med Lindfelts projekt i stort, där en förståelse av idrottens traditioner är centralt. Även diskussionen i detta sammanhang om förhållandet mellan idrott och konst och om idrottens estetiska komponenter är upplysande.

Dock lider diskussionen av en del brister. En sak man kan undra över är i vilken utsträckning Lindfelt avser att göra en väsensdefinition av idrott. Hans tal om idrottens fenomenologiska struktur som en analys av idrottens egenart osv. verkar tyda på det, men mycket talar ändå mot en sådan tolkning. En sak som talar mot detta är att Lindfelts fyra aspekter ens tillsammans knappast utgör tillräckliga villkor för idrottslig verksamhet. Ett villkor han utelämnar är vad man skulle kunna kalla den institutionella aspekten – att en (elit)idrott måste ha ett institutionellt och organisatoriskt ramverk med fastställda regler som är spridda och allmänt erkända bland utövarna. Men då undrar man om hans karaktärisering av idrottens fenomenologiska struktur verkligen uttömmar vad som kan sägas om denna.

Det råder också oklarhet i hur de olika aspekterna närmare bestämt ska förstås och vad de innefattar. Ta t.ex. jämlikhetsidealet. Lindfelt formulerar detta ideal bl.a. som följer: "Den grundläggande målsättningen är att alla deltagande parter så långt det är möjligt skall garanteras jämbördiga och rättvisa möjligheter att konkurrera med sina idrottsliga prestationer" (s. 38). Hur starkt man ska tolka "jämbördiga och rättvisa möjligheter" är oklart. En mycket svag tolkning är helt enkelt likhet inför de regler som den ifrågavarande idrotten har, vilket inte utesluter att regelverket är t.ex. rasistiskt. Denna tolkning verkar dock vara för svag för Lindfelt – möjligheterna måste vara mer jämlika än så för att vara rättvisa. Det är därför vi har klassindelningar i vissa idrotter efter kön, vikt och ålder. T.ex. har vikt i boxning en "markant och systematisk inverkan" (s. 40) på möjligheten att prestera, varför vi har en klassindelning efter denna egenskap.

Men ska alla egenskaper som gör en markant och systematisk inverkan (hur nu det ska förstås) på ens förmåga att prestera leda till klassindelningar måste vi med största sannolikhet ha fler klasser i fler idrotter än idag (vissa genetiska, ekonomiska och sociala förutsättningar som idag inte utgör grund för klassindelningar inom idrott har säkert en markant och systematisk inverkan på idrottslig prestation). Enligt Lindfelt är det dock viktigt att undvika "att jämlikhetstänkandet drivs till absurditeter" (s. 193). Vad ska då vara jämlikt och varför? Här lämnas vi tyvärr i sticket. Det enda vi får veta är att vissa saker ska få vara olika och inte andra i någon slags "likvärdig olikhet" (s. 39). Frågan om vad som ska få avgöra en tävling avhandlas inte på något systematiskt sätt. Frågan om vi ska ha ett mer fragmenterat idrottslandskap med finare klassindelning diskuteras därför inte heller. Den mycket debatterade frågan om vi ska ha en könssegregerad idrott eller inte tas inte heller upp till behandling, då Lindfelt verkar se det som något självklart att idrotten ska vara könssegregerad (s. 39–40). Man undrar om och varför man inte kan använda jämlikhetsidealet för att dra andra värderande slutsatser.

Lindfelt anser nämligen att vi kan använda idrottens fenomenologiska struktur för att diskutera substantiella etiska frågor inom idrott. Han använder den framför allt för att diskutera dopingfrågan: "Min huvudsakliga poäng är att doping kan beskrivas som [...] en överbetoning av konkurrensidealet och ett avståndstagande från jämlikhetsidealet." (s. 49) Diskussionen av denna fråga är central, dels då det är en av de få brännande etiska frågor inom idrott som tas upp till debatt (vilket är en av bokens största brister) och dels då många av bokens viktigaste tankegångar och deras problem kommer till uttryck i denna diskussion.

Lindfelt verkar som synes ställa sig positiv till det dopingförbud som råder idag. Åtminstone står det klart att han ställer sig negativ till den argumentation för ett upphävande av detta förbud som framför allt Claudio Tamburrini har fört fram. Lindfelt har fler argument till varför doping är moraliskt tveksamt i idrottsliga sammanhang. Ett hänvisar direkt till jämlikhetsaspekten: "För det första handlar doping om att med kemiska medel skapa ett osynligt handikappsystem som står i strid med idrottens grundläggande princip om jämlikhet" (s. 193).

Detta argument är emellertid missriktat, då osynligheten och handikappsystemet är ett resultat av att doping är förbjudet – det är just det handikappsystem uppkommer. Vinnarna blir inte de som är bäst idrottare, utan de som är bäst på att dölja sin dopinganvändning. Det är denna ojämlikhet, och ingen annan, som de som kritiserat dopingförbudet riktat sig mot.

IDÉHISTORISK ANALYS

Det verkar dock inte som Lindfelt främst riktar sig mot ett dopingtillåtandes förmenta brist på jämlikhet. Det han i första hand verkar reagera på är den brist på förståelse av idrottskulturen och dess ideal han verkar anse att dopingivrare (läs: Tamburrini) har. För att förstå idrottens moraliska ideal räcker det nämligen inte med att undersöka idrottens fenomenologiska struktur. Vi måste också se på idrottens idéhistoria. Vi måste se efter vilka föreställningar idrottskulturen och det omgivande samhället har och har haft på vad som är en god idrottare och hur idrotten bör se ut. En sådan idéhistorisk analys genomförs också i boken, framför allt i kapitel 3.

Genom brist på insikt i idrottens tradition frånser dopingförespråkaren från "en föreställning om idrott som en hälsobefrämjande verksamhet och ett idrottsligt ideal om en sund själ i en sund kropp" (s. 101), som inte kan ses som "en valbar del i idrottslig verksamhet, kultur och tradition" (s. 102). Ett tillåtande av doping skulle då strida mot idrottens traditionellt hälsobefrämjande syfte.

Här aktualiseras en grundtanke i Lindfelts resonemang som inte är utan problem, nämligen att idrottens ideal (och värderingar) ska utvärderas utifrån sin egen tradition och inte utifrån "en bestämd etisk grundidé eller system" (s. 13). Detta är gott och väl om syftet är att uppnå en förklaring eller förståelse av vilka ideal idrotten förmedlar eller ger uttryck för. Men om syftet är att granska huruvida dessa ideal är rimliga riskerar man att hamna i den gamla är/bör-fällan. Varför ska vi acceptera idrottens ideal bara för att de är en del av dess tradition? Om vi ska det

måste man väl argumentera för att man bör hålla fast vid traditionen. Men någon sådan argumentation får vi inte.

Lindfelt är dock medveten om det problematiska i att bedöma idrottens ideal enbart utifrån dess egna traditioner. Idrottskulturen är en del av det övriga samhällets kultur och traditioner. Vi kan därför kritisera de värderingar idrotten förmedlar när de står i konflikt med samhällets värderingar (s. 14). På så sätt ska vi enligt Lindfelt få en nödvändig kritisk distans i den idrottsetiska debatten.

Det är dock tveksamt om detta lämnar tillräckligt med utrymme för en rättfärdigad kritik av idrottens ideal och värderingar, då detta förslag verkar ge upphov till samma problem på en mer generell nivå. Enligt detta förslag skulle nämligen idrottens ideal vara immuna mot kritik om de är i överensstämmelse med det övriga samhällets. På många håll i boken verkar det som Lindfelt utgår från en närmast metaetisk ståndpunkt som är populär bl.a. bland kommunitarister som Waltzer, som mycket grovt går ut på att ett samhälles normer inte kan ifrågasättas "utifrån", efter en universell måttstock. Detta är emellertid minst sagt kontroversiellt.

Liknande problem uppkommer när Lindfelt vill dra värderande slutsatser ur idrottens fenomenologiska struktur. Han vill utifrån autonomi-tanken kritisera uppfattningen att dopingförbudet är godtyckligt riktat mot elitidrott, då det förbjuder yrkesverksamma idrottare att ta de hälsorisker de själva vill för att förbättra sina prestationer. Lindfelt menar att vi inte utifrån en sådan allmän antipaternalistisk princip kan ifrågasätta dopingförbudet som godtyckligt, då idrott i och med sin autonomi styrs av just sådana godtyckliga konventioner (s. 99–102, 195). Detta verkar dock förutsätta det som skall bevisas; nämligen att idrotten i detta fall bör styras av sådana konventioner.

Dessutom riskerar Lindfelt att falla på eget grepp. Elitidrottens praxis (en central del av dess kultur) är inte så entydig som man ibland får intrycket av att Lindfelt vill framställa den som. Idrottens professionalisering gör att idrott mer och mer blir ett yrke bland andra och betraktas också som sådant av både utövare och publik. Om professionalismen blir en mer och mer integrerad del av idrottens tradition kan man väl använda denna också för att försvara att det som gäller för andra yrkesgrupper också bör gälla för elitidrottare. Om man vill kritisera detta för att det strider mot *en* del av traditionen får man försöka visa varför just denna del av traditionen bör bevaras. Detta låter sig knappast göras genom att åter hänvisa till en mångtydig tradition.

DYGDETISKT PERSPEKTIV

Vilka slutsatser bör vi då enligt Lindfelt själv dra om idrottens moral? Vi ska, som sagt, komma fram till en syn på idrottens etik som närmar sig ett dygdetiskt perspektiv. Vi bör inte efterfråga fler allmänna moralregler för idrott, utan i stället fråga oss hur den goda idrottaren bör vara och vilka ideal han bör ge uttryck för i sitt idrottande (se t.ex. s. 133–136). För det krävs att en yrkeskodex för elitidrottare utformas som artikulerar idrottskulturens ideal och värden (se framför allt s. 166–176). Den bör utformas "diskursetiskt" i dialog med verksamma i idrottsrörelsen, men också med en intresserad allmänhet (om hur detta ska göras, s. 177–182).

Varför kommer Lindfelt fram till att betonandet av ett dygdetiskt perspektiv och därmed utvecklandet av en yrkeskodex för elitidrottare är den viktigaste uppgiften för idrottsetiken? Detta är ett resultat av de problem han ser med "den moralförståelse som formuleras som ett sökande efter giltiga moralregler" (s. 115); problem som han menar framkommer i hans egen undersökning av idrottens moral. Man förstår att den "moralförståelse" hans kritik gäller är "de två huvudsakliga etiska teorier som vanligen nämns som konkurrerande, nämligen varianter av konsekvensetiska teorier och varianter av deontologiska teorier" (s. 119). Det är alltså inga blygsamma anspråk Lindfelt gör.

Det är också därför kritiken i stora delar missar målet. Den grundar sig på en alltför schematisk bild av det breda fält av etiska teorier som kan kallas konsekvensetiska eller deontologiska, och inte sällan på rena missförstånd. Ett sådant är att se dessa teorier som ett uttryck för en "moralförståelse som formuleras som ett sökande efter giltiga moralregler". Mig veterligt finns det ingen som förstår moralfilosofins uppgift på det sättet. Allra minst för konsekventalismen. T.ex. handlar inte principen att man ska handla så att det inte fanns något annat man kunde gjort som hade lett till mer välbefinnande eller mindre lidande om att tillämpa en regel. Det är ett förslag på vad som avgör en handling moraliska status: huruvida handlingen är riktig eller inte. Därför inträder ingen punkt när det krävs "en *bedömning* av hur moralreglerna skall tillämpas" (s. 131). Det kan vara svårt att avgöra om en handling verkligen leder till detta, och principen kan ifrågasättas på många sätt, men det är inte frågan om en regel som ska tillämpas.

Ett annat missförstånd är att försvarare av olika former av konsekventialism eller deontologi skulle anse att "[d]en moraliska inspirationen grundar sig [...] på medvetandet om att man har de rätta moralreglerna" (s. 128). Med "inspiration" menar Lindfelt det man normalt i etiska diskussioner kallar motivation. En välvillig läsning kan se detta

som en allmän formulering av någon slags moralisk internalism. Men då är det helt enkelt falskt att det över huvud taget har något med huruvida man är för en "princip- och regelorienterad etik" eller inte att göra. Överlag verkar Lindfelt blanda ihop olika frågor inom etiken, som t.ex. skillnaden mellan epistemiskt och normativt rättfärdigande (se t.ex. s. 120).

Eftersom kritiken målar etiska teorier av detta slag i så breda drag är det också svårt att sätta fingret på vad den närmare bestämt går ut på. Ett centralt problem för dessa teorier är dock enligt Lindfelt att de "riskerar [...] att frånta människan hennes eget personliga moraliska ansvar" (s. 121). Varför skulle etiska teorier av det slag han vill kritisera riskera detta? Framför allt för att den inte tar moralen på tillräckligt allvar. På vilket sätt?

Som jag förstår det så menar Lindfelt att utformandet av konsistenta etiska teorier av detta slag inte tagit tillvara på det primära i etisk reflektion, nämligen "det personligt-subjektiva draget" (s. 197). När man reflekterar etiskt bör man inte fråga sig hur man ska tillämpa en viss etisk teori eller vilken moralregel som är riktig. I stället bör man fråga sig vilken slags "människa man är och vill vara" (s. 133, 197). Detta är mer ansvarsfullt och tar moralen på större allvar än att utgå från en "etisk helhetsteori" som syftar till att "deducera det moraliskt korrekta beteendet i en bestämd situation" (s. 118).

Detta grundar sig närmast på en nidsbild av etiska teorier som utilitarismen. Det är fullständigt främmande för moderna försvarare av sådana teorier att hävda att det skulle vara ansvarsfullt att försöka fatta sina beslut genom att "deducera" fram en regel eller en partikulär föreskrift från en generell princip. I själva verket handlar mycket nutida utilitaristisk diskussion om varför det är ansvarsfullt att *inte* göra det. Dessutom ställer jag mig skeptisk till om de frågor Lindfelt tycker man ska sätta i centrum i etisk reflektion – vem man själv vill vara och vilka konsekvenser man själv kan leva med – alltid är så lämpliga. Vem man vill vara bör väl vara öppet för moralisk kritik. En viktig del av att ta moral på allvar är väl att inse att den angår alla, och att också andra ska kunna leva med konsekvenserna av det man gjort.

Det finns dock fler sätt på vilka Lindfelt verkar mena att de etiska teorier han är kritisk till inte tar moral på allvar. Vi kan förhålla oss funktionalistiskt eller amoraliskt till regler: vi kan följa dem, inte för att vi känner oss moraliskt förpliktigade att följa dem, utan t.ex. för att undvika repressalier (s. 110–113). Detsamma måste väl dock gälla dygder. Man kan väl visa prov på generositet inte för att det är moraliskt beundransvärt, utan för att man vill bli beundrad eller är rädd för ogillande. Inget

moralfilosofiskt perspektiv i världen, varken dygdetiskt eller annat, kan tvinga någon att ta moraliska problem på allvar.

Lindfelts missnöje verkar dock gälla konsistenta etiska teorier överlag. Ett skäl är att de inte verkar erkänna förekomsten av genuina moraliska dilemman: "Hela tanken på att skapa en etisk helhetsteori sätter tyngdpunkten på att eliminera logiska inkonsekvenser och motsägelser och därigenom skapa en formell teori – som om detta skulle vara kärnfrågan i ett moraliskt dilemma" (s. 120). Här uppkommer åter nidsbilden av den etiska teoretikern som en kylig kalkylator alltid tillämpandes en viss teori. Detta visar åter att Lindfelt missförstått vad etiska teorier handlar om. Frågan om det finns genuina moraliska dilemman är kontroversiell. Om moraliska dilemman förstås som situationer där olika skäl talar för olika alternativ, så är teorier inte mer än sammanhängande överväganden som föreslår varför vi bör låta vissa skäl väga tyngre än andra. Detta kan inte ge "kvasi-geometrisk nödvändighet eller visshet" (s. 120) eller undandra oss från ansvar eller göra moraliskt svåra situationer mindre svåra.

Ett annat skäl för Lindfelts skepsis gentemot etiska teorier är att de enligt honom sätter den moraliska perceptionen i andra hand. "Moralisk perception innefattar [...] att uppfatta moraliskt relevanta drag i en viss situation" (s. 132). Enligt Lindfelt föregår den moraliska perceptionen och "situationsförståelsen" etiska principer. Detta förefaller i mina ögon vara något teoretiskt naivt. Vår etiska situationsförståelse, vad vi betraktar som etiskt relevant, är givetvis teoriberoende som all annan observation och perception. Att ägna sig åt etisk teori är mycket att medvetandegöra dessa teoretiska förutsättningar för att kunna ifrågasätta dem. Vi måste göra oss av med föreställningen att vår moraliska perception är mer rättvisande än någon teori, då den är ett resultat av artikulerade och oartikulerade moraliska bakgrundsföreställningar (också av en mer generell eller "teoretisk" art). I modern etisk debatt tror många på ett koherentistiskt epistemiskt rättfärdigande av vår moral, där perception påverkar teori och teori påverkar perception. Att Lindfelt misslyckas med att se den grundläggande skillnaden mellan sådana teorier och andra av en mer fundamentalistisk art (se framför allt s. 252, not 27) gör honom oförmögen att göra mycket modern etisk teori rättvisa.

Lindfelt är ute på djupt vatten när han har generella anspråk på att ifrågasätta en så stor räckvidd av etiska teorier. Enligt hans egen uppfattning är dock denna del bokens viktigaste bidrag. Mina anmärkningar har väl gjort det klart att jag inte delar denna uppfattning. Den stora behållningen av *Idrott och moral* är enligt mitt tycke att den förmedlar insikten att

man måste förstå idrottens tradition och kultur för att kunna komma med träffande kritik av de ideal och värderingar idrotten vill förmedla och förmedlar. Lindfelts omfattande beläsenhet i allt från idrottens historia och sociologi till idrottsfilosofi gör honom väl skaffad för att ge en sådan förståelse. Tyvärr verkar den inte satt honom i stånd att formulera kritiken.

Jag vill inte ge intryck av att bokens eventuella brister på något sätt skulle överskugga dess uppenbara förtjänster. Bristerna är öppningar för diskussioner om idrott och moral. Det är också en av de stora förtjänsterna med boken. Eftersom den greppar om så mycket kan den inte lyckas med allt. Men det gör också *Idrott och moral* till en utmärkt introduktion för den som är intresserad av både idrotts- och moralfilosofi. Den visar också att idrottsfilosofi inte bara är ett område i tillväxt, utan på frammarsch.

NIKLAS JUTH

Notiser

I svensk översättning föreligger nu (i en volym) två mycket sena arbeten av den framstående amerikanske filosofen John Rawls, *Folkens rätt & Åter till idén om offentligt förnuft*, Daidalos 2001. Det engelska originalet utkom 1999. Översättare är Annika Persson.

Ett nytt djärvt grepp inom vetenskapsteorin togs för några år sedan av Aftonbladets krönikör Åsa Moberg. Hon framförde följande resonemang: "Vad är sanning? Vad är fakta? Det enda man vet är att åtskilligt av gårdagens vetenskap framstår som vidskepelse i dag. Så varför skulle inte dagens vidskepelse kunna vara morgondagens vetenskap?" (AB 10/10-99) Ja, och på samma sätt som gårdagens barn är dagens vuxna kunde man väl då också tänka sig att dagens vuxna är morgondagens barn. Det låter kanske konstigt, men vem vet?

På filosofienheten vid KTH har Martin Peterson producerat en licentiatavhandling med titeln *Transformative Decision Rules and Axiomatic Arguments for the Principle of Maximizing Expected Utility*, Stockholm 2001.

På senare tid har flera framstående filosofer dött – som exempelvis W.V. Quine, Elizabeth Anscombe, Robert Nozick, David Lewis, Richard Hare och Hans-Georg Gadamer. Och det värsta är att tendensen väl lär hålla i sig.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi i Stockholm, Per Bauhn är docent i praktisk filosofi i Lund, Jens Johansson är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm och Niklas Juth är doktorand i praktisk filosofi i Göteborg.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Reimersholmsgatan 39, 117 40 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar kan gärna inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

