

Filosofisk tidskrift

Årgång 26 Nr 3 September 2005 Pris 55 kr

Kristoffer Ahlström Om Kant, Pythagoras och världen
som matematik

Roger Fjellström Moraliska partiklar (tjocka eller tunna),
finns dom?

Jonas Nilsson Standard-relativ rationalitet

RECENSIONER

Jens Johansson om Ulf Jonssons
Med tanke på Gud

Lars Bergström om Svante Nordins
Ingemar Hedenius

Paolo de Narvaja om Stellan Welins
Från nytta till rättigheter

Martin Peterson om José Carlos Somozas
Idéernas grotta

September 2005 Årgång 26 Nr 3

Filosofisk tidskrift

KRISTOFFER AHLSTRÖM

- 3 Om Kant, Pythagoras och världen som matematik

ROGER FJELLSTRÖM

- 20 Moraliska partiklar (tjocka eller tunna), finns dom?

JONAS NILSSON

- 32 Standard-relativ rationalitet

RECENSIONER

- 41 Jens Johansson om *Med tanke på Gud* av Ulf Jonsson
47 Lars Bergström om *Ingemar Hedenius – en filosof och hans tid*
av Svante Nordin
50 Paolo de Narvaja om *Från nytta till rättigheter. En politisk-filosofisk*
odyssé av Stellan Welin
59 Martin Peterson om *Idéernas grotta* av José Carlos Somoza

- 63 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utgges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

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

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2005

Produktion: Jacobsen & Ragnarsson, Hemse

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2005

ISSN 0348-7482

Om Kant, Pythagoras och världen som matematik

Varje skolelev som läst åtminstone en grundläggande kurs i matematik och geometri känner till Pythagoras sats om förhållandet mellan sidorna i den rätvinkliga triangeln. Färre känner troligtvis till det enorma inflytande den sedan nästan två och ett halvt tusen år dode Pythagoras indirekt haft på synen på förhållandet mellan matematiken och verkligheten, sådan som den studeras av naturvetenskaperna.

Immanuel Kant – nu bortgången sedan 201 år – kan i sin *Kritik der Reinen Vernunft* sägas bryta med denna tradition på ett ganska intressant sätt. Medan Pythagoras och hans efterföljare hade en väldigt realistisk syn på de matematiska objekten menade Kant att matematiken, genom sin grund i självaste fundamentet för vårt uppfattande av världen, i en viktig mening inte alls var tillämplig på verkligheten.

Jag ska i föreliggande text undersöka denna brytning. Mer specifikt kommer jag i sektion 1 att börja med att se närmare på pythagoréernas bild av de matematiska objekten, för att i sektion 2 övergå till Kants teori om förhållandet mellan matematiken och det mänskliga kognitiva maskineriet. I sektion 2 kommer tonvikten att läggas på Kants argument mot tidslighetens transcendentala idealitet. Jag försöker sedan, i sektion 4, också komma till rätta med frågan om hur Kant här skall förstås genom att skilja mellan två olika tolkningar. I sektion 5 argumenterar jag vidare för att Kant i den ena tolkningen inte kan sägas bryta med Pythagoras. I den andra, och utifrån Kants texter något mer plausibla tolkningen, går hans projekt däremot stick i stäv med pythagoréernas. Tolkad på detta senare sätt är teorin dock ohållbar.

1. PYTHAGORAS OCH DEN MATEMATISKA VÄRLDEN

Det är antagligen ingen överdrift att hävda att de joniska naturfilosoferna, ofta kallade de första filosoferna – ja, ibland till och med de första vetenskapsmännen – står för en av de mest anmärkningsvärda och revolutionerande teoretiska insikterna under de senaste tretusen åren. Insikten jag har i åtanke är distinktionen mellan världen sådan den ter sig för

oss, och världen sådan den är bortom detta sken, där de joniska naturfilosoferna var bland de första att intressera sig för den senare.

Icke desto mindre tänkte sig dessa filosofer att denna yttersta och ibland dolda verklighet i någon väsentlig och förhållandevis direkt mening var *åtkomlig* för våra sinnen. Och i detta avseende skiljde de sig från Pythagoras och pythagoréerna som i stället menade att verkligheten var högst mystisk och, genom sin andliga och perfekta struktur ordnad enligt matematiska lagar, inte alls åtkomlig i samma direkta mening. Roland Poirier Martinsson skriver:

Utgångspunkten för Pythagoras var att de matematiska talen utgjorde en form av besjälade objekt som byggde upp vårt fysiska universum. De kunde förnimmas indirekt med hjälp av sinnena, precis som atomer och molekyler, men uppfattades som något mer än bara materiens minsta byggstenar: de utgjorde gudomliga principer som styrde alla fysiska och andliga händelser.¹

Så samtidigt som vi i mångt och mycket har pythagoréerna att tacka för insikten att matematiken behandlar *abstraktioner* – för exempelvis egyptierna var en linje inget annat än ett sträckt rep eller kanten på ett fält – så hade de en väldigt *realistisk* bild av dessa abstraktioner.²

När de tidiga pythagoréerna sade att alla ting var uppbyggda av (hela) tal, eller att talen var universums essens, så menade de detta i bokstavlig mening, då tal för dem var som atomer för oss.³

Det är svårt för oss att förstå vad detta innebär; att världen verkligen *är* tal. Men pythagoréerna verkade alltså tänka att så var fallet. Eventuellt blir det lättare att förstå tanken om vi betraktar ett välkänt exempel: förhållandet mellan ton och stränglängd. Pythagoréerna upptäckte nämligen att om man slår an en sträng och därmed får en viss bestämd ton, så erhåller man samma ton fast en oktav högre genom att slå an en sträng som var hälften så lång.

Denna och mängder av dylika insikter manade hos pythagoréerna fram tanken att världen är ordnad enligt matematiska lagar i en alldeles speciell bemärkelse. Objekt är nämligen uppbyggda av tal i meningen att alla objekt är uppbyggda av punkter eller "existensenheter" som i sina olika konstellationer svarar mot geometriska figurer.

Eftersom pythagoréerna föreställde sig tal både som punkter och elementarpartiklar, var talen såväl universums materia som form och varje fenomenets orsak. Därav den pythagoréiska doktrinen "Allting är tal".⁴

¹ Poirier Martinsson (2003, s. 52).

² Se Kline (1974, s. 29).

³ Kline (1974, s. 29; min övers.).

⁴ Kline (1974, s. 148; min övers.).

Bilden känns aningen främmande och denna i mångt och mycket mystiska teori om universums ordning och byggstenar har inte överlevt in i dessa dagar. Få naturvetare tror idag att talet 1 är att identifiera med Gud, att världen utmärks av ”fyrhet”, eller att talen 2–10 uttrycker kosmos mångfald. Men Pythagoras antagande att verkligheten i sin yttersta form i någon mening är matematisk och att världen bäst låter sig beskrivas med hjälp av talrelationer har på långa vägar överlevt såväl Pythagoras som varje uttalad efterföljande pythagoré. Låt oss kalla detta antagande för *den pythagoréiska hypotesen*.

Hos pythagoréerna utgjorde nämligen sådant som det faktum att kvalitativt skilda fenomen kunde ha identiska matematiska egenskaper ett argument för att dessa fenomen måste ha en matematisk essens.⁵ Genom Platon, en av de främsta pythagoréerna efter Pythagoras själv (dock bara i filosofisk bemärkelse – som matematiker sägs Platon ha varit ganska medioker), men i ännu större utsträckning genom Aristoteles studiekamrater Eudoxos och Kallippos, stöptes emellertid den pythagoréiska talmystiken om till en matematisk modell för universum som vi idag har lättare att relatera till. Och naturvetare utgår, enligt Poirier Martinsson, fortfarande ifrån ”föreställningen att det enda och rätta sättet att beskriva naturen är med hjälp av matematiska begrepp och i det matematiska formspråket”.⁶ Det är inte genom poesi, musik och dans som vi bäst beskriver verkligheten. Det är genom, och endast genom, matematik.

2. KANT OCH DEN MATEMATISKA ÅSKÅDNINGEN

Den sedan 201 år bortgångne filosofen Immanuel Kant kan på ett mycket intressant sätt sägas bryta mot denna starka tradition – detta väl förankrade pythagoréiska antagande hos modern vetenskap. Detta gjorde han emellertid inte genom att göra några direkta anspråk rörande matematiska *objekts* ontologiska status. Han verkar överhuvudtaget inte ha nalkats frågan på det sättet.⁷ Av det lilla som finns att tillgå i textmängd, verkar det dock rimligast att anta att Kant inte tillskrev dessa någon direkt form av existens. I en kort och ofta citerad kommentar slår han fast att ”matematiska problem inte ger upphov till några frågor om existens” (A719/B747; min översättning). Existens (*Wirklichkeit*) handlar snarare om att, för att uttrycka det aningen cirkulärt, existera vid en definitiv tidpunkt.

Kantforskare verkar i stället luta åt att Kant tänkte sig matematisk

⁵ Se Kline (1974, s. 147). ⁶ Poirier Martinsson (2003, s. 55).

⁷ Se Parsons (1984, s. 111) för en diskussion av detta.

existens som en fråga om möjlighet, och stödjer sig gärna på ett brev författat av Kants elev Johann Schultz, där denne menar att Kant skall tolkas som att "möjlighet och aktualitet sammanfaller inom matematiken" (citerad i Parsons 1984, s. 110; min övers.).

Möjligheten i fråga brukar vanligtvis expliceras i termer av konstruktivitet. Många paralleller kan dras (och har dragits) mellan denna aspekt av Kants matematikfilosofi och intuitionistisk logik.⁸ Vår undersökning kräver dock inte att vi gräver vidare just här. Det räcker för våra ändamål att konstatera att vi utan tvivel hamnat långt ifrån en pythagoréisk realism, av det stuk vi såg närmare på ovan.

Men för att på ett mer intressant och djuplodande sätt utröna förhållandet mellan Kant och pythagoréerna och kunna spåra en eventuell brytning behöver vi i stället närma oss matematiken på Kants vis, genom att fundera över i vilken mening matematiken och de matematiska begreppen är *tillämpliga* på verkligheten. Matematiken var, menade Kant, inte i strikt mening tillämplig på världen *sådan den ytterst var*. På den *empiriska* verkligheten, den sinnevärld vi befinner oss i som empiriska varelser, är matematiken tillämplig. Ja, där är matematiken till och med direkt knuten till det mänskliga uppfattandets mest fundamentala komponenter. Men på den *transcendental*a verkligheten finner matematiken ingen tillämplighet. Låt oss kalla denna verklighet – den av vårt kognitiva maskineri oberoende verkligheten – för *Verkligheten*.⁹

Innan vi fördjupar oss i dessa ontologiska frågor, skall emellertid två saker först och främst sägas om Kants teori om matematiken. För det första är alla matematiska sanningar, enligt Kant, berättigade *a priori*. Vi kan känna till dem (och eventuellt *endast* känna till dem) utan någon som helst hänvisning till erfarenheten (vilket inte är fallet med *a posteriori* sanningar). Eller mer exakt uttryckt: de matematiska sanningarna kan *berättigas* utan hänvisning till erfarenheten. För det andra är alla matematiska sanningar *syntetiska*. Vi kan inte fastställa att " $7+5=12$ " är en matematisk sanning blott genom att analysera de ingående termerna och deras relation, så som vi kan göra med "Varje ungarl är en ogift man" och andra *analytiska* sanningar.

Att matematiska sanningar är *a priori* (åtminstone i den svagare meningen att de *kan* berättigas *a priori*) är förhållandevis okontroversiellt även idag, även om Kants specifika motivering, i termer av den nödvändighet dessa sanningar bär med sig, eventuellt skulle omarbetas idag. Mer kontroversiell är däremot Kants teori om matematiska sanningars

⁸ Se till exempel Parsons (1984) och Posy (1992b) för en diskussion av denna sida hos Kant.

⁹ Jag kommer dock låta begreppet 'världen' vara tvetydigt i detta avseende.

syntetiska status. Låt oss titta närmare på hans argument rörande aritmetiken; om hur aritmetiska insikter måste arbeta med singulära instanser, som endast kan vara givna för oss i *åskådningen* (eng. *intuition*) – vårt mest ursprungliga möte med de fenomen som strömmar mot oss i en perceptuell eller perceptionslik upplevelseakt:

[...] vid närmare betraktelse finner man att begreppet om summan av 7 och 5 inte innehåller något utöver förenandet av det båda talen till ett tal, genom vilket det överhuvudtaget inte är tänkt vad detta enskilda tal är. Begreppet tolv är på intet vis redan tänkt blott genom en tanke på förenandet av sju och fem, och oavsett hur länge jag analyserar mitt begrepp om en sådan möjlig summa kommer jag inte att finna tolv i den. *Man måste gå utöver dessa begrepp med hjälp av den åskådning som motsvaras av en av de två, till exempel ens fem fingrar eller (som inom Segners aritmetik) fem punkter, och en efter en addera de fem elementen som därmed är givna genom åskådningen, med åskådningen av begreppet om sju.* [...] De aritmetiska propositionerna är därför alltid syntetiska; något som blir ännu tydligare om man tar större tal i beaktande, då det blir uppenbart att vi, oavsett hur vi vrider och vänder på våra begrepp, aldrig finner summan blott genom att analysera våra begrepp, utan måste ta åskådningen till hjälp.¹⁰

Tanken är alltså att vi inte bara når kunskap om syntetiska satser – dessa utvidgande satser som genom predikatet går utöver vad som redan ryms (om än implicit) i subjektet – genom *a posteriori* metoder. Tag till exempel satsen "Boken på bordet är grön". När jag till subjektet "boken" lägger predikatet "grön" går jag utöver subjektet själv, och tillskriver det något som inte redan ryms i det. Vad Kant hävdar är att något analogt kan göras inom domänen för *a priori* kunskap, som när jag genom en matematisk åskådning lägger samman punkter, fingrar och finner en summa. Endast på detta sätt kan vi, menar Kant, förklara den matematiska kunskap vi uppenbarligen har.¹¹

Kants hänvisning till räknandet av punkter och fingrar skulle emellertid kunna missförstås. Vad Kant här framlägger skall *inte* misstolkas som en empirisk teori om matematisk sanning, för att låna en term från Douglas Gasking.¹² Kant påstår *inte* att den matematiska sanningen " $7+5=12$ " blott svarar mot en (förvisso högst välgrundad) empirisk generalisering från vår sida i stil med "Om sju föremål räknas och sedan fem föremål räknas och sedan samtliga räknas så får vi alltid talet 12", såsom J. S. Mill ville påstå. Inte heller något i stil med om "Om sju föremål räknas nog-

¹⁰ Kant (1998, s. 144 eller B15–16; min kurs. och övers.).

¹¹ Se Kant (2002, s. 39), där Kant påpekar denna analogi.

¹² Se Gasking (1965, s. 1802).

grant och med uppmärksamhet..." (för ibland räknar vi ju fel), eller (ännu värre!) "Om sju föremål räknas *riktigt*..."

För att förstå mer exakt vad Kant är ute efter behöver vi titta närmare på hans teori om det mänskliga tänkandet, som vi delvis redan trillat in på. Uttryckt på icke-kantiansk prosa, kan kärnan i Kants bild av hur det mänskliga förnuftet arbetar kort sammanfattas som följer:

[...] vårt förstånd är förlänat med ett rumstidsligt representationssystem som ger en pre-reflektivt ordning åt den perceptuella inputen, en perceptuell ordning som föregår förståndets reflektiva aktivitet [...] som utövas genom formandet av omdömen.¹³

Detta rumstidsliga representationssystem kallar Kant, som vi såg ovan, för *åskådning(en)*. Genom åskådningen är vi *direkt* relaterade till objekten, genom begrepp endast *indirekt*. Vidare är det som vi är relaterade till genom åskådningen *singulärt* – *det där* som vi ser, hör, känner, smakar, osv. just nu – medan vi genom begrepp är relaterade till är något *generellt* – en hund, en katt, ett åskväder, osv.¹⁴

I en viktig mening är vi dock inte direkt relaterade till objekten, nämligen om "direkt" förstås som något i stil med "oavkortat och obehandlat". Hos Kant bestämmer nämligen vår själva förmåga att påverkas av objekt – vår *sensibilitet* – karaktären hos åskådningen, som antydde i citatet ovan. Denna bestämning sker genom de två åskådningsformerna tidslighet och rumslighet. För, som Kant själv skriver:

[...] om man utelämnar allt empiriskt, dvs. det som hör till förnimmelsen, från de empiriska åskådningarna av kroppar och deras förändringar (rörelse), så återstår fortfarande rum och tid, vilka följaktligen är rena åskådningar som *a priori* ligger till grund för de empiriska.¹⁵

Rumsligheten, som en av de två åskådnings- eller representationsformerna, är hos Kant inte vilket rum som helst. De principer (och deras logiska konsekvenser) utifrån vilka denna åskådningsform arbetar är inga mindre än de euklidiska, vilket Kant och många av hans samtida såg som ett argument så gott som något för att världen faktiskt var euklidisk.¹⁶

Här ska vi emellertid inte missförstå Kant. Detta kan vid första påseendet likna en väldigt pythagoréisk tanke; att världen i bokstavlig

¹³ Dales & Oliveri (1998, s. 3; min övers.).

¹⁴ Dessa två villkor på föreställningen, direkthetskriteriet och singularitetskriteriet, är enligt Charles Parsons närmast axiom inom Kants epistemologi. Se Parson (1992) för en intressant diskussion av förhållandet och samspelet mellan dessa två kriterier, såväl som en kortare diskussion av Hintikkas avvikande uppfattning rörande det förstnämnda kriteriet.

¹⁵ Kant (2002, s. 42).

¹⁶ Se Kline (1972, s. 862) för en diskussion av detta.

mening skulle vara geometrisk till sin struktur och följa geometriska samband. Det är dock inte vilken värld som helst som Kant här syftar på utan världen *såsom åskådad*. Världen i transcendental mening – eller *Verkligheten*, som jag valt att kalla den – är dock, enligt Kant, inte euklidisk i någon som helst mening. Däremot är världen, såsom åskådad, euklidisk i meningen att de euklidiska axiomen är en kodifiering av vår rumsliga åskådningsform.

Låt oss rekonstruera Kants argument för matematiska sanningars syntetiska status som följer: det gäller för alla och endast syntetiska sanningar att de måste vara relaterade till ett objekt. Denna relation kokar i alla lägen ner till en relation genom åskådningen. Varför? Av två anledningar: (i) all *förståelse* – Kants namn för det sammanfogande arbetet som sker då begrepp skapas – är *tom* utan den input som vi får genom den mångfald av intryck som drabbar oss genom åskådningen (och omvänt: all åskådning är *blind* utan den ordnande inverkan som förståelsen bringar); (ii) den enda åskådningen är den åskådning som utmärks av vår sensibilitet.¹⁷ Och eftersom Kant i exemplet ovan tycker sig visa att uppfattandet av matematiska (eller åtminstone aritmetiska) sanningar måste ta hjälp av åskådningen, måste dessa följaktligen vara syntetiska.

Men hur är det överhuvudtaget möjligt med kunskap *a priori* om matematiska sanningar av detta syntetiska slag? Kant svarar:

Endast på ett enda sätt är det [...] möjligt att min åskådning föregår föremålets verklighet och sker som kunskap *a priori*, nämligen om den inte innehåller något annat än sinnlighetens form, som i mitt subjekt föregår alla verkliga intryck genom vilka jag påverkas av föremål.¹⁸

Åskådningen är i Kants terminologi *ren* när "ingen förnimmelse är inblandad i representationen".¹⁹ Detta är också anledningen till att matematiken inte är tillämplig på *Verkligheten* i sig. Matematiken grundar sig nämligen i detta pre-reflektiva ordnande – den rena åskådningen. Kant uttrycker det som att "rum och tid [är] de åskådningar den rena matematiken lägger till grund för alla sina kunskaper och omdömen, vilka uppträder som apodiktiska och tillika nödvändiga". För det är endast genom den sinnliga åskådningens form som vi *a priori* kan åskåda ting,

¹⁷ Kant poängterar förvisso på vissa ställen i sin *Kritik* att det kan finnas var-
elser med andra typer av åskådning. "Vi kan inte anta om sinnligheten att den
är den enda möjliga typen av åskådning" (Kant, 1998: s. 362 eller A254/B310;
min översättning). Icke desto mindre är så inte fallet för oss människor. I *Pro-
legomena* skriver han till och med att detta sätt att få kunskap genom sensibilitet
är "människan allena förunnat" (Kant, 2002: s. 103).

¹⁸ Kant (2002, s. 41; kurs. i original).

¹⁹ Kant (1998, s. 193 eller A50/B74; min övers.).

men – och detta är den väsentliga poängen rörande matematikens tillämplighet – ”därigenom får vi endast kunskap om objekten så som de kan *framträda* för oss (våra sinnen), inte som de kan vara i sig”.²⁰

Hos Kant får alltså strukturen hos vår kognitiva apparat i detta fall ontologiska konsekvenser (åtminstone om vi får tro Kant själv), och detta av följande skäl: den matematiska åskådningen svarar uttryckligen mot åskådningsformerna. Denna intima koppling dessa två emellan innebär att formerna för matematiken är lika (lite) tillämpliga på *Verkligheten* i sig som åskådningsformerna; är de senare inte tillämpliga på *Verkligheten*, är de förra det inte heller. Med andra ord kokar Kants argument mot matematikens tillämplighet på *Verkligheten* ner till hans argument mot tidslighetens och rumslighetens tillämplighet på densamma; hans argument för de senares *transcendentala idealitet*.²¹

Om citatet ovan (från Dales & Oliveri) om vårt rumstidsliga representationssystem kan sägas karakterisera Kants bild av den mänskliga kognitiva apparaten kommer vi här tillbaka till den kantianska distinktionen (för att inte säga dikotomin) mellan verkligheten i *empirisk* mening – verkligheten som representation – och verkligheten i *transcendental* mening – *Verkligheten* sådan den är i sig själv bortom och oberoende av våra representationer. Detta är en distinktion som återfinns inom många filosofiska system, men hos Kant är den ovanligt radikal i sina epistemologiska efterverkningar. Vi kan i strikt mening inte veta något om den transcendentala *Verkligheten* av den enkla anledningen att de kategorier och begrepp som möjliggör erfarenhet överhuvudtaget inte går att tillämpa på den.

Hans argument går som sagt tillbaka på ett argument för tidslighetens och rumslighetens transcendentala idealitet, varför vi måste titta närmare på detta härnäst. Jag kommer uteslutande att koncentrera mig på Kants argument rörande tidsligheten och detta av två anledningar. För det första är tidsligheten form för såväl inre som yttre åskådning, medan

²⁰ Båda citaten: Kant (2002, s. 41; kurs. i original).

²¹ Denna premiss, om att Kant genom att visa att åskådningsformerna inte är tillämpliga på världen i sig – på *Verkligheten* – även har visat att matematiken inte heller är tillämplig på världen i sig, skulle kunna ifrågasättas på åtminstone två sätt; ett sämre och ett bättre. Det sämre skulle innebära att man invände att Kant inte kan utesluta att den kan finnas en annan matematik kopplad till en annan sinnlighet som är tillämplig på *Verkligheten*. Frågan är dock om detta skulle ställa till något problem för Kant, så länge han visat att *vår* matematik och sinnlighet inte är tillämplig på *Verkligheten*. Det bättre skulle innebära att invända att Kant inte kan utesluta att denna vår matematik är multipelt realiserbar utifrån flera sinsemellan oförenliga sinnligheter. Eftersom jag är högst osäker på om detta skulle kunna vara fallet lämnar jag till läsaren att själv fundera vidare.

rumsligheten bara är en form för den yttre. För det andra har tidslighetens transcendentala idealitet traditionellt ansetts vara bra mycket mer kontroversiellt än hans argument för rumslighetens transcendentala idealitet.

3. KANTS ARGUMENT RÖRANDE TIDSLIGHETEN

Kant måste alltså bevisa att inget sådant som genuina tidsrelationer står att finna i den transcendentala *Verkligheten* – tidsrelationer som skulle kunna spela rollen som en ontologisk sanningsgrund (dvs. som "truth-makers", för att använda en numera populär men svåröversatt term). Samtidigt måste han visa att tidsligheten, i någon mening, är empiriskt verklig. Med andra ord måste han göra det plausibelt att följande två teser är sanna:

(E) Tidsligheten är empiriskt verklig.

(T) Tidsligheten är transcendentalt ideal.

Kant har i huvudsak ett argument för (E). Argumentet kan tvådelas på följande sätt: (i) Vi har *a priori* kunskap om tidslig struktur (såsom samtidighet och efterföljd), med all den nödvändighet och oemotsäglichhet detta för med sig, och (ii) det bästa sättet att förklara detta faktum är genom att tidsligheten är empiriskt verklig i meningen en form för åskådningen.²² Kants diskussion av (i) och (ii) är ganska kondenserad och till sin argumentation förhållandevis summarisk, men låt oss titta närmare på det som finns att tillgå.

Kant diskuterar förnekandet av (i) då han betraktar förslaget att tidsliga relationer kommit till oss genom abstraktion utifrån erfarenheten, men invänder att detta skulle innebära att vi blev tvungna att förneka den oemotsägliga karaktären hos matematiska doktriner. Två saker kan sägas som kommentar till detta. För det första förutsätter argumentet Kants nära relation mellan matematik och tidslighetens åskådningsform. Men även om vi accepterar denna har det inom modern filosofi förts fram goda argument till fördel för att det inte måste finnas någon konflikt mellan motsäglig/felbar kunskap och *a priori* berättigad kunskap.²³ Med andra ord vilar Kants tillbakavisande på en mindre plausibel dikotomi mellan å ena sidan säker *a priorisk* kunskap och å andra sidan felbar *a posteriori* kunskap.

Detta leder oss över till förnekandet av (ii); att tidsligheten som empiriskt verklig är den *bästa* förklaringen av vår förmåga till *a priori* kunskap om tidsliga strukturer. För ett sätt att försöka upprätthålla den starka

²² Kant (1998, s. 178ff. eller B46ff.).

²³ Se exempelvis BonJour (1998).

epistemiska statusen hos matematiska doktriner – där vi antar att det ovan nämnda empiristiska förslaget fallerat – vore att postulera

[...] två eviga, oändliga och självsubsistenta icke-entiteter (rum och tid), som existerar (men utan att vara verkliga) blott för att inrymma allting verkligt.²⁴

Jag har svårt att förstå exakt vad Kant är ute efter i denna passage, i all sin mystiska prosa, men tolkar det som att detta skulle vara ett exempel på ett försök att förse matematiska doktriner med en ontologisk sanningsgrund. Kants kritik av detta förslag ger dock ytterligare en ledtråd. Han invänder nämligen, om jag tolkar honom rätt, att det blir svårt att förstå hur vi skulle nå kunskap om dessa icke-entiteter; att det är svårt att se hur epistemologin skulle se ut. Det verkar, med andra ord, som att Kant här tänker sig något i stil med den dikotomi mellan världen som fenomen och världen i sig själv som är karaktäristisk för hans filosofi. Förslaget blir för ontologiskt för att kunna finna en lämplig kantiansk epistemologi. Den ontologiska sanningsgrunden trillar ut i *Verkligheten* i sig, och där faller vår kunskap helt sonika till föga.

Man kan dock sannerligen ifrågasätta lämpligheten i att förutsätta denna dikotomi i beviset av (E). Det skulle emellertid inte vara att göra Kants argument full rättvisa om inte ytterligare en aspekt i sammanhanget kom fram. Aspekten i fråga ger sig till känna om vi övergår till (T), som säger att tidsligheten är transcendentalt ideal. Kant har i huvudsak två argument för detta påstående. Det första anknyter till vad vi just sa om (E): om tidsligheten vore transcendentalt verklig, hur skulle vi då kunna åtnjuta den kunskap som Kant menar att vi faktiskt gör om sådant som matematiska doktriner? Slänger vi ut tidsligheten i den transcendentala sfären följer möjligheten till matematisk kunskap med eftersom de båda är så tätt sammanbundna.

Förutom vad som sagts om detta resonemang ovan, kan en sak nu tilläggas. För varför kan vi inte anta att tidsligheten är såväl transcendentalt som empiriskt verklig, dvs. att (E) är sann men (T) falsk? Skulle inte tidsligheten kunna vara *såväl* en åskådningsform som ett transcendentalt objekt, eller kanske snarare en transcendent relation? (Att vi eventuellt inte kan ha någon kunskap om tidslighet såsom transcendentalt objekt är här helt enkelt inte relevant.) Mig veterligen är detta ingen fråga Kant tar upp. Men jag kan inte se varför den inte är berättigad, och framförallt inte varför Kant inte, i ljuset av den häftiga kritik han utsatts för vad gäller hans egna frikostiga kommentarer om de transcendentala tingens egenskaper och frånvaro av egenskaper, borde låta frågan vara fullständigt öppen.

Det kantianska resonemang som vi här riskerar att missa faller emeller-

²⁴ Kant (1998, s. 183 eller B56; min övers.).

tid tillbaka på en viss princip. Kants argument står och faller nämligen med huruvida vi accepterar vad P. F. Strawson kallat för Kants *signifikansprincip*, utifrån vilken ett begrepp – matematiskt såväl som icke-matematiskt – är meningsfullt först när det hänvisar till en möjlig erfarenhet. Kant själv skriver:

Varje begrepp förutsätter, först och främst, begreppets logiska form (för tänkandet) i största allmänhet, samt, för det andra, möjligheten av ett relaterat objekt. *Utan detta senare har det ingen mening och saknar fullständigt innehåll*, även om det fortfarande kan innehålla begreppets logiska funktion utifrån vilket det gör begrepp av de data som finns till hands. [...] Följaktligen är alla begrepp, och tillsammans med dem alla principer, hur *a priori* de än må vara, icke desto mindre relaterade till den empiriska föreställningen, dvs. till data för möjlig erfarenhet. Utan sådana data har de ingen objektiv validitet överhuvudtaget, utan utgör bara en ren lek, om än med förståndets fantasirepresentationer.²⁵

Strawson formulerar samma princip som följer:

[...] det kan inte finnas någon legitim, eller ens meningsfull, tillämpning av idéer eller begrepp som inte relaterar dem till empiriska eller erfarenhetsmässiga villkor för deras tillämpning.²⁶

Principens relevans för Kants argument skulle kunna beskrivas som att *om* tidsligheten och rumsligheten vore transcendentala "entiteter" skulle signifikansprincipen inte vara tillämplig på dem. Men eftersom vi uppenbarligen har kunskap om tidsligheten och rumsligheten måste signifikansprincipen vara tillämplig på dem, och följaktligen kan de inte vara transcendentala entiteter.

Förutom att frågan ovan återstår (om varför inte (E) kan vara sann men (T) falsk) skulle jag dock vilja ifrågasätta att signifikansprincipen överhuvudtaget gör jobbet. Det jobb som Kant tänker sig att den ska göra är att gå från hans teori för hur den mänskliga sensibiliteten arbetar, till en ontologisk tes om varför en viss typ av transcendentala entiteter helt enkelt inte kan finnas. Men det som väsentligen bör noteras här är att Kant inte heller genom denna princip lyckas överbrygga denna klyfta mellan epistemologiska premisser och ontologiska slutsatser. Om principen accepterades skulle vi på sin höjd kunna säga att tal om transcendentala entiteter och de egenskaper som de kan ha eller sakna är *meningslöst* då de faller utanför vad vi överhuvudtaget kan stöta på inom den åskådning vi förlänats. Vad vi *inte* kan säga är att de inte existerar, har eller saknar den och den egenskapen, osv.

²⁵ Kant (1998, s. 340–1 eller A239/B298; min kurs. och övers.).

²⁶ Strawson (1966, s. 16; min övers.).

Kant har dock ett andra argument för (T). Han menar nämligen att om vi antar att tidsligheten är transcendentalt verklig trasslar vi in oss i en serie så kallade *antinomier*. Argumentet har kommit att kallas för *den första antinomin*.²⁷ Kants *Kritik* innehåller totalt fyra sådana, som alla tänks visa att

Om vi som det vanligen görs tänker oss sinnesvärldens framträdelse som ting i sig själva, och om vi antar grundsatserna för deras förbindande som gällande allmänt för ting i sig själva och inte blott som grundsatser för erfarenheten, vilket är lika vanligt, ja oundvikligt utan vår kritik, *då visar sig en oväntad motstridighet, som aldrig kan biläggas på det vanliga dogmatiska sättet, eftersom såväl sats som motsats kan demonstreras genom lika uppenbara, klara och oemotståndliga bevis* [...]. Förnuftet ser sig således i konflikt med sig självt, ett tillstånd som skeptikern jublar över men som måste göra den kritiske filosofen eftertänksam och orolig.²⁸

Den sats respektive motsats som Kant har i åtanke vad gäller den för vår undersökning relevanta första antinomin är (1) att världen har en början (gräns) med avseende på tid (och rum) och (2) att världen är oändlig i tiden (och rummet) med avseende på det förflutna. På formell prosa får vi

$$(1) \exists x \forall y_{\neq x} B(x, y)$$

respektive

$$(2) \forall x \exists y_{\neq x} B(y, x)$$

där x och y är diskreta tidpunkter på en linjär serie och B är en tvåställig relation som uttrycker relationen "...inföll vid en tidpunkt före...". Båda kan, hävdar Kant, demonstreras inom ramen för en *Transcendental Realism* (enligt vilken (T) är falsk) men då ingetdera av alternativen är möjligt måste denna realism förkastas. *Transcendental Idealism* (enligt vilken (T) är sann) å andra sidan, undslipper detta dilemma.

Låt oss titta närmare på (1) först, enligt vilken det finns en tidpunkt sådan att denna tidpunkt inföll före alla andra tidpunkter. Det finns med andra ord en första tidpunkt. (1) är enligt Kant omöjlig eftersom den implicerar att det fanns en tid då ingenting existerade. Och då ingenting existerar finns det ingenting som kan skilja olika delar av tiden åt, och följaktligen inte heller något som skulle kunna göra reda för varför det hela började när det gjorde. Strawson har påpekat att detta på sin höjd visar att frågan "Varför började det hela just när det började, snarare än vid en annan tidpunkt?" är i princip omöjlig att besvara.

²⁷ Se Kant (1998, 470ff. eller A426ff./B454ff.).

²⁸ Kant (2002, s. 101; min kurs.).

Slutsatsen att världen inte har någon början följer endast om det fanns goda skäl att tro att om världen hade en början, så måste frågan om varför den började vid ett tillfälle snarare än ett annat i princip ha ett svar. Kant ger oss inga skäl att tro detta.²⁹

Vad gäller (2), om tiden som oändligt utsträckt, kan vi notera att Kant närmast verkar tänka sig att problemet är att det är omöjligt att mäta en sådan sträcka.³⁰ Men som, än en gång, påpekats av Strawson är det förhållandevis irrelevant för frågan om (2):s sanning, att ett sådant mätande måste börja vid en tidpunkt och följaktligen aldrig kommer att avslutas.^{31, 32}

4. HUR SKA KANT FÖRSTÅS?

Det är lätt att misströsta i ljuset av argumenten ovan. Hur ska vi se på det jobb Kant tänker sig att argumenten för (E) och (T) ska göra? Och hur ska vi ställa oss till signifikansprincipen? Låt oss ta ett steg tillbaka bort från de djupa teoretiska sankmarker som vi onekligen trampat ner i och se närmare på en mer generell fråga rörande den övergripande teorin om tidsligheten och rumslighetens epistemologiska och ontologiska status.

En tolkning (för att inte säga ett rimliggörande) av Kants teori om tidsligheten och rumsligheten – som så vitt jag kan bedöma dessutom

²⁹ Strawson (1966, s. 178; min övers.).

³⁰ Se Strawson (1966, s. 176) och Posy (1992b, s. 294) för en sådan tolkning. Kant själv uttrycker det som att "[seriens oändlighet] kan aldrig göras fullständig genom en successiv syntes" (Kant 1998, s. 470 eller A426/B454; min övers.).

³¹ Se Strawson (1966, s. 176).

³² Väljer vi att vända oss till *Prolegomena* för ett stärkande av Kants argument blir vi besvikna. Där konstaterar han blott att "Vad jag nu tänker i rummet eller i tiden, om det får jag inte säga att det också utan denna min tanke, i sig självt, är i rummet och tiden; ty då skulle jag motsäga mig själv, eftersom rum och tid samt framträdelserna i dessa inte är något i sig självt och utanför mina föreställningar existerande, utan endast är föreställningssätt, och det är en uppenbar motsägelse att säga att det som blott är ett föreställningssätt också existerar utanför vår föreställning" (Kant 2002, s. 103). Det bör vara uppenbart för läsaren att detta resonemang inte tar oss någonstans i sammanhanget, då det helt sonika förutsätter vad som skall bevisas, nämligen att tidsligheten och rumsligheten inte är tillämpliga på *Verkligheten* i sig. Det bör även noteras att den avslutande meningen inte kan fungera som ett svar på min fråga i texten ovan, om varför inte tidsligheten kan vara såväl en föreställningsform som en egenskap tillämpbar på ting i sig – på *Verkligheten*. För det är trivialt att det som blott är ett föreställningssätt inte också existerar utanför vår föreställning.

inte är helt olik Strawsons "spartanska" tolkning³³ – är att tolka Kant som framläggande blott en kunskapsteori i meningen en teori om hur den mänskliga kognitionen arbetar. Väsentligen innebär denna tolkning att Kant "berövas" sin transcendentalidealistiska metafysik.

Åskådningen representerar något som Kant kallar fenomen genom sina två åskådningsformer. Den ena råkar överensstämma fullständigt med den euklidiska geometrin (vilket skulle kunna förklara varför vi har så svårt att föreställa oss vissa icke-euklidiska geometriska sakförhållanden åskådligt), något som emellertid inte säger något om huruvida (den transcendental) världen är euklidisk. Detta är kanske bara ett faktum om den mänskliga kognitionen, precis som det mänskliga faktum att vi på en mer generell nivå, som Kant skriver, "kan känna till individuella objekt direkt endast genom sinnesperception och inte blott genom intellektet".³⁴ Det senare, såväl som det förra, är bara så det råkar förhålla sig med vårt kognitiva maskineri.

Inte heller säger Kants teori om relationen mellan åskådningsformerna och matematiken något om den matematiska världen (om vi nu tillåter oss att anta att en sådan inte är utesluten). Onekligen har vetenskapens arbetande utifrån den pythagoréiska hypotesen att världen i någon grundläggande mening är matematisk varit otroligt fruktsam, även om detta bevisar hypotesen sann i lika liten utsträckning som andra förklaringsmässiga dygder.³⁵ Lite polemiskt skulle man kunna säga att Kant, spartanskt tolkad, inte framlägger en hypotes analog med Pythagoras.

Det skulle emellertid kunna invändas mot denna tolkning att den bortser ifrån en väsentlig (om än inte alltid fullständigt explicit) komponent hos Kants filosofi, nämligen signifikansprincipen – en princip som ingen väl trodde att vi skulle slippa undan bara för att vi tog ett steg tillbaka. För om vi bortser ifrån antinomierna, verkar Kants argument mot tidslighetens och rumslighetens transcendental realism koka ner till en vädjan om att de i sådana fall skulle falla utanför sfären för vad som är meningsfullt och möjligt att skaffa sig kunskap om (för att inte tala om

³³ Se Strawson (1966, s. 47ff.). Då Kant är som mest hopplös i sina teoretiska eskapader är det lockande att läsa honom som framläggande en fenomenologisk undersökning, även om detta nog knappast var hans ambition. Icke desto mindre skulle den här diskuterade spartanska tolkningen kunna utgöra grunden för en sådan läsning.

³⁴ Kant citerad i Thompson (1992, s. 85; min övers.).

³⁵ Det kan dock vara på sin plats att påminna om den vetenskapsteoretiska diskussionen kring *the no miracle argument* (se exempelvis Boyd [1984] och Putnam [1975]) där vetenskapens enorma framgång vad gäller förutsägelser och dylikt tänks fungera just som ett starkt argument för att vetenskapen är åtminstone approximativt sann.

vad det är möjligt att skaffa sig syntetisk *a priori* kunskap om!). Och givet denna princip kan vi, om vi följer Kant, dra ontologiska slutsatser ur epistemologiska premisser. Och just här har vi den transcendental-idealistska tolkningen av Kant.

5. FÖRHÅLLANDET MELLAN KANTS TEORI OCH DEN PYTHAGORÉISKA HYPOTESEN

Mot bakgrund av denna distinktion mellan en spartansk och en transcendentalidealistsk tolkning av Kant återvänder vi till denna texts ursprungliga fråga: i vilket avseende bryter Kant med den pythagoréiska traditionens syn på matematik, såsom denna levt vidare i form av den pythagoréiska hypotesen? Om vi väljer en spartansk tolkning blir svaret "inte i någon intressant mening". Kant framlägger blott en epistemologisk teori om den mänskliga kognitiva apparaten samt relationen mellan denna och de matematiska sanningarna (om vi begränsar oss till den del av Kants filosofi som är relevant för vår undersökning). Han säger dock ingenting om de matematiska sanningarnas ontologi. Finns det en ontologisk sanningsgrund för matematiska utsagor? Varför lämpar sig matematik så bra för att beskriva verkligheten, sådan den ytterst är? Är allt tal? Kant förhåller sig, i denna tolkning, neutral i dessa och liknande frågor.

Tolkad så, begränsar sig hans teori till att lägga fram en karta över hur vi genom vår receptiva sensibilitet mottar intryck genom att representera fenomen genom åskådningsformerna tidslighet och rumslighet. Detta grundläggande representerande behandlas sedan vidare genom den aktiva förståelsen, där åskådningens material syntetiseras och förenas genom kategorier och begrepp, för att slutligen mynna ut i (objektiv) erfarenhet. Den säger dock inget om vad som finns eller inte finns i *Verkligheten* i sig i form av entiteter och egenskaper, av den enkla anledningen att detta faller utanför ramen för ett epistemologiskt projekt.

Så är dock inte fallet om vi i stället utgår ifrån en transcendental-idealistsk tolkning. Givet denna tolkning försöker Kant verkligen dra ontologiska slutsatser utifrån de argument som behandlades i sektion 3 ovan. Och oavsett om han lyckas med detta eller ej – jag har ovan argumenterat för att han inte lyckas, och särskilt för att hans argumentation väsentliga signifikansprincipen inte lyckas göra jobbet – så går blotta försöket stick i stäv med den pythagoréiska bilden av världens mest grundläggande struktur.

Kant själv skulle kanske påstå att hans teori i grunden är fullt förenlig med den pythagoréiska, på samma sätt som Lamberts argument mot tidslighetens transcendentala idealitet av Kant besvaras med ett skenbart

medgörligt ”Jag håller med. Tiden är sannerligen verklig”.³⁶ Men, som van Cleve påpekat, rör detta sig bara om ett skenbart medhållande.³⁷ Tidslighet är hos Kant inte alls något verkligt, om vi håller oss till den innebörd av verklig som Lambert var ute efter, nämligen transcendentalt verklig. Och på samma sätt skulle Pythagoras nog knappast nöja sig med en mindre verklig verklighet.

För hos Pythagoras består världen i en väldigt direkt bemärkelse av tal. Hos moderna vetenskapsmän som arbetar efter den pythagoréiska hypotesen – och om man får tro Poirier Martinsson (2003) rör detta sig om en klar majoritet – nöjer man sig med att mena att världen av någon anledning lämpar sig alldeles utmärkt (för att inte säga *bäst*) för att beskrivas i matematiska termer. Kanske beror detta inte på att världen *består* av tal, men icke desto mindre har tal och deras relationer visat sig vara högst bekvämt tillämpliga på världen.

Jag skulle härmed vilja avsluta föreliggande text genom att rekapitulera mina två slutsatser. För *det första* har jag argumenterat för att Kant, utifrån en spartansk tolkning, inte lägger fram något som strider mot den här diskuterade pythagoréiska hypotesen, även om han inte uttryckligen försvarar den heller. Detta gäller dock inte vid en transcendentalidealistisk tolkning av Kant, utifrån vilken den pythagoréiska hypotesen måste vara falsk, då matematiken överhuvudtaget inte är tillämplig på *Verkligheten*. För *det andra*, har jag samtidigt argumenterat för att Kant, om han läses transcendentalidealistiskt, inte på något övertygande sätt lyckas fastslå sina slutsatser rörande matematikens bristande tillämplighet på *Verkligheten* i sig, i huvudsak på grund av att han förlitar sig på en signifikansprincip som i det här sammanhanget helt enkelt inte gör det jobb som krävs.³⁸

³⁶ Kant (1998, s. 182 eller A37/B54).

³⁷ Se van Cleve (1999, s. 54).

³⁸ Tack till Helge Malmgren, Roland Poirier Martinsson, Lars Bergström, Kent Gustavsson, Lars Hedlund och Jan Almäng för kommentarer på tidigare versioner av föreliggande text.

LITTERATUR

- BonJour, Laurence. 1998. *In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyd, Richard 1984. "The current status of scientific realism," i Leplin, Jarrett (ed.), *Scientific Realism*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, s. 41–82.
- Dales, H. G. & Oliveri, G. 1998. *Truth in Mathematics*. Oxford: Clarendon Press.
- Gasking, Douglas. 1965. "Matematiken och verkligheten", i Newman (1965).
- Kant, Immanuel. 1998. *The Critique of Pure Reason* (övers. P. Guyer & A. W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2002. *Prolegomena till varje framtida metafysik som skall kunna uppträda som vetenskap* (övers. Marcel Quarfood). Stockholm: Thales.
- Kline, Morris. 1972. *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*. New York: Oxford University Press.
- Newman, James R. 1965. *Sigma: En Matematikens Kulturhistoria* (2:a upplagan). Stockholm: Forum.
- Parsons, Charles. 1984. "Arithmetic and the categories", *Topoi* vol. 3, s. 109–121.
- Parsons, Charles. 1992. "Kant's philosophy of arithmetic", i Posy (1992a).
- Poirier Martinsson, Roland. 2003. *Russells kalkon: En bok om hur Gud och vetenskapen formade den västerländska kulturen*. Stockholm: Norstedts.
- Posy, Carl J. 1992a. *Kant's Philosophy of Mathematics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Posy, Carl J. 1992b. "Kant's mathematical realism", i Posy (1992a).
- Putnam, Hilary. 1975. *Mathematics, Matter, and Method: Philosophical Papers vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson, P. F. 1966. *The Bounds of Sense*. London: Methuen.
- Thompson, Manley. 1992. "Singular terms and intuitions in Kant's epistemology" i Posy (1992a).
- Van Cleve, James. 1999. *Problems from Kant*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Roger Fjellström

Moraliska partiklar (tjocka eller tunna), finns dom?

1. KRITIK AV SUBSUMERINGSPARADIGMET

Säg att du talar sanning i en situation. Det menar du säkert utgör ett moraliskt skäl till att du handlar rätt i situationen. Förklaringen skulle för de flesta av oss ges av en sats som formulerar en förmodat giltig etisk princip, enligt vilken man bör tala sanning. Förklaringsmönstret är att en enskild handlings moraliska riktighet är en logisk konsekvens av en etisk principutsaga, tillsammans med beskrivningen av handlingen. Den här modellen för etisk förklaring har en parallell i den naturvetenskapliga s.k. deduktivt-nomologiska förklaringsmodellen.

Etisk förklaring skulle alltså bestå i att en handling inordnas, eller *subsumeras*, under en giltig etisk principutsaga. Förutsägelser av handlingars etiska kvaliteter har enligt denna tanke samma principberoende struktur. Subsummeringstanken, med förutsättningen att det finns principer som giltiga etiska utsagor artikulerar, har varit ett tongivande paradigm i moralfilosofin efter naturvetenskapens genombrott, och återfinns exempelvis hos filosofer som Kant, Hume och Mill.

Under de senaste decennierna har subsumeringsparadigmet kritiserats av flera ledande moralfilosofer, framför allt Alasdair McIntyre, John McDowell, David Wiggins, Jonathan Dancy och Martha Nussbaum. Gemensamt för dem är ambitionen att återuppliva den aristoteliska, dygdetiska traditionen. Det naturvetenskapligt inspirerade subsumeringsparadigmet har de sett som lierat med platonism. Medan Platon skulle tro på universella, evigt giltiga etiska principer, skulle Aristoteles mena att etik utgörs av människokonstruerade handlingsregler som saknar nödvändighet och universalitet, regler med karaktär av tumregler. Vad som är rätt respektive orätt fastställs enligt honom i sista hand av en praktiskt vis person i enskilda situationer. Dessa förmodat aristoteliska tankar sammanfaller i stort med vad som i modern debatt betecknats som *etisk partikularism*, i motsats till subsumeringsparadigmets etiska universalism eller generalism (jag använder härnäst bara den senare termen).

I Sverige har den etiska partikularismen nyligen utmejslats och för-svarats i en tät, kunnig och skarpsinnig avhandling av Ulrik Kihlbom,

Ethical Partikularism. An Essay on Moral Reasons. Min förhandsinställning till den etiska partikularismen var positiv när jag började läsa avhandlingen, eftersom jag är skeptisk till naturvetenskap som förebild för etiken. Men en genomgång av Kihlboms analys och omsorgsfulla positionering har fått mig att se dess omöjlighet.

2. GRUNDANDE, ULTIMATA OCH AVGÖRANDE MORALISKA SKÄL

Låt mig börja med att utveckla det inledande exemplet för att försöka ringa in vad som närmare bestämt skiljer partikularister från generalister. I fokus står frågan vad moraliska skäl är. Kihlbom är inriktad på det han kallar *grundande moraliska skäl*, vilket är icke-moraliska drag, eller instanser av icke-moraliska egenskaper, i kraft av vilka ('in virtue of which') något moraliskt drag uppträder (uttrycket 'moraliska skäl' avser i fortsättningen detta). Mönstret är det här:

En viss verbal handling, H, i en situation, S, har den icke-moraliska egenskapen att vara sanningssägande, vilket är ett *moraliskt skäl* för att H i S har den moraliska egenskapen riktighet.

Enligt såväl partikularisten som generalisten kan satser av detta mönster vara sanna. Deras sanning förklaras enligt partikularisten emellertid inte med hänvisning till någon etisk princip, så som den gör enligt generalisten. För partikularisten är etiska sanningar i någon mening *partikulära* och kan därtill endast inses i situationen. Moraliska skäl sägs därför ha en icke-principiell struktur.

Som Kihlbom betonar har vi partikularistiska intuitioner. Att tala sanning förefaller exempelvis i en situation vara skäl för att handlingen är rätt, men i en annan situation vara skäl för att den är orätt eller moraliskt neutral. Sammanhanget verkar vara det som ger sanningssägande dess moraliska färg, eller *moraliska valens*. Och just så är det enligt partikularisten. Det finns enligt denne ingen etisk princip som gör att man kan förklara eller förutsäga den moraliska valens som tillkommer icke-moraliska egenskaper i olika situationer.

Detta är åtminstone Kihlboms tanke. Dancy, för sin del, håller öppet för möjligheten att några icke-moraliska egenskaper har samma moraliska valens i alla situationer, exempelvis att tillfoga oskyldiga skada mot deras vilja tenderar enligt honom att alltid vara orätt. Han accepterar att det kan finnas vissa etiska principer av *ceteris paribus*-typ (mer om detta nedan). Kihlbom menar att exemplet illustrerar, inte en etisk princip, utan en tillfällig generalisering.

Även om Kihlbom har rätt i detta skulle emellertid etiken inte slippa etiska principer. Det blir tydligt genom den kritik av partikularismen

som Roger Crisp anför (2000), och som bygger på en distinktion mellan icke-ultimata och ultimata moraliska skäl. För att åskådliggöra denna fortsätter jag att använda mitt exempel med sanningssägande, medan Crisp använder ett exempel med lögn. Att en viss handling, H, i en situation, S, utgör sanningssägande är visserligen ofta ett moraliskt skäl för att H i S är rätt, men skälet har enligt Crisp låg status, det är ett *icke-ultimat* skäl. Det beror, om jag förstår honom rätt, på att skälet bara är ett inledande steg i det etiska sammanhanget och typiskt har sin bas i en etisk generalisering som inte är lagmässig (så som den är i en etisk princip) utan tillfällig. Det finns nämligen ett par led mellan sanningssägandet och den moraliska riktigheten, menar Crisp: att sanningssägandet ger moraliskt skäl för handlingens ärlighet, vilket i sin tur ger moraliskt skäl för handlingens dygdighet – och dygdigt bör vi handla. De senare moraliska skälen betecknar Crisp som *ultimata*, eftersom de utgör slutsteg i det etiska sammanhanget och har sin bas i etiska principer. En analys kan se ut så här:

1. Att en viss handling, H, i en situation, S, har den icke-moraliska egenskapen att vara sanningssägande, ger ett *icke-ultimat* moraliskt skäl för att H i S har den moraliska egenskapen ärlighet.
2. Att en viss handling, H, i en situation, S, utmärks av den moraliska egenskapen ärlighet, ger ett *ultimat* moraliskt skäl för att H i S har den moraliska egenskapen att vara en dygdig handling.
3. Att en viss handling, H, i en situation, S, utmärks av den moraliska egenskapen dygdighet, ger ett *ultimat* moraliskt skäl för att H i S har den moraliska egenskapen att vara rätt.

Av detta följer, enligt Crisp, dock inte detta:

4. Att en viss handling, H, i en situation, S, utmärks av den moraliska egenskapen riktighet, ger ett *avgörande* moraliskt skäl för att H i S har den moraliska egenskapen att vara det som är absolut (allt sammantaget) rätt eller absolut (allt sammantaget) bör göras.

Enligt generalisten Crisp finns ingen princip för avgörande moraliska skäl. Han tror att de flesta generalister skulle instämma i detta. Kihlbom är enig i detta (2002:33). I fråga om avgörande moraliska skäl sammanfaller huvudsakligen generalisters syn med partikularisters.

Skillnaden mellan generalister och partikularister hotar att smälta bort när man tittar på 2 och 3 ovan. De flesta partikularister skulle nämligen, liksom de flesta generalister, acceptera båda typerna av utsagor. Såväl Dancy som Kihlbom menar att s.k. tjocka moraliska egenskaper som vi

har i 2 och 3 – ärlighet, dygdig handling – bevarar sin moraliska valens i alla situationer där de förekommer. Det beror på att en *tjock moralisk egenskap* är sammansatt av såväl en icke-värderande/normativ som en värderande/normativ komponent. (En *tunn moralisk egenskap*, däremot, saknar icke-värderande/normativ komponent.) Medan Dancy förstår detta förhållande så att det finns tjocka etiska principer, menar Kihlbom det bara ser ut så.

3. TJOCKA MORALISKA PARTIKLAR

Enligt Kihlbom finns tjocka moraliska egenskaper i världen. När dessa tillkommer individer kan man tala om tjocka moraliska fakta, eller *tjocka moraliska partiklar*, för att anknyta till beteckningen ”partikularism”. Sådana partiklar är exempelvis förekommande fall av grymhet och orättvisa, liksom av vänlighet och rättvisa. I alla sina partiklar har de tjocka moraliska egenskaperna en given moralisk tendens, enligt Kihlbom (2002:38). Att en handling är orättvis kommer *alltid* att minska handlingens värde, skriver han (2002:25). Detta menar han är en nödvändig sanning, fast en trivial sådan, eftersom den gäller av begreppslig nödvändighet (2002:38).

Det är en poäng som inte är riktigt konsistent med Kihlboms framställning i övrigt, eftersom han konstruerar frågan om etiska principers existens till att vara ontologisk, dvs. den handlar inte om vår psykologi eller våra argument utan om hur saker och ting *är*. En sådan konstruktion är antagligen befogad, för om man i stället skulle uppfatta frågan att handla om kopplingar mellan icke-moraliska och moraliska begrepp i naturliga språk, då kanske det inte finns några etiska generalister, som Joseph Raz påpekar i en artikel (2000).

Om man därför ontologiserar Kihlboms poäng, blir den väl den allmänna tanken att vissa egenskaper är oundgängliga eller nödvändiga inslag i mer komplexa egenskaper, att exempelvis moralisk oriktighet *nödvändigt ingår* i den komplexa egenskapen orättvisa (är en essentiell egenskap i rättvisa, kunde vi säga). Hur ska man annars förstå påståendet att orättvisa *alltid* minskar en handling moraliska värde? Det betyder i min terminologi att en tjock moralisk partikel nödvändiggör en tunn moralisk partikel.

Ett sådant samband är inte trivialt. Om sambandet var rent begreppsligt, vore det trivialt genom att utgöra en informationslös analytisk sanning (en utsaga som är sann i kraft av hur de ingående termerna definieras). Men egenskapskomplex är inte uppenbara för oss, vi vet inte alltid vad de närmare består av. Om man tar utsagor av typ 2 och 3 till att avse ontologiska förhållanden, så uttalar de informativa etiska hypoteser

om nödvändiga samband, vilka kan jämföras med hypotesen att vatten nödvändigt innehåller väte och syre. I utsagor av typ 2 gäller det samband mellan olika tjocka moraliska egenskaper, i utsagor av typ 3 gäller det samband mellan tjocka moraliska egenskaper och tunna dito. Eftersom tjocka moraliska egenskaper får antas essentiellt inrymma sina icke-moraliska egenskaper på samma sätt som de essentiellt inrymmer sina tunna moraliska egenskaper, medför deras existens att det även finns ett nödvändigt samband mellan tjocka moraliska egenskaper och icke-moraliska egenskaper. Av detta tycks följa ett nödvändigt samband mellan de tjocka moraliska egenskapernas icke-moraliska egenskaper och deras tunna moraliska egenskaper, dvs. etiska principer i Kihlboms mening. Tror man att tjocka moraliska partiklar finns, så upplöses alltså den etiska partikularismen i etiska principer.

Man kan också komma fram till detta från ett annat håll. Enligt Kihlbom finns ju inga etiska principer, inte ens sådana som kvalificeras med en *ceteris paribus*-klausul. Sådana uppfattar Kihlbom (i likhet med Dancy) som etiska principer vilka endast uttalar att vissa icke-moraliska egenskaper har en *universell tendens* att vara rätt. Samtidigt som han avvisar existensen av detta slags etiska principer säger han att det finns något liknande, som han kallar *moraliska kanon*. Moraliska kanon karaktäriseras som sanna men logiskt-semantiskt sett tillfälliga moraliska generaliseringar. Likväl är de "utsagor som specificerar ett icke-moraliskt drag som *typiskt* gör att ett moraliskt drag är fallet" (2002:37; min kurs.). Det icke-moraliska draget, menar han, utgör ett moraliskt skäl för det moraliska draget.¹ En moralisk kanon säger exempelvis i fråga om grymhet vilka icke-moraliska drag som är sådana att "dessa handlingar typiskt görs grymma av det skälet" (ibid.).

Fyra saker bör noteras. Den ena är att Kihlbom övergår från att tala ontologi till att tala språk (vilket Kihlbom förutsätter inte är samma sak) när han diskuterar begreppsliga specificeringar. Det borde vara problematiskt, eftersom han menar att det är instanser av egenskaper som utgör moraliska skäl. Om våra språkliga generaliseringar ger skäl är de vad Kihlbom kallar *rättfärdigande skäl* ("justifying reason"), vilka han skiljer från grundande skäl (2002:14). Om rättfärdigande skäl lyckas rättfärdiga kan det vara därför att de artikulerar att instanser av icke-moraliska egenskaper faktiskt utgör (grundande) moraliska skäl, och då spelar generaliseringens språkliga form ingen roll.

Den andra saken är att Kihlboms exempel på moralisk kanon inte

¹ Formuleringen "gör att ett moraliskt drag är fallet" sammanfaller med hur Kihlbom i samma avsnitt beskriver grundande moraliska skäl, nämligen "drag i kraft av vilka [in virtue of which] ett moraliskt drag förekommer").

gärna kan exemplifiera moraliska skäl, eftersom sådana för honom är en relation mellan helhetliga partikulära förekomster, inte mellan enstaka egenskaper eller typer (mer om detta i nästa avsnitt). Den tredje saken är att exemplet inte illustrerar samband mellan icke-moraliska och moraliska egenskaper, eller om det nu är begrepp, utan samband mellan olika moraliska egenskaper/begrepp. Exemplet lyder: "Det är grymt att avsiktligt orsaka lidande för *oskyldiga varelser* för ens nöjes skull" (ibid.; min kurs.). Detta exempel sammanfaller i stort med vad Dancy anför som exempel på en möjlig moralisk princip: att avsiktligt tillfoga någon "oförtjänt smärta" utgör "samma slags skäl var helst det uppträder" (2000:131).

Låt oss emellertid ta Kihlbom på hans intention och undersöka den här generaliseringen som en moralisk kanon: "Att avsiktligt orsaka lidande för varelser för ens nöjes skull är typiskt grymt." Då är den fjärde saken att notera att Kihlbom inte ger någon analys av vad *typiskt* här betyder som förmår skilja det moraliskt kanon-typiska från den universella tendensen i etiska principer av *ceteris paribus*-typ. Om det endast skulle vara fråga om statistisk frekvens, så indikerar generaliseringen knappast grundande skäl. Om det i stället handlar om en inneboende moralisk riktning, eller dragning, som förekomster av vissa icke-moraliska egenskaper har (Kihlbom beskriver icke-moraliska drags moraliska valens som "the moral direction it pulls in a certain situation", se 2002:23), så tycks generaliseringen kunna indikera grundande skäl. Men finns det typiska moraliska valenser i världen, så utgör de rimligen etiska principer av *ceteris paribus*-typ.

Kihlboms partikularism tycks alltså inte klara sig utan etiska principer. Han är i gott sällskap och inte bara med Dancy. Som T. H. Irwin övertygande visat (2000) omfattar även den förmodade partikularisten Aristoteles tanken på etiska principer av *ceteris paribus*-typ. Vad som återstår för partikularisterna tycks bara bli tesen att avgörande moraliska skäl inte har en principberoende struktur – men den tesen delar de, som vi såg, med de flesta generalister. Fast Dancy och Kihlbom har därutöver en speciell teori om hur avgörande moraliska skäl är.

Viktiga frågor för partikularisten att besvara är dessa: Vad slags existens har moraliska tendenser, tjocka och tunna moraliska partiklar? Hur kan vi förklara deras existens? Med Aristoteles essentialistiska metafysik är det förståeligt, eftersom gränsen mellan "är" och "bör" är upplöst och dessa kvaliteter i verklighetens grund är gjutna i ett stycke. På den här punkten är Aristoteles överens med Platon, även om de skiljer sig i metafysisk detalj. När Kihlbom tror på existensen av moraliska partiklar och inneboende moraliska tendenser är han kanske inte så långt från Platon som han vill tro.

Man bör skilja mellan två typer av existens- eller konstitutionsfrågor. Den ena är i kraft av vilka (ofta icke-moraliska) egenskaper exempelvis en handling har en viss moralisk egenskap, är rätt, säg. Eftersom etiska principer ofta tänks ge svaret, vill jag kalla den här frågan och dess svar för *etisk*. Den andra frågan är i kraft av vem eller vad moraliska partiklar eller etiska principer överhuvudtaget finns i världen. Jag vill kalla den frågan och dess svar för *metaetisk*. Kihlbom har teorier av båda slagen. Hans teori av det förra slaget avser något han kallar resultans mellan moraliska skäl och moraliska egenskaper, hans teori av det senare slaget avser de moraliska skälens responsberoende. Tyvärr går de inte riktigt ihop.

4. TUNNA MORALISKA PARTIKLAR

Ofta har filosofer tänkt att relationen mellan icke-moraliska egenskaper och tunna moraliska egenskaper är en relation av superveniens, vilket innebär att de förra utgör en tillräcklig men inte nödvändig grund för de senare. Dancy har en teori om resultans som gör relationen ifråga starkare, och Kihlbom ansluter sig till den. Den gäller karaktären av de tunna etiska egenskaperna och deras förekomster, vilka man kan kalla tunna moraliska fakta eller *tunna moraliska partiklar*; jag tror att Kihlbom ofta använder uttrycket "drag" ("feature") för fakta, eller partikel.

Resultans är en relation mellan ett moraliskt skäl och något tunt moraliskt drag, som att en handling är rätt eller orätt. Trots att grundande skäl ibland sägs handla om egenskaper är inte resultans en relation mellan typer ("types") utan mellan *förekomster* ("tokens"). Detta är viktigt för partikularisten, för om resultans rådde mellan typer skulle vi ha etiska principer. Resultans är vidare en relation som innebär att det tunna moraliska draget existerar "på grund av", "därför att" etc. ett annat drag som normalt är icke-moraliskt. Det förra kallas resulterande drag, det senare resultansbas. Resultans är dock inte en kausal relation. Den sägs vara *konstitutiv*, vilket sammanhänger med att den råder mellan ett moraliskt skäl och det moraliska drag som det grundar.

Slutligen, resultans är en *identitetsrelation*. Kihlbom skriver att identitet råder mellan "en uppsättning partikulära instanser av vissa egenskaper, resultansbasen, och de partikulära resultansdragen å andra sidan" (2002: 26). Jag uppfattar därför resultansteorin som en ontologisk teori om etisk naturalism. När vi säger att en icke-moralisk egenskap är ett moraliskt skäl bör vi alltså enligt Dancy och Kihlbom syfta på en relation av identitet mellan icke-moraliska och tunna moraliska partiklar, i min terminologi.

Jag förstår inte riktigt det här. Det vore bra med en uttrycklig definition eller i alla fall noggrannare beskrivning och förklaring av resultans. Men det ges inte. Dancy, för sin del, menar att resultans (till skillnad

från superveniens) *inte kan* definieras – man kan bara göra en gest i dess riktning. Ändå menar Dancy att såväl resultans som superveniens utgör ”ett genomgående drag i vårt begreppsliga schema, liksom i vilket som helst annat sådant” (1993:77). Resultans av det här slaget, skriver han också, är ”ett endemiskt drag i vårt begreppsschema” (1993:83). Den distinktion mellan typer och förekomster som Dancy opererar med är likaså hämtad från språkets värld, där typer svarar mot allmänbegrepp som avser klasser av objekt och förekomster svarar mot begrepp för en instans eller medlem av klassen.

Eftersom Kihlbom vill hålla sig till det ontologiska borde han inte utan vidare ta över Dancys resultansteori. Men låt oss bortse från det. Dancys tal om att göra en *gest* i riktning av en resultans antyder att han trots allt tänker på partiklar snarare än begrepp om dessa. Vad är det i så fall som man gör en gest mot? I resultans handlar det inte om förekomster av enstaka egenskaper, utan om förekomster av *helheter* av egenskaper, inklusive ”relationella drag”, dvs. hur ett enstaka drag är länkat till andra drag i situationen. Dancy beskriver sig som holist i teorin om moraliska skäl; en helhet kallar han för ”formen” (”the shape”) av de relevanta faktorerna (Kihlbom 2002:27).

Tanken att resultans är en identitet i helhetliga förekomster haltar. Alltid när exempel ges på moraliska skäl hos Dancy och Kihlbom så nämns handlingar av en viss, enstaka typ, som att ljuga eller tala sanning. Det antyder samband mellan typer, dvs. etiska principer. Talar man om typ och förekomst finns ju antagandet att *samma* egenskap som typen utgör finns hos de individer som bär upp dess förekomst. Hur skulle det kunna råda identitet mellan förekomster av icke-moraliska och moraliska egenskaper om det inte kan göra det mellan själva de egenskaper som instansieras?

När jag försöker förstå resultansteorin föresvävar mig två tolkningar. Den ena tolkningen innebär att en förekomst uppfattas som en typ knuten till en identifierad person och/eller en tid-rumslig position, men utan att dessa är bestämda i alla sina egenskaper – de är inte konkreta. Då får vi vad man kan kalla *kvasi-abstrakta* partiklar. Exempel på en icke-moralisk sådan är att jag på lördag åker buss till stan, eller att jag i sommar åker till Gotland. Kvasi-abstrakta partiklar kan ha många specificerade versioner, alla med olika konsekvenser: jag kan vara på många olika sätt på lördag liksom i sommar och såväl bussresan som resan till Gotland kan göras på flera sätt. Kvasi-abstrakta partiklar är något begreppsligt som vi använder oss av när vi överväger vad vi ska göra i framtiden – vad de kan ha för ontologisk motsvarighet är svårt att säga. Dancys tal om resultans som endemiskt i vårt begreppsschema talar för den här tolkningen, men Kihlboms ontologiska fokus talar emot den.

Den andra tolkningen är att typen/egenskapen i en förekomst tänks knuten till en konkret individ i en konkret tid-rumslig position. Den ingår då i en helhet vars egenskaper är bestämda. Vi får vad man kan kalla *konkreta partiklar*. Dessa har inga versioner, de är vad de är och deras uppträdande har vissa och inte andra konsekvenser. De är inte något begreppsligt, ingår inte i våra överväganden om vad vi ska göra i framtiden. Men är de är något i vars riktning vi kan göra en gest. Dancys gest-tanke och en del av Dancys och Kihlboms resonemang antyder denna tolkning.²

Hur blir det om identitet skulle råda mellan konkreta icke-moraliska och tunna moraliska partiklar? Överblickbart och metafysiskt egendomligt. Konkreta partiklar har mänskligt sett ändlöst många egenskaper och relationer till ting i universum. Och det finns ändlöst många partiklar, varav inte två är lika. Om konkreta icke-moraliska partiklar sammanfaller med konkreta tunna moraliska partiklar (vad det nu är) och detta är vad som existerar av moraliska skäl, då försvinner värld och etik in i varandra, blir en svärm av sällsamma på en gång icke-moraliska och moraliska entiteter.

Det är svårt att se vilken funktion etisk teori skulle kunna ha i sammanhanget, mer än att ge en filosofisk gest åt dessa märkliga existenser. Den skulle knappast kunna ge en adekvat etisk förklaring av någon enda instans av en moralisk egenskap. Den förlorar på så vis också en vägledande funktion. Nej, en etisk konkretism kan jag inte se gå an.

Det blir nästan lika metafysiskt egendomligt om identitet skulle råda mellan icke-moraliska och tunna moraliska partiklar som är kvasi-abstrakta. Annars finns ett tillräckligt skäl emot den tanken, en variant på en invändning som partikularister brukar anföra mot tron på etiska principer, nämligen att en abstraktion som medger varianter rimligen grundar olika moraliskt värde när instanserna specificeras olika.

Vill man inte hamna i konkretismen, så måste man säga att det inte är en oräknelig mängd av omständigheter som spelar roll i resultansen, utan en viss *begränsad* mängd av egenskaper och relationer. Den uppfattningen rimmar med Dancys och Kihlboms exempel på moraliska skäl, som är idel typer. Etisk partikularism har då åter kollapsat till etisk generalism.

² Kihlbom skriver exempelvis "Vi kan säga att för detta objekt att ha just denna uppsättning drag är vad det är för det att vara ett bord. Andra bord kan naturligtvis konstitueras av instanser av andra egenskaper" (2002:26). Observera glidningen från typen "ett bord" till instanserna "andra bord", vars motsats ju är instansen "just detta bord".

5. DE MORALISKA PARTIKLARNAS RESPONSBEROENDE

Kihlboms andra och metaetiska konstitutionsteori är inspirerad av John McDowell och David Wiggins. Genom den träder människorna in i etiken. Författarna menar nämligen att moraliska skäl, eller moraliska fakta, eller moraliska partiklar, är *responsberoende*, och det som de beror av är responserna hos den som är *moraliskt kompetent*. Som Kihlbom skriver, "moraliska skäl är de icke-moraliska drag som framträder som moraliskt iögonenfallande för den moraliskt kompetente personen under epistemiskt ideala omständigheter" (2002:66). Av sammanhanget framgår att "framträder" bör tolkas som "skulle framträda".

Jag tycker mig se åtminstone tre sätt att förstå en teori om responsberoende. En tolkning är att sambandet mellan moraliska skäl och moralisk kompetens är *hypotetiskt-empiriskt*, dvs. består i att den som är moraliskt kompetent, när de epistemiska omständigheterna är ideala, faktiskt *skulle upptäcka* det som är moraliska skäl. För att man ska kunna hålla sig med den tolkningen måste det förstås gå att karaktärisera moralisk kompetens och moraliska skäl oberoende av varandra. Det här verkar inte vara Kihlboms tolkning, eftersom för honom moraliska skäl *är* de icke-moraliska drag som framträder som moraliskt iögonenfallande för den moraliskt kompetente personen under epistemiskt ideala omständigheter. Han ger heller ingen karaktäristik av moralisk kompetens och moraliska skäl som är oberoende av varandra.

Den andra tolkningen är att "moraliska skäl" *definieras* som "icke-moraliska drag vilka skulle framträda som moraliskt iögonenfallande för den moraliskt kompetente personen under epistemiskt ideala omständigheter". I så fall går etisk partikularism över från att vara en teori i etisk ontologi till att vara en teori i etisk semantik av normativt slag, vilken i sin tur bygger på en viss etisk psykologi och epistemologi, allt saker Kihlbom säger sig vilja undvika. Och det blir analytiskt sant att moraliska skäl framträder som moraliskt iögonenfallande för den moraliskt kompetente personen under epistemiskt ideala omständigheter. Kihlbom avvisar förstås denna tolkning.

Ett tredje och ontologiskt sätt att förstå teorin är att de icke-moraliska drag som utgör moraliska skäl *essentiellt sammanfaller* med de icke-moraliska drag som skulle vara moraliskt iögonenfallande för den moraliskt kompetente personen under epistemiskt ideala omständigheter. De moraliska skälen är, som Kihlbom skriver, "essentiellt fenomenologiska kvaliteter". Den här tolkningen antyds av att relationen beskrivs som en materiell ekvivalens (2002:69). Denna konstitutionsteori betecknar han som "svag realism" eller "konstruktivism". Enligt den beror existensen av moraliska fakta på förekomsten av varelser med de känslor, behov och språkförmågor som vi har, fast de beror inte på några individuella responser (2002:70-71).

Utsagor om samband mellan moraliska skäl och den moraliskt kompetentes reaktioner kan tänkas som icke-analytiska. Svårigheten är hur vi ska *forma våra begrepp* om moraliska skäl och moralisk kompetens utan att hamna i cirkel – att moralisk kompetens definieras som förmåga att upptäcka moraliska skäl och moraliska skäl definieras som det som skulle upptäckas av den som är moraliskt kompetent under ideala villkor. En besläktad svårighet är hur vi ska kunna *veta* att något utgör ett moraliskt skäl utan att veta hur den moraliskt kompetente skulle reagera, och tvärtom. På ingen av dessa punkter har Kihlbom något riktigt svar.

Jag är ändå böjd att goda en värdekonstruktivism av det skisserade slaget. Men den är svår att förena med både etisk generalism och partikularism, särskilt den senare. Det som åstadkommer svårigheten är antagandena att det *finns* etiska principer respektive moraliska partiklar i världen, och att objektiv etisk sanning därmed är möjlig. På den här punkten är en kihlbomsk partikularist faktiskt mer extrem än många generalister, eftersom de skulle tåga medan en kihlbomsk partikularist tror på resultans ifråga om avgörande moraliska skäl.

Tanken att världen innehåller helt bestämda etiska principer respektive moraliska partiklar kräver en speciell variant av värdekonstruktivism som inte Kihlbom levererar. Det skulle nämligen behöva finnas en *fix* moralisk kompetens och *fixa* epistemiskt ideala omständigheter sådana att närhelst dessa föreligger hos bedömare så uppträder *samma* respons på det som sker i världen, varigenom etiska principer respektive moraliska partiklar konstitueras. Om moralisk kompetens och epistemiskt ideala omständigheter tillåts ha versioner skulle vi kunna få bedömare med olika responser på samma fall, och då upplöses etikens objektivitet.

Det är osannolikt att vi kan konstruera det som krävs. Det ligger i alla händelser långt ifrån Kihlboms ospecificerade varelser med mänskliga känslor, behov och språkförmågor. De senare visar sig för övrigt vid närmare påseende hos Kihlbom bli till kulturellt bestämda individer, vilkas moraliska kompetens är präglad av den livsform de ingår i – en tanke som svårligen undgår värderelativism.

6. CODA

För egen del tror jag att åtminstone ett etiskt axiom som att alla människor har lika värde kan tillmätas objektiv giltighet i kraft av en tänkt ideal bedömares respons (se min artikel 2004) – fast det går inte att bevisa. Har man inte starkare beviskrav kanske ytterligare axiomatiska etiska principer kan sägas existera. Men dessa är inte helt bestämda och otillräckliga för att alla situationer ska vara moraliskt entydiga. När det gäller de slutgiltiga moraliska kvaliteterna tror jag att vi måste överge tron

på det absolut rätta, den absoluta plikten, det absolut goda etc., för att i stället nöja oss med ett relativt brett spektrum av det som är moraliskt *ansvarigt* respektive *oansvarigt*, vilket jag tror kan bestämmas av en mänskligt möjlig moralisk kompetens i termer av en komplex rationalitet i den moraliska beslutsprocessen.

Man kan uttrycka den här tanken med hjälp av en distinktion som varken Kihlbom, Dancy eller Crisp gör, nämligen den mellan etik och moral, där *etik* skulle avse grundläggande norm- och värdeprinciper eller formuleringar och slutledningar av dessa, medan *moral* skulle avse de enskilda individernas övervägda, mer eller mindre ansvariga ställningstaganden och handlingsval i bestämda situationer. Moral är hemorten för en avplatoniserad partikularism, medan etik bevarar en generalism fast med beskuren giltighet.

LITTERATUR

- Crisp, Roger. 2000. "Particularizing Particularism", i Brad Hooker och Margaret Little (red.), *Moral Particularism*. Oxford: Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan. 1993. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell.
- Dancy, Jonathan. 2000. "The Particularist's Progress", i Brad Hooker och Margaret Little (red.), *Moral Particularism*.
- Fjellström, Roger. 2004. "Varför människor har lika värde", *Filosofisk tidskrift* nr 2.
- Irwin, T. H. 2000. "Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory", i Brad Hooker och Margaret Little (red.), *Moral Particularism*.
- Kihlbom, Ulrik. 2002. *Ethical Particularism. An Essay on Moral Reasons*. Stockholm: Stockholm Studies in Philosophy 23.
- Raz, Joseph. 2000. "The Truth in Particularism", i Brad Hooker och Margaret Little (red.), *Moral Particularism*.

1. INLEDNING

Jag skulle vilja föreslå att vilka kognitiva handlingar det är rationellt för en agent att utföra beror på vilka standarder för rationalitet agenten ifråga själv accepterar. Vad som är rationellt för en agent att göra är något som är *relativt* de rationalitetsstandarder agenten själv accepterar. Det innebär att det kan finnas fall där någon klart bryter emot vad vi själva betraktar som korrekta standarder, men där vi ändå borde fälla omdömet att personen ifråga handlar fullt rationellt.¹

Det ämne jag diskuterar är rationalitet i *undersökningar* av olika slag. Det har alltså att göra med det som ibland kallas teoretisk, epistemisk, eller kognitiv rationalitet. När vi människor bedriver undersökningar på något område, i en vetenskap eller inom filosofin eller i någon annan disciplin, utför vi en mängd olika kognitiva handlingar. Vetenskaps-teoretiker har ofta intresserat sig för en snäv klass av sådana handlingar, som att acceptera eller förkasta en teori, eller föredra en teori framför en annan, eller att bedöma vilken grad av empiriskt stöd konkurrerande teorier har i förhållande till den tillgängliga evidensen. Andra kognitiva handlingar kan vara att göra slutledningar, formulera argument, bedöma argument och acceptera eller förkasta dem. Ytterligare typer av kognitiva handlingar kan involvera tolkningar, insamling och bearbetning av data, genomförande av experiment, och så vidare.

En person, som befinner sig i en viss situation, kan alltid fråga sig vilka kognitiva handlingar det skulle vara *rationellt* att utföra, vad hon *rationellt sett bör göra*. Bör t.ex. en viss teori accepteras eller förkastas i ljuset av den evidens som finns tillgänglig?

När vi tar ställning till hur vi rationellt sett bör göra, hänvisar vi (explicit eller implicit) till normativa *standarder*, vilka jag här ska kalla

¹ Uppsatsen bygger på ett föredrag som hölls vid högre seminariet i teoretisk filosofi i Lund, i mars 2004. Jag vill tacka dem som deltog i diskussionen i Lund, och i synnerhet Erik Olsson. Den grundläggande idén i den här uppsatsen är hämtad från kapitel 6 i min avhandling, Nilsson 2000.

”standarder för rationalitet i undersökningar”, eller kort och gott ”rationalitetsstandarder”. Jag använder det här som en paraplyterm för sådana normativa saker som regler, principer, kriterier, normer, metoder, maximer osv. som vetenskap filosofer och kunskapsteoretiker talat om.

Vissa standarder anger hur teorier ska bedömas. Andra typer av standarder kan utgöras av heuristiska regler, egenskaper man anser att teorier eller argument eller analyser bör ha, principer för hur teorier ska testas och bedömas i relation till evidens, hur man bör förändra övertygelser osv.

Sådana standarder kan vara *bra* eller *dåliga*. Jag ska säga att en standard kan vara *korrekt* eller *adekvat*, utan att här specificera vad det skulle innebära för en standard att vara korrekt eller adekvat (ett vanligt förslag är att en standard är korrekt i den mån den är ett lämpligt medel för att uppnå kognitiva mål). En standard kan också vara felaktig, eller inadekvat. Låt mig ge två exempel på uppenbart inadekvata standarder.

- (1) ”Det är rationellt att acceptera alla argument som har formen ‘Om A, så B’, ‘B’; alltså ‘A’.”
- (2) ”Om tester visar att en empirisk förutsägelse som härletts ur ett teoretiskt system är falsk, så bör varje element i detta teoretiska system förkastas som falskt.”

När agenter accepterar rationalitetsstandarder och försöker respektera dem, så accepterar de dem *som korrekta* eller *adekvata*. Jag tänker mig att agenter kan *missa sig* om huruvida standarder är adekvata, och jag vill påstå att detta i vissa fall kommer att innebära att agenter som handlar i enlighet med inadekvata standarder handlar *rationellt*.

Den vanligaste uppfattningen verkar dock vara att en handling är rationell endast om den överensstämmer med korrekta standarder. De korrekta standarderna antas utgöra den måttstock efter vilken rationaliteten hos en agents handlingar ska mätas. Jag tror att det är så många vetenskapsteoretiker har tänkt: när de diskuterar om vissa episoder i vetenskapens historia varit rationella eller inte, ställs frågorna ofta i termer av huruvida de inblandade vetenskapsmännen betett sig så som vetenskapsteoretikerns normativa metodologi föreskriver. Avvikelse från vad en korrekt metodologi rekommenderar ses som irrationella, och antas kräva någon speciell slags (extern) förklaring, som inte behövs ifråga om de handlingar som är metodologiskt korrekta och därmed ses som rationella.² Det är denna uppfattning jag ska kritisera här.

² Ett tydligt uttryck för detta synsätt kan man hitta hos Lakatos; se Lakatos 1976.

2. ETT NORMATIVT, VÄGLEDANDE RATIONALITETS- BEGREPP

Man kan konstruera olika begrepp om rationalitet, begrepp som kan vara användbara i olika vetenskapliga eller filosofiska sammanhang. Jag vill här försöka urskilja *ett* viktigt rationalitetsbegrepp som har att göra med hur vi *bör* bete oss när vi undersöker något, och jag vill hävda att det i enlighet med detta rationalitetsbegrepp kan vara fullt rationellt att bryta emot korrekta rationalitetsstandarder.

Det rationalitetsbegrepp jag utgår från är *normativt, individuellt, vägledande*, och i första hand tillämpligt på *enskilda kognitiva handlingar*.

Det är *normativt* i att det har att göra med hur människor rationellt sett *borde* handla. Alternativa sätt att uttrycka detta normativa element kunde vara att säga att det har att göra med vilka handlingar det vore *bra* eller *lämpligt* eller *korrekt* att utföra. Jag tänker mig att denna normativitet i någon mening är *epistemisk* eller *kognitiv*, så att vad en agent rationellt sett bör göra i en undersökning kan skiljas från frågor om vad agenten *moraliskt* sett bör göra, eller vad hon rationellt sett bör göra för att uppnå olika praktiska, *icke-kognitiva* mål som hon har.

Det vanligaste sättet att förstå den normativa aspekten hos begreppet om rationalitet i undersökningar, är att säga att normativiteten härrör ur kognitiva målsättningar som den undersökande agenten strävar efter att uppnå.

Jag tänker mig också att det i första hand är *handlingar* (accepteranden, förkastanden, beslut, bedömningar) som är mer eller mindre rationella eller irrationella (snarare än personer eller teorier eller argument), och att det är *individuellt* i den meningen att det är specifika handlingar utförda *av en viss person* som är irrationella eller rationella, snarare än t.ex. en viss typ av handling.³

Med att det är *vägledande* menar jag att lämpliga standarder för rationalitet måste vara sådana att individer på egen hand kan avgöra vilka handlingar det är rationellt att utföra – vad som är rationellt för mig måste i någon mening vara *tillgängligt* för mig. En standard som sade att en sats eller teori bör accepteras om och endast om den är sann, skulle t.ex. inte kunna vara vägledande för mig – generellt har jag ingen möjlighet att avgöra vad en sådan standard kräver att jag ska göra.⁴

³ Uppfattningen att det primärt är *personer* som är rationella försvaras i Brown 1988.

⁴ Jämför Pollock 1986 och Sankey 1997. Jämför också Wedgwood 2003 med titeln "Choosing Rationally and Choosing Correctly".

3. RELATIV RATIONALITET

Jag tror att alla rimliga uppfattningar om rationalitet säger att rationalitet är något som är relativt vissa aspekter av den handlande agentens situation (se t.ex. Rescher 1988, 1–2). Alla instrumentella uppfattningar om rationalitet innebär t.ex. att vad som är rationellt för en agent beror på vilka *mål* hon har – dvs. rationalitet är *mål-relativ*. Rationalitet brukar också ses som något som är relativt i förhållande till den *information* en agent har eller den *evidens* som är tillgänglig för henne – dvs. rationalitet brukas ses som *informations-relativ*. Anledningen till detta har att göra med att det rationalitetsbegrepp som förutsätts är vägledande; en agent kan inte vägledas av information hon inte har.

Det verkar också rimligt att säga att vad som är rationellt i vissa situationer beror på vilka teoretiska *alternativ* en agent känner till, och på vilka *argument* hon känner till. Anta att någon föredrar en viss teori därför att hon gör bedömningen att den ger den bästa förklaringen till vissa fenomen. Det verkar rimligt att detta omdöme skulle kunna vara rationellt även om någon just, utan att denna agent vet om det, utvecklat en ny teori som ger dessa fenomen en ännu bättre förklaring. Fallet med argument verkar närmast självklart. Om det exempelvis är rationellt eller inte att acceptera en viss matematisk sats som ett teorem, beror givetvis på om man känner till ett bevis för den.

Vad som är rationellt för en agent när hon undersöker något är alltså något som enligt de flesta uppfattningar om rationalitet är relativt i förhållande till olika aspekter av hennes kognitiva situation: hennes mål, den information som är tillgänglig för henne, och vilka teoretiska alternativ och argument hon känner till.

Jag skulle vilja föreslå att det finns ytterligare en aspekt av en undersökande agents kognitiva situation som är av avgörande betydelse för frågan om vad som är rationellt för henne: de *rationalitetsstandarder som agenten själv accepterar*. Rationalitet är *standard-relativ*. Jag vill också föreslå att vad en agent rationellt sett bör göra, är att handla i enlighet med sina *egna* rationalitetsstandarder – även i fall då agenten ifråga har accepterat felaktiga standarder, och hennes handlingar avviker från vad korrekta standarder skulle rekommendera.

4. VARFÖR ÄR RATIONALITET STANDARD-RELATIV?

Varför är standard-relativt rationella handlingar de som man rationellt sett bör utföra? Varför inte säga att det som är rationellt för någon att göra är att handla i enlighet med de korrekta standarderna?

Se på en agent som ställs inför frågan om hur hon bör handla (exempelvis hur hon ska välja mellan ett antal teorier, eller om hon bör acceptera

ett visst argument som allvarlig kritik eller inte). När hon försöker ta ställning till hur det är rationellt att handla, vad har hon att utgå ifrån? Vad är det som kan vägleda hennes handlande? Hon måste givetvis utgå ifrån den information hon faktiskt har, och ifrån de normativa rationalitetsstandarder hon faktiskt tror är korrekta och relevanta.

När hon försöker handla i enlighet med de rationalitetsstandarder hon tror är (eller implicit accepterar som) korrekta, är detta det bästa *hon* kan göra för att handla så som rationaliteten kräver.

Anta att situationen är som följer. En agent försöker ta ställning till vilken av två konkurrerande teorier som har det starkaste empiriska stödet givet de försök som gjorts. Hon bedömer teorierna utifrån ett antal standarder hon anser är relevanta för att avgöra hur starkt stöd teorierna har. Anta att en av de standarder hon använder, *s*, är utslagsgivande: enligt *s* är teorin *T*₁ att föredra framför *T*₂ (medan teorierna uppfyller övriga standarder i samma mån). Hon bedömer alltså, med hänvisning till *s*, att *T*₁ har starkare stöd än *T*₂ och bör föredras.

Anta nu att *s* är en felaktig standard, och att den i det här fallet leder till en felaktig bedömning av *T*₁ och *T*₂. Enligt *korrekta* standarder skulle i stället *T*₂ bedömas ha starkare stöd än *T*₁.

Vad bör den här agenten göra för att handla rationellt? Om hon skulle handla i överensstämmelse med korrekta standarder, skulle hon visserligen komma fram till ett korrekt resultat, men det skulle innebära att hon skulle *bryta emot* vad hon själv tror är korrekta standarder. Att medvetet bryta mot sina egna standarder tycks mig vara irrationellt.

Tvärtom tycks det mig i en sådan här situation vara så att det bästa agenten kan göra, *givet att hon redan har accepterat vissa standarder*, är att försöka att handla i enlighet med dessa standarder. Hennes handlingar *kan inte* vägledas av standarder som hon inte känner till, och det skulle vara irrationellt att vägledas av standarder som hon förkastar som felaktiga.

Man kan också formulera det så här: En (meta-) standard som säger att man ska handla i enlighet med korrekta rationalitetsstandarder *kan inte fungera vägledande* för agenter. I många situationer skulle agenter *inte veta vad det skulle innebära att handla i enlighet med, eller bryta mot*, en sådan standard. För att vi skulle kunna vägledas av en sådan meta-standard skulle vi behöva vara *metodologiskt allvetande* – och jag tycker det verkar rimligare att tänka sig att vi åtminstone i princip är *felbara* ifråga om vilka rationalitetsstandarder som är korrekta.

Som ett exempel på just en sådan här situation tänkte jag nämna Charles Darwin, och den intellektuella situation han befann sig i under en stor del av året 1838. Han hade då utvecklat sin egen teori om naturligt urval, vilken konkurrerade främst med samtida kreationistiska teorier. Hans teori om arters utveckling genom naturligt urval och biologisk

variation, kunde enligt Darwin användas för att förklara en mängd saker, så som fakta om den geografiska distributionen av olika arter. Darwin tycks ha menat att teorin förklaringsmässigt lyckades bättre än konkurrerande teorier. *Ändå* tycks Darwin under en stor del av 1838 ha varit av uppfattningen att hans teori inte var att betrakta som ett framsteg i förhållande till tidigare teorier (och inte var redo att presenteras vid Geological Society i London). *Varför?*

Enligt en redogörelse jag läst, av Ronald C. Curtis, hade Darwins omdöme att göra med en metodologisk uppfattning som Darwin hade, och som han delade med många av sina samtida. Det var ett krav på att de *orsaker* en teori hänvisar till för att förklara fenomen, ska ha *visats* vara verksamma i naturen och ha de verkningar teorin säger att de har. Detta metodologiska krav innebar alltså att en godtagbar teori inte fick använda sig av blott *hypotetiska* orsaker (att dessa hypotetiska orsaker kan användas för att förklara fenomen och göra förutsägelser räcker alltså inte). Enligt Curtis accepterade Darwin detta metodologiska krav (i en version som formulerades av William Whewell). Han ansåg också att den centrala orsak, naturligt urval, som hans teori hänvisade till, inte kunnat observeras vara verksam i naturen. Som ett resultat av detta ansåg han att den egna teorin trots sina förtjänster ifråga om att (potentiellt) förklara fenomen som andra teorier inte kunde förklara, inte var godtagbar och inte kunde ses som ett framsteg.

Under en ganska lång period (till september 1838) gjorde Darwin denna negativa bedömning av teorin, eftersom den inte uppfyllde det nämnda metodologiska kravet.⁵ Var Darwins omdöme rationellt?

Låt oss anta att det metodkrav som låg till grund för Darwins omdöme är *felaktigt* – att det är en inadekvat standard för rationalitet i undersökningar. Många metodologer skulle anse att den är felaktig (t.ex. enligt versioner av hypotetisk-deduktiv metod). Vi kan också anta att enligt korrekta standarder, så skulle omdömet ha varit att Darwins teori var överlägsen konkurrerande teorier och utgjorde ett klart framsteg.

Låt oss alltså anta att Darwin fällde ett felaktigt omdöme, och att han gjorde det p.g.a. att han accepterade en felaktig standard. Var det irrationellt, eller rationellt?

Om en kognitiv handlings rationalitet förutsätter att agenten handlar i enlighet med korrekta standarder, så var Darwins omdöme om den egna teorin irrationellt.

⁵ Vad som hände i september 1838 var att Darwin lyckades formulera ett argument som, enligt Darwin själv, på ett tillfredsställande sätt visade att naturligt urval både var en orsak som faktiskt var verksam i naturen och hade de verkningar som teorin förutsätter (Curtis 1986).

Jag anser att det vore en felaktig värdering av Darwins omdöme, och att hans kognitiva handlande, i det här fallet, var fullt rationellt. Han kanske misstog sig, men det var ett *rationellt* misstag.

Varför upplever man ett motstånd mot att säga att Darwin i det här exemplet, eller agenten med den felaktiga standarden i det abstrakta exemplet tidigare, handlar fullt rationellt? En intuitiv reaktion på sådana exempel är väl trots allt att en agent med felaktiga standarder inte *borde* handla som hon gör: det skulle vara *bättre* för henne att ha och handla utifrån korrekta standarder. Om man har en uppfattning om vilka standarder som är korrekta, så skulle man givetvis inte *rekommendera* att någon bryter emot dem.

När vi säger att Darwin *inte borde* ha accepterat det metodologiska krav som gjorde honom tveksam till sin egen teori, gör vi en *extern* bedömning av hans situation. Vi, som externa bedömare, anser oss veta att den standarden är felaktig och att den resulterade i att Darwin fällde ett felaktigt omdöme om graden av empiriskt stöd för hans teori. Darwin hade befunnit sig i en *bättre kognitiv situation*, om han i stället accepterat korrekta standarder och fällt korrekta omdömen.

Att vi gör den här externa bedömningen är dock förenligt med att vi hävdar att Darwin själv, givet den kognitiva situation han faktiskt befann sig i, handlade rationellt. Enligt ett *vägledande* rationalitetsbegrepp, måste Darwin själv med en rimlig kognitiv insats kunna avgöra vad som rationellt sett krävs av honom. I exemplet trodde han att det metodologiska kravet ifråga var en adekvat standard, och att det skulle vara irrationellt att bryta emot det. Vad vi kan göra, föreslår jag, är att *beklaga* Darwin: han hade helt enkelt oturen att befinna sig i en sådan kognitiv situation att det var rationellt för honom att begå ett misstag.⁶

5. RELATIVITET UTAN RELATIVISM

En viktig fråga är om det synsätt jag föreslår leder till en oacceptabel form av *relativism*. Det är väl ett faktum att människor som arbetar inom samma disciplin kan acceptera *olika* rationalitetsstandarder och därmed ha olika uppfattningar om hur undersökningar bör bedrivas och om hur teorier på området bör bedömas. Enligt det synsätt jag föreslår kan människor, som accepterar olika standarder och som därför t.ex. gör motsatta bedömningar om kvaliteten hos konkurrerande teorier, alla vara rationella. Om det är rationellt eller inte att göra en viss bedömning av teorierna beror, enligt mitt synsätt, på *vem* som gör bedömningen och *vilka rationalitetsstandarder* bedömaren själv accepterar. Det låter som en

⁶ Jfr Gibbard 1990, om skillnaden mellan "rationality" och "advisability".

otäck form av rationalitetsrelativism som skulle innebära att teoretiska konflikter inte kan avgöras på ett rationellt sätt.

Att rationalitet på detta sätt är relativ i förhållande till agentens egna standarder leder *inte* till någon intressant form av relativism, skulle jag vilja hävda.⁷

För det första, så är mitt synsätt förenligt med att man intar en *objektivistisk* syn på rationalitetsstandarder och huruvida de är adekvata eller inte. Det är alltså fullt legitimt att göra en extern bedömning av en agents handlande och hävda att det skulle vara bättre för agenten att revidera sina inadekvata standarder.

För det andra: det faktum att en agents handlande vid en viss tidpunkt överensstämmer med en standard som agenten accepterar, betyder inte automatiskt att handlingen är standard-relativt rationell. Det kan mycket väl vara så att handlingen innebär att agenten bryter mot *andra* standarder, som hon *också* accepterar. En möjlighet är också att det att agenten över huvud taget accepterar standarden ifråga, är standard-relativt irrationellt i ljuset av andra standarder hon accepterar.

För det tredje: även om en agents handlande vid en viss tidpunkt är standard-relativt rationellt (i ljuset av all information hon har och givet hennes totala uppsättning av rationalitetsstandarder), så kan agenten ändå vara *öppen för rationell kritik* av detta handlande och av de standarder som sanktionerar det. Denna kritik kan vara standard-relativt rationell för henne, om exempelvis nya argument emot en viss standard presenteras – argument som hon inte tidigare var bekant med – eller om hon får ny information som är relevant för att ta ställning till frågan om en viss standard är adekvat eller inte. Sådan kritik, som möjliggörs genom att agentens kognitiva situation förändras då hon får ny information eller presenteras med nya argument, kan mycket väl ge henne standard-relativt rationella skäl för att revidera vissa av sina standarder.⁸

Att rationalitet är standard-relativ är alltså förenligt både med att rationalitetsstandarder kan vara adekvata eller inadekvata i objektiv mening, och med att det är möjligt att rationellt kritisera och revidera de rationalitetsstandarder agenter accepterar.

Man bör komma ihåg, att det att ha inadekvata standarder är dåligt för den agent som har dem. Att man lyckas med att handla som man rationellt sett bör göra, är inte mycket att hurra för, om felaktiga standarder leder

⁷ För ett motsatt sätt att undvika att diversitet ifråga om rationalitetsstandarder leder till rationalitetsrelativism, se Sankey 1997 och 2000.

⁸ Detta är precis vad Darwin gjorde ifråga om det metodologiska krav som jag nämnt. På 1860-talet utvecklade Darwin ett argument för att kravet är en inadekvat standard och att det bör förkastas (se Curtis 1986).

till att man misstar sig. Att jag fäller omdömet att någon annan handlar rationellt, behöver inte innebära att jag åtar mig att också fälla omdömet att det vore rationellt för mig att handla likadant.

Frågor om rationalitet, förstått som ett normativt vägledande begrepp, har egentligen begränsat intresse. Vilka standarder som är *adekvata* är egentligen en viktigare fråga. Frågor om hur det är rationellt för oss att handla, är visserligen *oundvikliga* eftersom det bästa vi kan göra som undersökande agenter är att försöka handla rationellt. Men de är till syvende och sist av underordnat intresse, eftersom vi hellre skulle vilja veta om det bästa vi just nu kan göra är *tillräckligt* bra – och om vi skulle kunna göra det bättre i framtiden.

LITTERATUR

- Brown, H. I. 1988. *Rationality*. London: Routledge.
- Curtis, R. C. 1986. "Are Methodologies Theories of Scientific Rationality?" *British Journal for the Philosophy of Science* 37, 135–61.
- Gibbard, A. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Lakatos, I. 1990. "History of Science and Its Rational Reconstructions", i C. Howson (red.), *Method and Appraisal in the Physical Sciences: The Critical Background to Modern Science, 1800–1905*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nilsson, J. 2000. *Rationality in Inquiry: On the Revisability of Cognitive Standards* (diss.). Institutionen för filosofi och lingvistik, Umeå universitet.
- Pollock, J. L. 1986. *Contemporary Theories of Knowledge*. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Rescher, N. 1988. *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Sankey, H. 1997. *Rationality, Relativism and Incommensurability*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Sankey, H. 2000. "Methodological Pluralism, Normative Naturalism and the Realist Aim of Science". I R. Nola och H. Sankey (red.), *After Popper, Kuhn and Feyerabend: Recent Issues in Theories of Scientific Method*. Dordrecht: Kluwer.
- Wedgwood, R. 2003. "Choosing Rationally and Choosing Correctly", i S. Stroud och C. Tappolet (red.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*. Oxford: Oxford University Press.

Recensioner

Med tanke på Gud: En introduktion till religionsfilosofin

Ulf Jonsson

Artos 2004. 362 s. ISBN 91-7580-238-4

I USA finns en religionsfilosofisk diskussion av hög klass, en diskussion vars deltagare – t.ex. William Alston, Alvin Plantinga och Peter van Inwagen – nog får sägas befinna sig någonstans i mittfåran av den analytiska traditionen. Dessa författare tar itu med traditionella religionsfilosofiska problem såsom rimligheten i att anta att Guds existerar, möjligheten att få kunskap om Gud och möjligheten att kombinera diverse teorier om personlig identitet med den kristna läran om ett liv efter detta. I Sverige är det sämre beställt med denna sorts debatt. Eftersom vi är ett mer sekulariserat land är det visserligen knappast förvånande att svenska filosofer i lägre grad än amerikanska är intresserade av religionsfilosofi. Emellertid är det slående – och i mina ögon olyckligt – att svensk religionsfilosofi, när den väl utövas, så sällan handlar om frågor som liknar de ovannämnda. I stället verkar svenska religionsfilosofer ofta upptagna av att försöka påvisa det naiva i detta slags frågor. En vanlig uppfattning tycks vara att det är fyrkantigt och förfelat att tillskriva den kristne uppfattningen att Gud är en övernaturlig, allsmäktig person som existerar oberoende av oss och i samma mening som andra entiteter, och att tro att centrala kristna utsagor har ett kognitivt innehåll som kan bedömas med hjälp av förnuftsargument.

Ulf Jonsson, jesuitpater och doktor i religionsfilosofi, utgör ett undantag. I sin bok *Med tanke på Gud* ansluter han sig till en realistisk uppfattning om Gud och till åsikten att förnuftet intar en väsentlig plats när det gäller att ta ställning till kristendomens sanningsvärde. Jonsson nämner, såvitt jag förstår med beklagande, att det nu för tiden är "ganska sällan man hör teologer och religiösa förkunnare använda ordet 'sanning'" (s. 19), och han avvisar den idé, som han anser höra till "det kulturella allmängodset i vårt land", och som säger "att det är självklart att det inte finns några hållbara argument vare sig för eller mot Guds existens"

(s. 16). Själv tror Jonsson att det finns sådana argument. "Reflexionerna kring gudsfrågan får mig att dra slutsatsen att teismen, alltså tron att Gud existerar, är mer förnuftig än dess motsats, ateismen" (s. 344).

Det finns mycket gott att säga om denna bok även bortsett från att den skiljer sig från den dominerande tendensen i svensk religionsfilosofi. Jonsson har en förmåga att uttrycka sig klart och enkelt om ganska snåriga resonemang. Han erbjuder en initierad och upplysande historisk genomgång av olika synsätt på förnuftets förhållande till den religiösa tron (kapitel 2), och en vederhäftig redogörelse av de debatter som förts i ämnen som "Har tron en egen rationalitet?" (kapitel 3), "Gör tron anspråk på sanning?" (kapitel 4) samt huruvida Gud, förutsatt att han existerar, skall anses göra detta oberoende av oss och våra begrepp (kapitel 5). Såväl filosofistuderande som en teologiskt intresserad allmänhet kan ha glädje av detta verk, och när jag nedan redovisar vissa invändningar mot kapitel 1 och kapitel 6 – de delar av boken som bekymrar mig mest – så skall detta inte tolkas som att jag är överlag kritisk till Jonssons alster.

I kapitel 1 önskar Jonsson ställa de religionsfilosofiska frågorna i relief till en mer allmän filosofisk debatt om sanning, tro och vetande. Här tycks en del märkligheter ha smugit sig in. En första betänklighet gäller koherens. Jonsson uppehåller sig vid två teorier om sanning: koherensteorin och korrespondensteorin. I sin presentation av diskussionen om vad som rättfärdigar trosföreställningar, däremot, nämner han såvitt jag kan upptäcka över huvud taget inte koherensteorin (fokus ligger här nästan uteslutande på fundamentismen). Detta är förvånande, eftersom det är långt vanligare att försvara en koherensteori om rättfärdigande än att förfäktat en koherensteori om sanning.

Ett andra problem är att Jonsson inte riktigt tycks ha fått kläm på korrespondensteorins förhållande till konkurrerande uppfattningar om sanning. Han säger att eftersom sanning är en beståndsdel i kunskap, och det finns olika teorier om vad sanning är, så finns det därmed olika teorier om vad kunskap är. Detta verkar rimligt. Men Jonsson tycks sedan hävda att det är utmärkande för korrespondensteorin om sanning att om den är riktig så leder idén att kunskap förutsätter sanning till att "[b]ara om Karin faktiskt kommer från Finland kommer min tro att det förhåller sig på det sättet att kunna betraktas som vetande" (s. 31). Denna villkorssats säger dock bara just det att sanning krävs för kunskap, och innehåller inget antagande om sanning som är kännetecknande för just korrespondensteorin.

För det tredje verkar Jonsson anta att poängen med det s.k. Gettiers problem är att vi aldrig kan uppnå absolut epistemisk säkerhet (s. 32, 35, 249). Enligt Jonsson får vi "lov att lära oss leva med Gettiers problem"

och ”i praktiken nöja oss med att de allra flesta av våra kunskapsanspråk är mindre än hundra procentigt säkra” (s. 32). I själva verket har dock Gettiers problem inte så mycket med absolut epistemisk säkerhet att göra. Poängen med problemet är att den traditionella definitionen av sanning är felaktig, eftersom sann välgrundad tro inte är tillräcklig för kunskap.

En fjärde invändning rör Jonssons uppfattning att den testimoniella tron, vilken karakteriseras som en propositionell tro som grundar sig på andras vittnesbörd, inte kan utgöra kunskap. Detta tillkortakommande hos den testimoniella tron beror enligt Jonsson på att den ”innebär att man tror på något inte på grund av skäl som man själv har tillgång till utan på grund av att man litar på vad någon annan säger” (s. 33). Detta argument är egendomligt. Om någon vederhäftig person berättar för mig att han är gift, så kan jag mycket väl tro på hans utsaga på grund av ett skäl som jag själv har tillgång till, nämligen skälet att personen i fråga sagt till mig att han är gift. Och nog kan min tro i denna sorts fall utgöra vetande. Här skulle Jonsson kanske invända att i och med att det är *möjligt* att jag misstar mig – min sagesman kan ju t.ex. ljuga – så har jag inte kunskap. Han säger nämligen på ett annat ställe att ”vetande utesluter möjligheten av misstag” (s. 31). Detta är dock ett tvivelaktigt antagande. Att jag vet en viss sak utesluter förvisso att jag *de facto* misstar mig (be-träffande sanningshalten hos det som jag vet), men det att jag *möjligen* misstar mig hindrar knappast att min tro utgör kunskap. Och om det trots allt gör det så kan man undra varför Jonsson väljer att lyfta fram just den testimoniella tron här. Ty för snart sagt varje trosföreställning, testimoniell eller ej, finns det en möjlighet till misstag.

Huvudnumret i boken får nog sägas vara kapitel 6, där Jonsson diskuterar argument för och emot Guds existens, varav jag skall ta upp några. En sorts argument mot Guds existens kallas av Jonsson för ”de naturalistiska argumenten” (s. 259). De går ut på att tron på Guds existens kan förklaras på andra sätt än med att Gud existerar, t.ex. med hjälp av psykologiska teorier. Jonsson menar att denna sorts argument bör underkännas. En av hans invändningar är att de naturalistiska argumenten involverar det ”genetiska misstaget”. Detta misstag ”består i att man inte skiljer mellan att förklara uppkomsten av en övertygelse och att avgöra om övertygelsen är sann eller falsk” (s. 259). Ett annat problem med de naturalistiska argumenten är enligt Jonsson att de ofta baseras på det ”reduktionistiska felslutet”. Trots noggrann läsning av ett par passager där detta felslut beskrivs (s. 106, 259) har jag inte helt klart för mig riktigt vad det går ut på. I den mest precisa formulering jag hittar skriver Jonsson att av ”det faktum att ett visst fenomen *x* framkallas av orsaken *y* följer ju inte automatiskt att *y* är den enda orsaken till *x*” (s.

259). Kanske består det reduktionistiska felslutet i att man, i motsats till Jonsson, hävdar att det senare följer.

Jonssons karakterisering av de naturalistiska argumenten är knappast välvillig. Om man t.ex. hävdar att tron på Guds existens kan förklaras naturalistiskt så avser man rimligen inte att rikta ett argument direkt mot tesen att Gud existerar. Snarare avser man att framföra en invändning mot ett argument *för* den tesen: nämligen argumentet att tron på Gud bäst kan förklaras av att Gud finns. En välvillig tolkning av den naturalistiska strategin är att det argumentet för Guds existens faller, eftersom tron på Gud bättre kan förklaras genom hänvisning till faktorer som vi redan accepterar på oberoende grunder. För att hävda detta behöver man ingalunda blanda ihop avgörandet av sanningsvärdet hos en trosföreställning med förklaringen av trosföreställningens uppkomst, så Jonssons anklagelse om det genetiska misstaget förefaller ogrundad. Vad beträffar det reduktionistiska felslutet så är det måhända ett misstag att förmoda att "y är den enda orsaken till x" följer från "y är en orsak till x", men naturalisten behöver inte stödja sin uppfattning på denna härledning. Rimligare vore att basera uppfattningen på antaganden om vilka kriterier som en förklaring bör uppfylla samt påståendet att en naturalistisk förklaring av tron på Gud uppfyller dessa kriterier bättre än en teistisk förklaring. Kanske tycker Jonsson tvärtom att en teistisk förklaring är att föredra, men det är den i så fall på grund av något annat än att den naturalistiska förklaringen förutsätter det reduktionistiska felslutet.

Ett berömt argument för Guds existens är det ontologiska. En modallogisk variant av detta argument har konstruerats av Alvin Plantinga. Liksom Jonsson ställer jag mig skeptisk till Plantingas argument. Där emot finner jag inte Jonssons framställning av det tillfredsställande. Han skriver:

Enligt Plantinga är det möjligt att det finns ett väsen med maximal storhet, vilket han menar leder till att det är omöjligt att det i varje möjlig värld inte skulle finnas något sådant väsen. Ty varje möjlig värld är sådan att om den hade varit faktisk (dvs. om den hade funnits) så skulle det ha varit omöjligt att det inte funnits något sådant väsen. Och följaktligen är det omöjligt att det i vår faktiska värld (som ju är en av de möjliga världarna) inte finns något allvetande, allsmäktigt och moraliskt fulländat väsen. (s. 288–9)

Det är sant att Plantinga antar att det är möjligt att det finns ett väsen med maximal storhet, men idén att det är omöjligt att det är nödvändigt att det inte finns något sådant väsen – vilket ju Plantinga enligt Jonsson anser att det förstnämnda antagandet leder till – spelar såvitt jag förstår ingen roll i argumentet. Det viktiga för Plantinga är att det första antagandet leder till att det är möjligt att det är omöjligt att det inte finns ett

väsen med maximal storhet. Eftersom allting som är möjligen omöjligt är nödvändigt omöjligt (dvs. vad som är omöjligt varierar inte från en möjlig värld till en annan), säger Plantinga, så kan vi nu sluta oss till att det är nödvändigt att det är omöjligt att det inte finns ett väsen med maximal storhet. I och med att han inleder den andra meningen i den citerade passagen med "Ty", tycks Jonsson tolka detta senare påstående som ett *argument* för vad som sägs i den första meningen. Men i själva verket är det alltså något som Plantinga sluter sig till från påståendet att det är möjligt att det är omöjligt att det inte finns ett väsen med maximal storhet.

Ytterligare en anmärkning, som är mindre allvarlig, gäller frasen "om den hade varit faktisk (dvs. om den hade funnits)". Enligt Plantinga är det viktigt att skilja mellan det att en möjlig värld är faktisk och det att den finns, ty han anser att även de icke-faktiska möjliga världarna finns. De är nämligen abstrakta entiteter, gigantiska sakförhållanden, som existerar i varje möjlig värld.

Det argument för Guds existens som imponerar mest på Jonsson är det kosmologiska. Han koncentrerar sig på två tappningar av detta: det s.k. kalam-argumentet – närmare bestämt i William Craigs version – och det s.k. kontingensargumentet. Så här framställs Craigs kalam-argument:

(1) Om varje ting som börjar existera gäller att dess existens är förorsakad av någonting annat än sig självt. (2) Universum började existera. (3) Alltså är universums existens förorsakad av något annat än sig självt och denna orsak till universums existens kallas Gud. (s. 302)

Jonsson tror att den springande punkten i detta argument är premiss 2. Personligen anser jag dock att det finns andra inslag i argumentet som är mer problematiska.

Premiss 1 är kanske intuitivt rimlig, eftersom de flesta ting, som börjar existera, har en orsak till sin existens som är skild från dessa ting själva: en statys existens är orsakad av konstnärens aktiviteter, ett krigs existens är orsakad av diverse politiska uttalanden, etc. Det kan därför tyckas godtyckligt att göra ett undantag för universum. Men notera att även försvararen av kalam-argumentet troligen bör göra ett undantag för universum, om än inte samma undantag. Ty för andra saker vars existens har en början tycks gälla att deras existens har *konkreta* orsaker (dvs. orsaker som existerar i tid och rum): exempelvis har en konstnärs aktiviteter och politiska uttalanden tidslig och rumslig lokalisering. Däremot kan Gud, som ju enligt kalam-argumentet är orsaken till universums existens, knappast vara en konkret individ. Att han existerar i tiden är redan det tvivelaktigt, och i alla händelser är det väl ytterst få

som är beredda att säga att Gud finns på någon viss plats. Det undantag som kalam-argumentets vännere således tycks behöva göra för universum – genom att förneka att universum har en konkret orsak – förefaller knappast mindre *ad hoc* än det som görs av den som menar att universum är ett undantag till vad som påstås i premiss 1.

Dessutom, även om man går med på att universums existens är förorsakad av något annat än universum självt, så har jag svårt att se varför denna orsak skall identifieras just med något i stil med den Gud som tillbes i religionen. Jonsson förutser denna svårighet, men tycks anse att den är överkomlig, eftersom det inom många religiösa traditioner är vanligt att betrakta Gud som universums skapare (s. 302). Detta är dock ett svagt argument. Frågan är ju om de troende har *rätt* när de hävdar att orsaken till universums existens är Gud, snarare än t.ex. Satan eller ett sakförhållande.

Den andra versionen av det kosmologiska argumentet, kontingensargumentet, sammanfattar Jonsson på följande sätt:

Kontingensargumentet går ut på att visa att tingen i världen är kontingenta, men att tingen i världen inte skulle kunna existera om det bara funnes kontingenta ting. Alltså måste man anta existensen av (minst) ett nödvändigt ting. Detta nödvändigt existerande ting identifieras sedan med Gud. (s. 307)

Jag betvivlar att denna framställning är adekvat. Nog skulle väl tingen i världen (åtminstone de som ’är kontingenta, och det är ju uppenbarligen dessa som avses) kunna existera om det bara funnes kontingenta ting. Idén måste väl snarare vara, att om det inte hade funnits något nödvändigt existerande ting, så skulle tingen i världen inte kunna finnas.

Hur som helst kan man acceptera att det finns något nödvändigt existerande objekt utan att godta att detta är Gud. Själv är jag beredd att acceptera att det finns oändligt många nödvändigt existerande objekt. Jag tror exempelvis att det finns oändligt många propositioner som är nödvändigt sanna (t.ex. matematiska propositioner) – och om en proposition är sann i varje möjlig värld, så finns den i varje möjlig värld, ty den kan inte vara sann utan att finnas.

Kanske skulle Jonsson här emellertid hävda att denna invändning bortser från en viktig insikt bakom kontingensargumentet, nämligen att det måste finnas någon nödvändig entitet vars existens *förklarar* de kontingenta tingens existens. (Att han framhåller den viktiga roll som den tillräckliga grundens princip spelar för argumentet tyder på detta; se s. 308, 312–14.) Jonsson kunde kanske hävda att även om propositioner är nödvändiga entiteter, så förklarar deras existens inte existensen av de kontingenta objekten. Däremot, kunde Jonsson anse, tillhandahåller Guds existens en sådan förklaring.

För att ta ställning till denna eventuella replik är det viktigt att precisera exakt vad som skall förklaras. Är det existensen av just de kontingenta ting, som de facto finns, som skall förklaras? Eller är det det faktum att det alls finns några kontingenta ting? Eller är det kanske det faktum att det alls finns några *konkreta* ting? Om det är det förstnämnda som avses har jag svårt att se hur Guds existens kan vara en bra förklaring. Guds existens kan rimligen inte förklara varför världen innehåller t.ex. just de bord och stolar, som faktiskt finns, snarare än andra. Och om frågan i stället är varför det alls finns några kontingenta ting, så verkar detta faktum inte tillräckligt anmärkningsvärt för att man skall behöva dra till med Guds existens för att besvara frågan. Det tycks nämligen rimligt att anta att det finns högst en möjlig värld där det bara finns nödvändiga entiteter, medan det finns oändligt många möjliga världar där det finns konkreta objekt. Beträffande den tredje frågan – varför det existerar några konkreta ting – så erbjuder den filosofiska litteraturen en rik flora av svar. Om Jonsson anser att hypotesen att Gud finns är överlägsen de konkurrerande uppfattningarna borde han ge sig in i den debatten och ange varför han anser att Gudshypotesen är att föredra. Det gör han inte.

Kort sagt delar jag inte Jonssons positiva inställning till de kosmologiska argumenten. Men jag är positiv till den lärdom och det analytiska angreppssätt som Jonsson icke desto mindre ger prov på ett flertal gånger i denna välkomna introduktionsbok.

JENS JOHANSSON

Ingemar Hedenius – en filosof och hans tid

Svante Nordin

Natur och Kultur 2004. 563 s. ISBN 91-27-09915-6

Ingemar Hedenius var nog Sveriges mest kände filosof under 1900-talet. Om honom och "hans tid" har idéhistorikern Svante Nordin skrivit en tjock biografi, som är underhållande och intressant, men kanske inte alltid så filosofiskt djuplodande. Den är åtminstone underhållande för den som, liksom jag själv, kände Hedenius eller har starka minnen från hans tid. För yngre läsare är boken möjligen mindre givande.

Vilken var Hedenius viktigaste insats som filosof? Av Svante Nordins framställning får man intrycket att det är moderniseringen av Axel Hägerströms värdenihilism – och då särskilt distinktionen mellan äkta och oäkta rättssatser – i boken *Om rätt och moral* från 1941. Kanske är detta en riktig bedömning. I alla händelser uppskattades boken mycket av jurister, som annars fått sin verksamhet ifrågasatt av Hägerström och dennes lärjungar. Detta tycks också ha varit en av anledningarna

till att Hedenius utsågs till hedersdoktor i juridik mot slutet av sitt liv.

Hedenius mest kända bok var annars *Tro och vetande* från 1949, där han angrep kristendomen i allmänhet och en rad svenska teologer och biskopar i synnerhet. Den blev en stor försäljningssuccé och den gav upphov till en omfattande debatt, som i viss mån faktiskt fortfarande pågår. Från filosofisk synpunkt innehöll boken kanske inga egentliga nyheter i förhållande den internationella, fackfilosofiska diskussionen om kristen tro, men den fick stor betydelse för många svenska läsare. Nordin menar också att den i vissa avseenden var "originell, också i ett internationellt perspektiv" (s. 144). Riktigt vad han syftar på med detta har jag inte lyckats begripa, men det har något att göra med Hedenius uppfattning att "det är oförenligt med ett modernt bildningsideal" att tro på kristendomen och att han vill "skapa ett kulturradikalt bildningsbegrepp, som skall kunna ersätta det traditionella, mera kulturkonservativa" (s. 145).

Något som, enligt min mening, blir otillräckligt belyst i Nordins bok är Hedenius insatser som filosofihistoriker. Denna brist är egendomlig med tanke på att Nordin, som själv är specialist på filosofihistoria, borde ha särskilda förutsättningar för att bedöma denna sida av Hedenius. Från min egen tid i Uppsala vill jag minnas att han av sina elever allmänt uppfattades som expert på Platon, och speciellt Platons *Gorgias*. Han publicerade också skrifter om Platon både tidigt och sent i sin karriär: 1945 kom *Phaidon, Gorgias och Staten. Anmärkningar till några Platonställen* i Uppsala Universitets Årsskrift, och 1977 skrev han en lång kommentar till *Gorgias* i en bok som han gav ut tillsammans med dansken Thure Hastrup, en framstående specialist på Platons filosofi. Nordin nämner detta, men han säger inte något alls om det filosofiska innehållet i dessa skrifter.

Två moraliska antaganden, som enligt Nordin inte så lätt låter sig förenas, hade fundamental betydelse för Hedenius, nämligen nyttomoralen (utilitarismen) och den intellektuella moralens maxim. Nyttomoralen säger ungefär att man bör göra det som får de bästa konsekvenserna. Den intellektuella moralens maxim säger att man bara bör tro på det som det finns intellektuella skäl att hålla för sant. Nordin påpekar att alla intellektuella och vetenskapliga skäl kan tala för en åsikt som gör oss olyckliga. Nyttomoralen säger då att vi inte bör tro på den åsikten, men den intellektuella moralens maxim säger att man bör tro på den. Det går inte ihop. (Ett exempel på en sådan åsikt vore kanske den att Gud inte finns eller att livet är meningslöst eller att allt går åt pipan.)

Något ligger det nog i Nordins påpekande, men det är inte självklart att han har rätt. Det beror på hur den intellektuella moralens maxim ska tolkas. Hedenius egna formuleringar pekar åt lite olika håll. (Jämför min diskussion i *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 2002.) Dels är det inte uppenbart

att den intellektuella moralens maxim inte bara förbjuder vissa åsikter, utan att den också påbjuder andra. Dels kan det kanske vara ett gott "intellektuellt" skäl mot att ha en åsikt, att det leder till dåliga konsekvenser. Var det inte det som pragmatisterna ansåg?

Vissa bedömare, t.ex. Göran Rosenberg i en recension av Nordins bok i DN (28 nov. 2004) och delvis även Nordin själv, anser att Hedenius, tillsammans med andra "analytiska" filosofer, spelade stor roll för att befästa den analytiska filosofins ställning i Sverige och att motverka så kallade "icke-vetenskapliga" riktningar som marxism och existentialism – och kanske även andra varianter av "kontinental" filosofi.

Det är nog riktigt att Hedenius hade en överdriven föreställning om den analytiska filosofins vetenskaplighet och att han i olika sammanhang talade illa om andra sorters filosofi. Men jag är inte övertygad om att detta spelade någon större roll för filosofins utveckling i Sverige. I motsats till sin vän Anders Wedberg påverkade Hedenius inte andra filosofer särskilt mycket och de analytiska filosoferna utmanövrerade knappast några marxister, nythomister eller existentialister från professurer eller docenturer.

(Första gången analytiska filosofer fick inflytande över tillsättningen av en professur var i Lund 1949 och då utsågs Gunnar Aspelin, som inte var analytisk filosof. Andra gången gällde det professuren i Göteborg 1951 och den gick till Ivar Segelberg, som möjligen var analytisk filosof, men annars framför allt var känd för sitt intresse för Husserls fenomenologi. Tredje gången gick professuren i praktisk filosofi i Stockholm till Harald Ofstad. Han kan sägas vara analytisk filosof, men detsamma gällde också hans främsta konkurrenter (Halldén, Moritz, Stenius). Sven Wermund, som inkompetensförklarades av Hedenius och Anders Wedberg, företrädde ingen alternativ filosofisk riktning, utan var närmast socialpsykolog och lärdomshistoriker. I Lund 1958 fick Manfred Moritz, som främst var filosofihistoriker, professuren i praktisk filosofi, förordad av Aspelin och Wedberg. Hedenius förordade i stället Sören Halldén, som något senare fick professuren i teoretisk filosofi i Lund.)

Hedenius blev själv professor i november 1947. Han var då den ende sökande till den professur som Torgny Segerstedt innehaft innan han övergick till sociologi. Hedenius var sedan professor i praktisk filosofi fram till 1973. Han gav under sin livstid ut tjugosju böcker, alla utom två på svenska, och de flesta bestående av (delvis omarbetade) artiklar som tidigare publicerats i tidningar eller tidskrifter. En av böckerna var en diktsamling. Alla dessa böcker räknas upp i Nordins biografi. Den som vill ha en fullständig bibliografi, som även omfattar artiklar, kan hänvisas till Ann-Mari Henschen-Dahlquists *En Ingemar Hedenius bibliografi*, Thales 1993.

Hedenius hade rätt lätt att bli ovän med folk, även med gamla vänner, något som också väl framgår av Nordins bok. Även jag drabbades ibland av hans ovilja, men det ordnade alltid upp sig efter en tid. Åtminstone uppfattade jag det så. I många andra fall – t.ex. med kollegerna Konrad Marc-Wogau och Harald Ofstad – var det värre. Jag minns exempelvis hur Hedenius vid Anders Wedbergs begravning gick långa omvägar för att slippa komma i närheten av Ofstad. Jag tyckte det var beklämmande. Men förmodligen var det väl så att Hedenius sårbarhet och känslighet var något som hängde intimt ihop med hans begåvning och hans kreativitet. Svante Nordin uttrycker saken så, att Hedenius ”behövde tillskottet av adrenalin för att skriva”. Han fortsätter:

Men naturligtvis måste ilskan kanaliseras, behärskas, ingå förbund med skarp-sinnet, klarsynen, formuleringskonsten och det goda humöret. När det lyckades, som i striden om *Tro och vetande*, blev Hedenius en polemisk skriftställare på högsta nivå och vann mästerskap inom den konst som han själv hyllade, ”konsten att väcka förargelse”.

Jag tycker att detta är en bra och rättvisande beskrivning. Särskilt Hedenius formuleringskonst och goda humör är det som gör att hans bästa skrifter fortfarande är läsvärda.

LARS BERGSTRÖM

Från nytta till rättigheter. En politisk-filosofisk odysseé

Stellan Welin

Daidalos 2003. 268 s. ISBN 91-7173-183-0

Detta är en bok om politisk filosofi med utflykter åt olika håll. Den handlar, liksom en stor del av vår politiska historia, om hur en rimlig politisk organisation ska kunna hindra oss från att slita varandra i stycken i privata religiösa, etniska och klassrelaterade stridigheter utan att samtidigt förkväva våra liv. Kort sagt: hur ska säkerhet och trygghet kunna förenas med frihet? (s. 8)

Så inleder Stellan Welin sin nyutkomna bok *Från nytta till rättigheter. En politisk-filosofisk odysseé*. Här får vi stifta bekantskap med allt ifrån populationsaxiologiska och andra högst abstrakta tankegångar, till resonemang kring sådana praktiska problem som prostitution och organhandel. Att vi har att göra med en bok ”med utflykter åt olika håll” är med andra ord ingen överdrift.

Introduktionen i övrigt består av en, lätt värderande, lägesrapport över tillståndet i världen. Welin skriver att vi lever i en splittrad värld full av motsättningar och rövarkapitalism, att växthuseffekten bidrar till

att vädersystemen och de stora världshaven förändras, att det finns en förfärande stor andel människor som lever i fattigdom – och att någonting bör göras åt dessa problem. Vidare får vi veta att medborgaren i den moderna välfärdsstaten satsar på sig själv och vänder såväl politik som lokal gemenskap ryggen, och att man kan urskilja två olika synsätt i förhållande till detta fenomen: dels finns de som betonar individens rättigheter och som snarast betraktar den politiska gemenskapen som en garant för dessa rättigheter, dels finns de som framhäver gemenskapens företrädare och som betonar statens skyldighet att upprätthålla samfundets normer och värderingar.

Riktigt vad poängen är med denna lägesrapport förefaller något oklart. Förmodligen är tanken att den rimliga politisk filosofi som Welin vill finna – om det nu är det han söker efter – också skall erbjuda en lösning till ovan nämnda bekymmer. Men det är ändå svårt att se en tydlig koppling mellan lägesrapporten och diskussionen i senare kapitel.

I kapitel 1 ligger fokus på vad Welin kallar "rationell nyttomaximering". Det inleds med en mer allmän karakterisering av den utilitaristiska grundnormen, fortsätter därefter med en redogörelse för ett antal politiska tillämpningar av densamma, och avslutas med en kortare kritisk diskussion. I kapitel 2 ställs framför allt frågan var gränsen för självbestämmande går. Vad har en vuxen människa rätt att göra med sitt liv? Här diskuteras såväl normativt-teoretiska problem som Mills syn på individens värde som mer jordnära ärenden som prostitution och olika enskilda politiska friheter. Kapitel 3 aktualiserar frågan om huruvida vår politiska gemenskap kan baseras på överenskommelse. Här behandlas bl.a. Locke och hans syn på naturliga rättigheter och plikter, liksom idén om samhällskontraktet och dess tidigare förespråkare, Hobbes och Rousseau. Kapitel 4 tar vid där kapitel 3 slutade. Koncentrationen ligger närmast uteslutande på den av Locke särskilt påverkade Robert Nozick och dennes moderna rättighetsteori och försvar av den så kallade minimala staten. I Kapitel 5 diskuteras det, för den politiska filosofin, så viktiga autonomibegreppet. (Självbestämmandediskussionen som inleddes i kapitel 2 fortsätter alltså i viss mån här.) Welin redogör bl.a. dels för en *politisk* variant av autonomibegreppet, dels för en *personfokuserad* variant av detsamma. Därefter försöker han visa på vilket sätt dessa båda uppfattningar om autonomi skiljer sig åt med avseende på rekommendationer för hur samhället bör organiseras. Medan kapitel 4 la tonvikten på den ena av den moderna politiska filosofins bjässar – Robert Nozick – så ligger betoningen i kapitel 6 på den andra – John Rawls. Welin utreder bl.a. Rawls begrepp om reflektivt ekvilibrium, ursprungssituationen och rättvisa som rent spel. Dessutom, vilket är ovanligare, finns här en kortare utläggning om vad Rawls teori ger för föreskrifter i det verkliga

livet. Vad kapitel 7 och 8 beträffar så utgår de från sådana resonemang som redan behandlats tidigare – närmare bestämt autonomi respektive rättigheter. Avsikten med dessa kapitel är förmodligen att helt enkelt förfina tankegången. I kapitel 7 görs detta genom att presentera en modern – eller kanske snarast nygammal – och inflytelserik kritik mot den liberala tanken om statlig neutralitet, vilken antas följa av den minst lika liberala tanken om autonomi. Kritikerna – kommunitaristerna (gemenskaparna) – menar att den liberala, individcentrerade, traditionen bortser från att jaget först och främst konstitueras i samverkan med andra, och att liberaler därmed bygger sina teorier på falska moralpsykologiska antaganden. Welin diskuterar såväl styrkor som svagheter i den kommunitaristiska programförklaringen. I kapitel 8, slutligen, återupptas alltså rättighetsdiskussionen – som nu cirkulerar kring frågor som förhållandet mellan intressen och rättigheter, förhållandet mellan politiska och universella rättigheter, samt frågor om demokrati och djurs eventuella rättigheter.

Så långt sammanfattning. Min tanke i det följande är att koncentrera diskussionen kring vissa resonemang som Welin för i kapitel 2, för att därefter ge ett avslutande, kortare, omdöme av boken i dess helhet.

I avsnittet "Rationella straff", kapitel 2, skriver Welin om den enastående brutalitet som präglade det tidiga 1800-talets lagstiftning. Förutom avskräckning var syftet – troligtvis det huvudsakliga syftet – ren vedergällning.¹ Med utilitarismens intåg på den politiska arenan, företredesvis genom Jeremy Bentham, förmedlades en ny syn på straffen. Av vedergällning och avskräckning ansågs endast den senare aspekten vara av betydelse; endast avskräckning ansågs bidra till att minimera lidandet.

Den utilitaristiska synen på lagstiftningen hade, menar Welin, en del intressanta implikationer. En sådan implikation var, åtminstone enligt Bentham, att straffsätserna bör korrelera med gärningsmännens motiv. Brott begångna i hastigt mod – t.ex. en oöverlagd misshandel på krogen – borde exempelvis beläggas med lägre straff, medan den som hade starka bevekelsegrunder för brotts handlingen – t.ex. en fattig som stjal mat – borde dömas till hårdare straff.²

¹ För den intresserade finns en längre passage i Michel Foucaults *Övervakning och straff. Fängelsets födelse* (Lund: Arkiv, 1987), som vittnar om nämnda brutalitet.

² Huruvida Bentham drog rätt slutsatser av den utilitaristiska grundnormen är en empirisk fråga. Welin går inte i detalj in på just detta, men man skulle väl kunna tänka sig att de nyss nämnda straffen i sig själva har ogynnsamma effekter – kanske för att de *upplevs* som orättvisa – varför det mycket väl kan finnas (utilitaristiska) skäl att inte på detta sätt låta straffsätserna korrelera med brottslingarnas motiv. Eventuellt – ja, troligtvis, skulle jag själv säga – följer liknande retributiva slutsatser ur utilitarismen som ur en åtminstone inte alltför hämnd-

Utöver bestraffningar diskuterar Welin framför allt fördelningspolitik, och i synnerhet vad sådana empiriska iakttagelser som avtagande marginalnytta, alternativnytta och dynamiska effekter (dvs. att en ekonomi behöver ojämlikheter för att vara innovativ), kan tänkas ha för implikationer för utilitarismen. Uppmärksamheten ligger, liksom beträffande kriminalpolitiken, på att vi utifrån olika slag av erfarenhetsmässig evidens når olika slutsatser med utgångspunkt i ett utilitaristiskt synsätt. Trots att vi så att säga är *ense* om den normativa premissen i resonemanget, så är vi till följd av att vi är *oense* om de empiriska premisserna och konsekvenserna av vårt handlande också oense om slutsatserna. (Utilitarismen är således inte med nödvändighet förbunden med någon särskild politisk uppfattning).³

Kapitlet avslutas med vad Welin betecknar som "några problematiska konsekvenser" med utilitarismen – särskilt då utilitarismen i hedonistisk skepnad. Det första huvudproblemet handlar om hur utilitarismen förhåller sig till maximering av nyttan på teknisk-kemisk väg, framtida generationer och ätande av andra. Jag skall säga några ord om de två förstnämnda synpunkterna.⁴

När det gäller maximering av nyttan på teknisk-kemisk väg åskådliggörs problematiken med hjälp av Nozicks fiktiva upplevelsemaskin, till vilken vi människor kan ansluta vårt nervsystem och därigenom uteslutande uppleva välbehag. Welin skriver:

Vad är det som är fel med upplevelsemaskinen? Är en permanent inkoppling inte alls en permanent vistelse i det artificiella paradiset utan snarare en form av självmord, vilket Nozick hävdar. Det förefaller mig som om ett fel med upplevelsemaskinen är att den producerar våra upplevelser "på fel sätt". De blir artificiella och inte "verkliga". Därmed blir njutningen och glädjen mindre värd. (s. 35)

För att få reda på vad som menas med "fel sätt" respektive "rätt sätt", och därigenom kunna ta ställning till detta argument, hänvisar Welin

lysten pliktetisk norm. I hypotetiska fall, med en given *ceteris paribus*-klausul, kan vi naturligtvis föreställa oss att Benthams slutsatser är rimliga. I praktiken är emellertid inte allt annat lika, och därför finns också avsevärt mer att beakta än enbart avskräckningseffekten.

³ Jag tror att diskussionen här skulle tjäna betydligt på att resonera mer kring frågan om vad utilitarismen i praktiken, i bestämda situationer, faktiskt kan tänkas ge för handlingsrekommendationer, i stället för att fokusera på det trots allt välkända sakförhållandet att utilitarister, av ovan nämna orsaker, kan komma fram till olika uppfattningar om hur samhället bör organiseras.

⁴ Skälet till att jag inte behandlar frågan om utilitarismens syn på ätande av andra är att Welin inte förklarar på vilket sätt detta skulle vara ett problem för utilitarismen. De argument som framförs bemöts därefter av honom själv.

(ospecificerat) framåt i boken. Troligtvis syftar han på en diskussion i kapitel 5 rörande vilka krav vi bör ställa på preferenser för att de skall kunna ge upphov till autonomi (i personcentrerad mening). Welin skriver:

En svår fråga är vad "på rätt sätt" innebär. Först och främst betyder det att preferenserna ska ha uppkommit på ett *moraliskt acceptabelt sätt*. Det betyder ofta – men inte alltid – att de ska ha uppkommit utan att tvång har utövats, men det finns också [...] situationer där "tvångsmässig" preferensbildning tycks ge upphov till (en period av) autonomt liv. Kanske kan vi uttrycka våra intuitioner om "rätt preferensbildning" som att preferenserna ska ha bildats på ett naturligt sätt. Tyvärr är det nästan oöverstigligt att på ett tydligt sätt skilja mellan "naturligt" och "artificiellt". (s. 144)

På vilket sätt detta skulle tala emot att låta ansluta sig till upplevelsemaskinen är dock oklart. En preferens för att låta ansluta sig kan ju, för det första, mycket väl ha uppkommit på ett moraliskt acceptabelt sätt; för det andra – vilket tycks spela mindre roll – kan naturligtvis en sådan preferens ha uppkommit utan att tvång utövats. Men det här motargumentet tycks vara vilseledande, eftersom det enligt Welin knappast är själva preferensen att låta sig anslutas till upplevelsemaskinen som uppkommit "på fel sätt"; "på fel sätt" tycks snarare avse det sätt på vilket maskinen producerar upplevelser.⁵ Å andra sidan har jag inte funnit något annat textavsnitt i boken där det ges en rimligare förklaring till denna Welins första invändning mot utilitarismen. Kanske tänker sig Welin att vi rent intuitivt skall förstå hur och varför upplevelsemaskinen producerar upplevelser "på fel sätt". Och kanske finns också de som spontant låter sig övertygas av detta. För många andra – ja, särskilt de som inte ens känner motvilja gentemot tanken att träda in i upplevelsemaskinen – fordras dock en grundligare analys än så.

Jag tror själv att Nozicks exempel med upplevelsemaskinen på sin höjd påvisar bristfälligheter i *motivationsantagandet* att vi människor alltid strävar efter att främja vårt eget välbefinnande (psykologisk egoism eller psykologisk hedonism). Att det även skulle få oss att ifrågasätta den *välfärdsteoretiska* åsikten att lust är det enda som har positivt egenvärde har jag däremot svårare att se. Ännu besvärligare att förstå är förstås hur det skulle kunna utgöra en invändning mot den utilitaristiska grundnormen som sådan.

När det gäller framtida generationer hävdas, mycket riktigt, att totalutilitarismen – dvs. den utilitaristiska variant som antar att det är den totala mängden nytta i världen som är viktig, och inte t.ex. den genom-

⁵ Vad som menas med att upplevelsemaskinen producerar "artificiella" upplevelser är även det oklart, om det nu, som Welin menar, är svårt att göra tydlig skillnad mellan "artificiellt" och "naturligt" (= verkligt?).

snittliga nyttan – leder till vad som, alltsedan Derek Parfit, blivit känt som ”den motbjudande slutsatsen”:

För varje möjlig befolkning på minst tio miljarder, där alla har en hög livskvalitet, så finns det en tänkbar mycket större befolkning vars existens, om annat var lika, skulle vara bättre, även om dessa lever liv som knappt är värda att leva. (s. 40)⁶

Att vi får så här befängda slutsatser visar, menar Welin, att det är något ”grundläggande fel i några av de grundläggande utilitaristiska utgångspunkterna” (s. 41). Dessvärre diskuteras inte *vari* felet närmare bestämt består. Detta är visserligen inte ovanligt – åtskilliga som skrivit om ”den motbjudande slutsatsen” förväntar sig att man rent intuitivt skall förstå *vari* den motbjudande komponenten ligger – men det är likväl otillfredsställande. Det är nämligen inte alls klart hur vi skall mobilisera våra intuitioner gentemot ett så abstrakt fall. Är vi verkligen klara över vad vi menar med ”en hög livskvalitet”? Och vad menas egentligen med ett ”liv som knappt är värda att leva”? Utan att först svara på dessa frågor är det svårt, för att inte säga omöjligt, att bedöma huruvida ”den motbjudande slutsatsen” verkligen är motbjudande. Som bland andra Torbjörn Tännsjö hävdar, kan det mycket väl vara så att vanliga människor – sådana som du och jag – på det hela taget sällan lever liv som är mer än knappt värda att leva.⁷ Naturligtvis kan Tännsjö, liksom andra som gjort gällande att vi har en tendens att överskatta värdet av våra liv, ha fel. Om man har för avsikt att använda denna populationsetiska illustration i syfte att påvisa ”grundläggande fel i några av de grundläggande utilitaristiska utgångspunkterna”, fordras emellertid att man också behandlar nämnda fråga rörande värdet av våra liv.

Medan det första huvudproblemet med utilitarismen, enligt Welin, handlar om maximering av nyttan på teknisk-kemisk väg, framtida generationer och (möjligen) ätande av andra, så handlar det andra om att utilitarismen leder till dubbelmoral.⁸ Tankegången är den följande:

För en rationell nyttomaximerare är det i många fall rationellt att bryta mot de regelutilitaristiskt formulerade lagarna; ja mer än så: genom att bryta mot dessa

⁶ Se Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press 1984), s. 388.

⁷ Se t.ex. Torbjörn Tännsjö, ”Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion”, *Utilitas* Vol. 14, 2002, s. 339–59. Denna åsikt finns för övrigt redan i Torbjörn Tännsjö, *Göra barn. En studie i reproduktionsetik* (Stockholm: Sesam 1991).

⁸ I vissa passager får man som läsare känslan av att denna kritik rörande dubbelmoral riktas mot rationell nyttomaximering snarare än mot utilitarismen (se s. 19 och 45f). Men om nu denna rationella nyttomaximering är en implikation av utilitarismen, vilket Welin tycks mena, så drabbar förstas kritiken själva utilitarismen i samma grad som rationell nyttomaximering.

på lämpligt sätt kan i många fall den totala nyttan höjas! Dock är det viktigt att brottet sker på ett speciellt sätt, nämligen i hemlighet. Offentligt måste även brottslingen anbefalla laglydnad – annars blir det ingen höjning av den totala nyttan. Det är dubbelmoral som är det rationella valet. (s. 45)

Denna eventuella implikation av utilitarismen är nog så intressant. Frågan är vad Welin avser med ordet "dubbelmoral". Om man nu genom att offentligt ge uttryck för ett visst handlingsätt och samtidigt i hemlighet själv handla på ett annat sätt som verkligen *maximerar nyttan*, så har man därmed inte gjort något som ligger i strid med själva den utilitaristiska principen. Det är ju så att säga vad utilitarismen i föreliggande fall bjuder oss att göra. Det här är triviale, varför Welin troligtvis med "dubbelmoral" inte syftar på inkonsistens. Vad han rimligen i stället avser är att ovanstående förfaringssätt ur *andra* moralteoretiska perspektiv – kanske särskilt enligt common sense-moralen – kan tyckas vara tecken på dubbelmoral. Är det något sådant han avser med ordet "dubbelmoral" är invändningen förstås träffande. Men hur allvarlig är den egentligen?

Ja, problemet är väl att en tilltalande (eller giltig) moralteori bör – åtminstone som de flesta ser det – förklara och systematisera vår intuitiva känsla för rätt respektive fel. Att offentligt ge uttryck för ett visst handlingsätt och samtidigt i hemlighet själv handla på ett annat, skulle kunna vara ett konkret fall som inte stämmer överens med våra välgrundade omdömen om vad som är rätt. Och på så sätt, eftersom detta handlande antas följa från den utilitaristiska grundnormen, utgör det en invändning mot utilitarismen.⁹

Men är då denna implikation så kontraintuitiv? Begrunda följande situation. Ett nazistiskt befäl har i uppgift att bevaka ett koncentrationsläger. De senaste årens händelser har fått honom att ta avstånd från sina tidigare moraliska uppfattningar, men det är ingenting han avslöjar för sina överordnade. Inför dem talar han sig alltjämnt varm om den nazistiska ideologin. Skulle han avslöja var han numera stod, så skulle han bli friställd från sin tjänst (och avrättad), varpå någon annan, mer rättrogen nazist, skulle ta över hans uppdrag. Som läget är nu kan han i stället se till att internerna behandlas relativt väl. I det här fallet tror jag att våra

⁹ Den här invändningen bär tydligt släktskap med vissa delar av Rawls redogörelse för formella villkor för etiska principer. Parterna i ursprungssituationen förutsätts välja principer till en *offentlig* rättvisepuppfattning. Rawls menar att det är möjligt att alla skulle förstå och följa en princip och att detta faktum ändå inte var allmänt känt eller uttryckligen erkänt. "The point of the publicity condition is to have the parties evaluate conceptions of justice as publicly acknowledged and fully effective moral constitutions of social life". Se John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971), s. 133.

överlagda omdömen säger oss att befälet *inte* gör fel genom att offentligt ge uttryck för ett visst handlingssätt och samtidigt i hemlighet själv handla på ett annat. Tvärtom, tror jag att de flesta anser, skulle han göra moraliskt fel om han handlade annorlunda.¹⁰

Citatet ovan aktualiserar inte desto mindre ett annat problem, som förmodligen just Welin inte har i åtanke, men som likafullt kan förefalla svårlöst för utilitarismen. Anta att Röda korset uppmanar varje svensk att bidra med 100 kr till en gemensam kassa i syfte att hjälpa 1 miljon människor i ett katastrofområde. Om varje svensk bidrar med 100 kr delas (förmödenheter för) 900 kr ut till varje människa i katastrofområdet. Anta vidare att just jag låter bli att bidra med 100 kr. Varje människa i katastrofområdet skulle då få en tiotusendels öre mindre. Detta är knappast en märkbar skillnad. Samtidigt innebär –100 kr på mitt konto en, om inte kritisk, så åtminstone en *märkbar* skillnad. För de drabbade i katastrofområdet tycks det således inte spela någon roll huruvida just jag bidrar med 100 kr eller inte, medan det, i varje fall i viss grad, gör det för mig. Jag gör större nytta med pengarna genom att investera dem i t.ex. en fotbolls-biljett. Följaktligen tycks utilitarismen påbjuda att jag avstår från att ge mina pengar till Röda korset och i stället gör något annat för dem.¹¹ Paradoxen består i det följande. Det gäller självfallet inte bara för mig att jag bör lägga mina 100 kr på fotboll – det gäller samtliga. Men genom att var och en på detta sätt antas handla i utilitaristisk anda, så maximeras knappast den totala nyttan eftersom människorna i katastrofområdet blir utan bistånd. Att alla svenskar skulle få gå på fotboll vore bra, men naturligtvis långt ifrån lika bra som om människorna i katastrofområdet skulle få tak över huvudet och mat för en tid framöver.

Ett sätt att bemöta denna invändning mot utilitarismen är att förneka att det överhuvudtaget rör sig om något problem. ”Jag bör visserligen

¹⁰ Den här frågan är självfallet inte löst i och med detta. Förespråkare för offentlighetsvillkoret skulle t.ex. kunna gå med på att det i extremfall av det nyss beskrivna slaget vore tillåtet, eller rent av rätt, att vara dubbelmoralisk, men att villkoret ändå generellt sett bör respekteras. Utilitaristen skulle i sin tur kunna svara att även han anser att offentlighetsvillkoret äger ett slags generell giltighet – i vilken grad vi bör respektera det är förvisso en öppen fråga. Osv. Misstaget Welin gör är inte att han för den här invändningen på tal – den kan mycket väl sätta käppar i hjulet för utilitarismen – utan misstaget är att han inte behandlar den tillräckligt grundligt. En verkligt grundlig analys av frågan skulle, misstänker jag, komma att handla om själva moralens natur.

¹¹ Ytterst litet talar förstås för att jag, utilitaristiskt sett, borde lägga pengarna på fotboll. Det spelar dock mindre roll för mitt resonemang eftersom nyttan åtminstone höjs *mer* då än om jag ger dem till Röda korset. Vad, exakt, jag borde lägga pengarna på är återigen en svårlöst empirisk fråga.

uppmåna andra att lägga 100 kr i Röda korset-kassan – om så krävs genom att ge icke-utilitaristiska skäl härför. Men när det kommer till just min partikulära handling så ökar jag ju faktiskt nyttan mer genom att lägga mina 100 kr på fotboll.” Ett annat sätt att bemöta invändningen är att hävda att vi människor inte enbart kan handla som individer, utan även som kollektiv. Vi handlar fel *tillsammans* genom att inte bistå Röda korset med 100 kr var.¹² Även om denna senare förklaring är mer intuitivt tilltalande än den förra, så reser den en hel del metafysiska frågor – inte minst rörande vad ett kollektiv egentligen är. Men det är knappast rätt tillfälle att behandla dem här och nu, särskilt eftersom det inte tycks vara den senast återgivna paradoxen Welin intresserar sig för.¹³

Welin lyckas inte, som jag ser det, sätta några avgörande spikar i utilitarismens ”likkista” (s. 19). Utöver att han inte diskuterar ovan presenterade argument med tillräcklig omsorg och skärpa, bör nämnas att diskussionen också i viss mån hämmas av en inte alla gånger klar åtskillnad mellan å ena sidan utilitarismen förstådd som en normativ teori, å andra sidan tillämpad utilitarism (i det verkliga livet). Inte heller begreppen om regelutilitarism, handlingsutilitarism, utilitarism som riktighetskriterium och utilitarism som beslutsmetod hålls alla gånger isär med tillräcklig noggrannhet.

Från nytta till rättigheter. En politisk-filosofisk odysseé innehåller således en del svagheter. Och det är inte enbart i diskussionen om utilitarismen som svaghetera blottas. Även på många andra håll i boken saknas intentionsdjup i argumentationen. Många gånger rinner ansatserna till kritik så att säga ut i sanden. Problemen blir ”lösta” alltför hastigt. Bokens allvarligaste brist är ”ändå vad jag skulle vilja kalla bristen på en väldefinierad ämnesinramning, och vad som därmed i själva verket tycks vara brist på ett preciserat syfte överhuvudtaget. Frågan Welin ställer i början av boken: ”hur ska säkerhet och trygghet kunna förenas med frihet?”, liksom den inledande lägesrapporten över världens tillstånd, ger när allt kommer omkring ingen vidare vägledning. Detta gör boken något svårläst och förvirrande.

Det kan förstås vara så att Welin inte har något annat syfte än att helt enkelt ge en introducerande beskrivning av den politiska filosofin och

¹² Redan Jeremy Bentham i sin *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Clarendon 1879), betonar att den utilitaristiska principen skall tillämpas både på individers och gruppers handlande.

¹³ Det bör nog tilläggas att inte heller den förra förklaringen är problemfri. Det förefaller t.ex. oklart varför jag bör uppmåna andra att lägga 100 kr till Röda korset. För var och en av dem gäller ju, liksom för mig, att de bidrar mer till den totala nyttan genom att gå på fotboll i stället för att bidra till Röda korset-insamlingen. Så varför då inte uppmåna var och en att lägga pengarna på fotboll?

dess centrala frågeställningar. Men då ställer sig i stället frågan varför boken överhuvudtaget skrivits. Det råder ju så att säga knappast någon brist på introduktioner i politisk filosofi/teori.¹⁴ Dessutom, som vi redan sett i överläggningen om utilitarismen, har Welin inte bara deskriptiva anspråk med sitt arbete. Oavsett vilket kvarstår förstås kritiken i övrigt.

Welin förfogar utan tvekan över betydande kunskaper inom många av de frågeställningar han behandlar. Särskilt när det gäller behandlingen av praktisk-politiska problem, i ljuset av de mer teoretiska åskådningarna, blir diskussionen riktigt intressant. Kanske just därför känns den nämnda otydligheten särskilt besvärande. Med ett klarare angivet syfte, liksom en grundligare argumentation, skulle med andra ord *Från nytta till rättigheter* vara en riktigt bra bok.

PAULO DE NARVAJA

Idéernas grotta

José Carlos Somoza

Övers. Karin Sjöstrand. Leopard 2004. 300 s. ISBN 91-7343-045-5

Platsen är Aten vid den tid då stadens intellektuella miljö lockade tänkare från den då kända världens alla hörn. En elev vid Platons akademi har fallit offer för en lömsk mördare. För att inte svärta ner anseendet för akademien gäller det att fånga mördaren snabbt. Man bestämmer sig för att hyra in Herakles Pontor (eller var det Hercules Poirot?) även känd som Uttydaren av Gåtor. Strax fylls luften av anklagelser, villospår, och falska vittnesmål. . .

Som inramning av en kriminalroman är detta inte mycket att orda om. Hade fortsättningen varit som vilken Agatha Christie-deckare som helst hade *Idéernas grotta* inte varit värd att uppmärksammas av denna tidskrifts läsare – såvida de inte råkar vara svaga för kriminalromaner förstås. Men det visar sig ganska snabbt att Somoza förutom att skriva en bitvis mycket bra deckare också har ett par filosofiska teser han vill försvara. I det följande ska jag koncentrera mig på vad jag uppfattar som den rent filosofiska argumentationen.

Först ska det sägas att Somoza knappast är den förste att utveckla filosofiska resonemang i skönlitterär form. Förutom internationella fenomen som t.ex. Sartre känner jag till minst en person här hemma i Sverige som gett sig in på detta, med kanske inte helt lyckat resultat. (Enligt min

¹⁴ Den bästa som finns på svenska är antagligen Will Kymlicka, *Modern politisk filosofi. En introduktion* (Nora: Nya Doxa 1995). Torbjörn Tännsjö, *Filosofi & Politik* (Stockholm: Manifest kulturproduktion 2000), är en annan läsvärd bok, som till skillnad från Kymlicka behandlar mer praktisk-politiska problem.

mening finns det dock inget som heter "demeriterande publicering", det är höjdpunkterna som räknas!) Så låt oss inte väja för formen, utan fokusera på innehållet.

Det kanske mest intressanta filosofiska resonemanget i boken, som Somoza utvecklar vid ett flertal tillfällen, tar sin utgångspunkt i Platons idélära. Enligt denna teori gäller det som bekant att det finns exakt en idé som är fullkomlig i alla avseenden, som korresponderar mot varje ofullkomlig entitet vi skådar i denna vår torftiga värld. Mot exempelvis den ofullkomliga och bleka tidskrift du håller i handen just nu svarar således idén om ett fullkomligt perfekt exemplar av *Filosofisk tidskrift*, osv. Denna teori är enligt Somoza också applicerbar på tolkningen av litterära verk. Mot alla de bleka och torftiga tolkningar elaka recensenter gör av Somozas verk svarar en idé med den fullkomligt perfekta tolkningen.

Hur ska man nu avgöra huruvida Platons teori är riktig, undrar Somoza? Ett förslag, som han undersöker med stor energi, är följande. Om flera tillräckligt insiktsfulla uttolkare av ett litterärt verk kommer fram till samma, eller i stort sett samma, tolkning är det ett argument ("bevis" i Somozas språkbruk) för att de fått kontakt med den idé som svarar mot verket i fråga, dvs. att de skådat in i idévärlden. Men, menar Somoza, att flera olika personer skulle komma fram till samma tolkning är i allmänhet inte möjligt. Personer som tolkar litterära verk kan alltid komma fram till mer än en tolkning, någon entydigt "bästa" tolkning finns inte. Därför är Platons idélära felaktig, åtminstone då den tillämpas på detta område.

Resonemanget i det föregående stycket är en tolkning jag gjort av Somozas text, argumentet återfinns inte explicit i texten. Och visst, kanske har Somoza rätt i att det finns andra tolkningar som är lika rimliga, men oförenliga med min tolkning. I vilket fall som helst tror jag inte att hans resonemang är ett bra argument mot Platons idélära. Problemet är att Somoza blandar ihop epistemologiska frågor med ontologiska dito. Att två mycket kvalificerade tolkare kan göra oförenliga tolkningar av ett litterärt verk visar på ett epistemologiskt problem, men det säger inget om huruvida det faktiskt *finns* en perfekt tolkning eller inte. En rimlig tanke är nog att tolkningar är underdeterminerade av all möjlig evidens, på ungefär samma sätt som vetenskapliga teorier är underdeterminerade av alla möjliga observationer. Då gäller det att det finns en tydlig gräns för vilken kunskap vi kan nå på detta område: Vissa tolkningar kan vi veta är orimliga, då de inte är förenliga med evidensen, men vi kan aldrig med säkerhet säga vilken tolkning som kommer närmast idealet.

Nu kunde man kanske säga att det är poänglöst att tala om ideala tolk-

ningar om vi aldrig kan veta vilka de är. Det ligger så att säga i tolkningens natur att den är tillgänglig för mänsklig kunskap, kunde man hävda. Men det är alltså precis detta som jag tror att Platon borde förneka. Lika lite som vi vanliga dödliga kan svarva till en ideal stol eller ett idealt bord, lika lite kan vi vanliga dödliga frambringa den ideala tolkningen av ett litterärt verk. Vi kan givetvis öva oss, och successivt förbättra oss, t.ex. genom att studera filosofi eller litteraturvetenskap. Men det finns inga skäl att tro att vi någonsin kommer att nå ända fram. Denna epistemologiska begränsning påverkar emellertid inte den ontologiska frågan. Ideala tolkningar *finns*, borde Platon hävda – trots sin avoga inställning till konsterna.

En annan tes som Somoza tycks försvara anknyter till den dygdeetik som var populär i vida kretsar på Platons tid (och i lite snävare akademiska kretsar i vår tid). Somoza ger sin invändning en litterär gestaltning genom att låta några av de mest välutbildade, dvs. mest dygdiga, eleverna vid Platons akademi i skydd av mörkret begå de mest vidriga handlingar. Poängen tycks vara att även *mycket* dygdiga personer ofta kan handla fel, eftersom de styrs av känslomässiga impulser snarare än av sitt förnuft. Till viss del påminner detta om den populära "telefonkioskinvändningen" mot dygdetik (efter ett psykologiskt experiment), enligt vilken vanliga människors handlingar i vardagslag beror på tillfälliga impulser, snarare än stabila karaktärsdrag, varför det således skulle vara falskt att säga att det finns något som kan kallas dygder och som går att träna upp. I denna variant är dock inte invändningen särskilt stark. När det gäller vanliga människors handlande i vardagslag kan dygdeetikern lugnt konstatera att dessa nog inte är särskilt dygdiga, och att man därför inte kan vänta sig annat än att de ofta handlar fel. Men för att dygdeetikerns poäng ska gå hem räcker det med att det är *möjligt* för dessa människor att öva sig och bli mer dygdiga. Att det inte är det redan idag är knappast en avgörande invändning.

Nyheten i Somozas framställning är att han tycks mena att detta resonemang om impulsernas betydelse för våra handlingar även äger giltighet för personer som redan är mycket dygdiga och som under årtal övat sig i att utveckla sina dygder, t.ex. vid Platons akademi. Somoza låter nämligen två av de bästa eleverna vid akademien med vett och vilje förlora kontrollen, och låta impulserna ta över, och vid upprepade tillfällen begå handlingar som är moraliskt fel. (Vilka ska jag inte avslöja här, det förtar spänningen i boken.) Problemet ur filosofisk synvinkel är dock att dessa två elever bara är figurer i ett litterärt verk. Somoza visar inte med empiriska studier, vilket han skulle behöva göra, att det verkligen är sant att personer som är så dygdiga som han påstår kan begå de brott han beskriver. Invändningen har därför låg hållbarhet.

Somozas bedömning av invändningens relevans är dock rimlig: om det verkligen vore sant att även mycket dygdiga personer, som verkligen tränat hårt i flera år för att utveckla sin dygd, ändå när det kommer till kritan låter sig styras av tillfälliga impulser, så är detta en tung invändning mot dygdeetiken. Ty det är rimligen inte så intressant att bygga upp en teori kring hur fullkomligt dygdiga personer *skulle* bete sig, om vi vanliga dödliga inte kan komma ens i närheten av detta trots hårda ansträngningar. Kanske kunde en sådan teori *förklara* vad moraliskt riktighet är för ett slags entitet, om än på ett mycket abstrakt sätt, men den kan inte visa oss vägen dit. Den handlingsvägledande dimensionen i etiken skulle försvinna.

Slutsatsen blir att Somozas kriminalroman är väl värd att läsa, men inte för sina filosofiska poängers skull. Behållningen ligger snarare, som så ofta förr, på det litterära planet. Särskilt medryckande är beskrivningarna av livet i det antika Aten och den lite lätt humoristiska beskrivningen av Platon som person.

MARTIN PETERSON

Notiser

Ett oerhört välkänt, och bedövande djupsinnigt yttrande är det som avslutar Ludwig Wittgensteins bok *Tractatus Logico-Philosophicus*: "Wovon man nicht spechen kann, darüber muss man schweigen" – eller i svensk översättning (av Anders Wedberg): "Vad man icke kan tala om, därom måste man tiga". Denna aforism – nummer 7 i Wittgensteins bok – är verkligen en slutkläm som heter duga, men är den sann? Jag vet inte någon som har ifrågasatt den. Kanske har man tyckt att den är en självklar sanning? Kanske har man rentav tyckt att den är en *analytisk* sanning? Men det kan den knappast vara. Snarare är den väl falsk! Ty den handlar väl just om det om vilket man icke kan tala. Och när Wittgenstein ändå talar om detta, så tiger han ju inte. Alltså *måste* han inte tiga – även om han kanske *borde* ha gjort det. Å andra sidan så talar han ju faktiskt om det man inte kan tala om. Det måste anses som en prestation.

Carl-Göran Heidegren, sociolog och idéhistoriker i Lund, har utgivit en tjock bok (560 sidor) med titeln *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi 1860–1915*, Daidalos 2004. Christer Hedin, som är professor i religionskunskap och filosofi vid Lärarhögskolan i Stockholm har utgivit en bok som heter *Mänsklig mognad – etik och pedagogik enligt Michel de Montaigne*, HLS Förlag 2004. En annan pedagog, Jannis Garefalakis har utgivit *Paideia – om bildningens historiska rötter*, HSL Förlag 2004.

Medarbetare i detta nummer: *Kristoffer Ahlström* är doktorand i teoretisk filosofi i Göteborg, *Lars Bergström* är redaktör för tidskriften, *Roger Fjellström* är docent i praktisk filosofi i Umeå, *Paulo de Narvaja* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm, *Jonas Nilsson* är forskarassistent i teoretisk filosofi i Umeå, *Jens Johansson* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm, och *Martin Peterson* är universitetslektor i filosofi vid Luleå tekniska universitet.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

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

