

December 2007 Årgång 28 Nr 4

Filosofisk tidskrift

- ERIK J. OLSSON
3 Kunskap och koherens
- SAM FRANSSON
15 Bör vissa genetiska förbättringar av människan förbjudas?
- RICHARD SWINBURNE
26 Argument för Guds existens
- MARTIN GUSTAFSSON
41 Carnap och Quine om explikation som filosofisk metod
- MATTIAS GUNNEMYR
48 Om fötryckande strukturer, en replik
- PER BAUHN
54 Om strukturell orättvisa och förtryck – slutreplik
- 58 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges 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)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

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

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2007

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2007

ISSN 0348-7482

1. KOHERENS I VARDAGEN OCH I FILOSOFIN

Till vardags förlitar vi oss vanligtvis på den information som är tillgänglig. Det gäller såväl information från våra sinnen som från andra människor, direkt eller via radio, TV och på senare tid internet. Vår tilltro till den information som presenteras är i grunden automatisk. Detta är kanske mest uppenbart när det gäller sinnenas vittnesbörd. Min övertygelse att Johannes sitter där borta uppstår direkt till följd av att jag observerar honom. Det är alltså inte så att jag först observerar Johannes och sedan efter moget övervägande drar slutsatsen att han är där. Processen är mer direkt än så. Samma sak gäller vad andra personer säger. Om min kollega säger att Pelle är på sitt kontor tar jag för givet att det är sant utan att närmare reflektera över det hela.

Det faktum att vi införlivar mycken information på ett oreflekterat sätt betyder emellertid inte att den bakomliggande acceptansmekanismen är helt okritisk. Vittnesbörd från andra personer och från sinnen accepteras enbart så länge som det inte finns någon positiv anledning att tro att någonting gått på tok. Om det finns uttryckliga skäl att vara på sin vakt kopplas den automatiska mekanismen bort och vi hamnar i ett nytt, mera skeptiskt läge. En anledning till ett sådant bortkopplande kan vara att den information som vi får från en källa står i konflikt med den information som vi fått från en annan. Det kan också finnas skäl att misstro källans motiv. Försöker han eller hon vilseleda oss? Även en källa med goda föresatser kan betraktas som otillförlitlig om det finns tecken på att han eller hon tillägnade sig informationen under problematiska omständigheter, t.ex. dåliga ljusförhållanden. Men så länge som det inte finns några konkreta skäl att vara misstänksam tar vi för givet att den information som presenteras är korrekt och kan användas som underlag för vårt eget tänkande och handlande.

Så länge som allt fortlöper som det ska och vi accepterar information automatiskt har vi ingen anledning att fundera närmare över koherens eller samstämmighet mellan informationskällor. Att konsultera en enda informationskälla räcker för att avgöra frågan. Koherensbegreppet kom-

mer in i leken först när det finns skäl att misstro våra källor. I sådana fall kan det vara av intresse att lystna på mer än en källa. Om det som källorna säger uppvisar en hög grad av koherens eller samstämmighet kan vi, tycks det, sluta oss till att vad de säger troligen är sant, även om de inte är särskilt trovärdiga tagna var för sig.

Anta till exempel att ett rån har begåtts. Polisen förhör nu några vittnen. Det första vittnet säger att Sten befann sig på brottsplatsen vid tidpunkter för rånet, det andra att Sten äger ett vapen av den typ som användes och det tredje att Sten strax efter rånet överförde en stor summa pengar till sitt bankkonto. Taget för sig är ingen av dessa uppgifter särskilt belastande. Men tillsammans utgör vittnesmålen kanske ett tillräckligt skäl att begära Sten häktad som misstänkt för rånet. I allmänhet gäller att man kan uppnå en hög grad av sannolikhet för en viss slutsats genom att kombinera individuellt relativt otillförlitlig information förutsatt att information är koherent.

En rad filosofer har varit så imponerade av denna typ av resonemang att de menat att koherens är grundläggande för all, eller nästan all, mänsklig kunskap. En av de första var Bertrand Russell, som skriver i sin berömda bok *The Problems of Philosophy* från 1912 att större delen av det vi kallar kunskap egentligen bara är mer eller mindre sannolika åsikter ("probable opinions"). Dessa individuellt sett relativt dubiösa trosföreställningar kan enligt Russell bli mycket sannolika om de kombineras förutsatt att de uppvisar en hög grad av koherens. Russell ger dock inget detaljerat argument för denna tes. Ett relativt utförligt argument för väsentligen samma tes finner man först i C. I. Lewis bok *Knowledge and Valuation* från 1946, dock utan referens till föregångaren. Nicholas Rescher (1973), Donald Davidson (1986), Keith Lehrer (1990) och Paul Thagard (2000) är några samtida namn som förknippas med koherensteorin.

Har då koherensteoretikern rätt i sina påståenden om samstämmighetens positiva effekter? Leder koherens verkligen till hög sannolikhet? Under vilka förhållanden sker då detta i så fall? Problemställningarna är svåra och här kan vi omöjligtvis gå in på detaljerna, utan vi får nöja oss med att antyda några huvuddrag i den aktuella diskussionen. Vi börjar med själva koherensbegreppet.

2. ATT DEFINIERA KOHERENS

Hittills har vi lutat oss mot den försystematiska betydelsen hos koherens. Enligt vardagsuppfattningen kännetecknas en koherent mängd av samstämmighet mellan delarna. Men det duger inte om vi vill studera koherensproblematiken närmare. Då måste vi hitta ett sätt att ge en mer konkret innebörd åt den centrala termen. Vi ska nöja oss med att gå

igenom några klassiska definitioner av koherens samt peka på några allmänna frågor som varje definitionsförslag rimligen bör besvara.

A. C. Ewing, som verkade i Cambridge under första hälften av förra seklet, framkastade i *Idealism: A Critical Survey* från 1934 en ofta citerad definition. Enligt Ewing kännetecknas en koherent mängd dels av motsägelsefrihet, dels av att varje sats i mängden följer logiskt från de övriga satserna tagna tillsammans. Ewings definition av koherens i termer av logisk konsekvens brukar avvisas med hänvisning till att den verkar för trång. Få mängder uppfyller detta stränga villkor; det gäller även sådana som verkar koherenta rent intuitivt. Vårt tidigare exempel med Sten får illustrera problematiken:

A: "Sten befann sig vid brottsplatsen"

B: "Sten äger ett vapen av den typ som användes av rånaren"

C: "Sten satte in en stor summa pengar på sitt konto dagen efter"

De flesta skulle nog anse att denna satsmängd är koherent. Men ingen av satserna följer med logisk nödvändighet från de övriga. Det ligger exempelvis ingen logisk motsägelse i att hävda att A och B är sanna men att C inte är sann. Man kan med andra ord mycket väl föreställa sig en situation där Sten befann sig vid brottsplatsen och är innehavare av ett vapen av den relevanta typen utan att han för den skull satte in några pengar dagen efter. Det är i själva verket svårt att hitta "naturliga" mängder som uppfyller Ewings villkor.

Då är C. I. Lewis koherensdefinition betydligt mer lovande. Enligt Lewis är en mängd koherent om och endast om varje sats i mängden får stöd av de övriga satserna tagna tillsammans. Att en sats får stöd av en annan betyder enligt Lewis att sannolikheten för den förra höjs om den senare antas som premiss. Det är lätt att inse att Lewis definition är vidare än Ewings; fler mängder är koherenta enligt Lewis definition än enligt Ewings. Låt oss gå tillbaka till Sten-exemplet. Mängden av satserna A, B och C är rimligen att betrakta som Lewis-koherent (det vill säga som koherent enligt Lewis definition). Att Sten befann sig vid brottsplatsen och äger ett vapen av den rätta sorten höjer sannolikheten något för att han faktiskt utförde brottet vilket i sin tur ökar sannolikheten för att han skulle sätta in pengar på sitt konto. A och B ger alltså stöd för C. På liknande sätt kan man argumentera att A och C tillsammans ger stöd för B samt för att B och C tillsammans ger stöd för A. Det är värt att betona att satserna i en Lewis-koherent mängd inte behöver ge varandra *starkt* stöd; det räcker att de stöjder varandra lite grann för att resultatet ska bli en koherent mängd i Lewis mening.

Ett annat försök att definiera koherens går tillbaka på Laurence Bonjour (1985). Hans definition är betydligt mer komplicerad och inte lika

precis som Ewings och Lewis definitioner. Medan Ewing och Lewis definierade koherens i termer av ett enda begrepp, nämligen logisk konsekvens respektive sannolikhet, menar Bonjour att koherens är ett begrepp med flera olika aspekter. I ett försök att fånga dessa olika komponenter hos koherensbegreppet uppställer han följande kriterier:

- (1) Ett system av övertygelser är koherent endast om det är logiskt motsägelsefritt.
- (2) Ett system av övertygelser är koherent i proportion till dess grad av sannolikhetsmässig motsägelsefrihet.
- (3) Ett systems grad av koherens förstärks om det finns inferentiella förbindelser mellan systemets delar där graden av koherens står i proportion till antalet sådana förbindelser och deras styrka.
- (4) Ett systems grad av koherens försvagas om det är uppdelat i separata delsystem som är relativt oförbundna av inferentiella kopplingar.
- (5) Ett systems grad av koherens försvagas om det innehåller oförklarade anomalier.

Koherensbegreppet sätts här i relation till en mängd andra begrepp: logisk och sannolikhetsmässig motsägelsefrihet, ”inferens” och anomali.

Det första kriteriet är otvetydigt och tarvar ingen ytterligare diskussion. Det är rimligt att tänka sig att ett system inte kan vara koherent utan att vara logiskt konsistent.

Det andra kriteriet är inte lika oproblematiskt. En svårighet är att Bonjour aldrig riktigt förklarar vad han menar med ”grad av sannolikhetsmässig motsägelsefrihet” (”degree of probabilistic consistency”). Grundtanken tycks dock vara följande: ett system är sannolikhetsmässigt motsägelsefullt om systemet både innehåller P och ”Det är osannolikt att P”, varför det gäller att undvika denna situation för så många satser som möjligt.

Begreppet ”inferentiell förbindelse”, som förekommer i det tredje och fjärde kriteriet, ska här tolkas i vid mening som inbegripande alla typer av stöd mellan satser eller övertygelser, inklusive logiskt och sannolikhetsmässigt stöd. Tanken bakom det tredje kriteriet är helt enkelt att graden av koherens står i proportion till hur mycket övertygelserna stödjer varandra.

Enligt det fjärde kriteriet har system som består av fristående delar som aldrig riktigt förbinds med varandra relativt låg grad av koherens. En ytterlighet skulle vara en person som lider av personlighetsklyvning och vars psyke alltså är uppdelat i flera mer eller mindre oberoende personligheter. Men det finns naturligtvis många mindre spektakulära exempel på hur vi ibland hyser åsikter utan att se sammanhangen mellan dem.

Ett barn kan lära sig allt om katter och allt om hundar utan att fundera över vad som är gemensamt för dessa djurarter. Med tiden lär sig barnet vad ett däggdjur är och att mycket av det som gäller för såväl katter som hundar är specialfall av mer allmänna drag hos däggdjuren. Inom vetenskapen händer det inte sällan att två områden som hittills betraktats som separata kunskapsområden i själva verket visar sig vara specialfall av en mer allmän teoribildning. En sådan utveckling välkomnas därför att den innebär en ökning av det totala systemets koherens.

BonJour sista kriterium säger att förekomster av anomalier är någonting negativt för koherensens del. En anomali är grovt uttryckt en observation som inte kan förklaras inom den nuvarande teorins ram.

En svårighet med teorier som, liksom BonJours, ser koherens som ett mångfacetterat begrepp är att säga hur de olika aspekterna ska vägas samman. Det kan mycket väl inträffa att ett system S är mer koherent än ett annat system T i ett avseende, men att T är mer koherent än S i ett annat. S kanske innehåller fler inferentiella förbindelser än T som dock inte härbärgerar så många anomalier som S. Vilket av systemen är i så fall mest koherent rätt och slätt?

BonJours definition aktualiserar också ett annat generellt problem. Det tredje kriteriet anger att graden av koherens ökar med antalet inferentiella kopplingar mellan systemets delar. Om man tolkar det bokstavligt betyder det att större system ofta är mer koherent än ett mindre system enbart i kraft av att vara större. Två bilder får illustrera problemet:

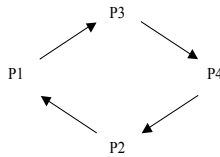


Bild 1: System med fyra element.

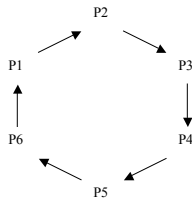


Bild 2: System med sex element.

Pilarna representerar de inferentiella relationer som råder mellan systemens element. I det mindre systemet (Bild 1) finns fyra inferentiella kopplingar, medan det större systemet (Bild 2) innehåller sex stycken.

Det större systemet är alltså enligt BonJours tredje kriterium mer koherent än det mindre. Men det verkar inte helt rätt: systemen verkar i själva verket vara lika koherenta då de uppvisar samma ringstruktur.

Man kan komma undan detta problem genom att dividera antalet inferentiella kopplingar med antalet element. Följande modifikation av det tredje kriteriet verkar alltså rimlig:

- (3') Ett systems grad av koherens förstärks om det finns inferentiella förbindelser mellan systemets delar där graden av koherens står i proportion till antalet sådana förbindelser och deras styrka *dividerat med antalet element i systemet*.

Om vi för enkelhets skull bortser från de inferentiella relationernas styrka blir graden av koherens för det mindre systemet $4/4 = 1$ och för det större systemet $6/6 = 1$. Systemen blir alltså lika koherenta.

Det generella problemet är att specificera hur systemets grad av koherens ska bero på dess storlek. Här finns det två ytterligheter. Den ena är att säga att storleken är betydelselös och att det enda som spelar roll är hur tätt systemet är sammanvävt. Det modifierade kriteriet (3') är i linje med den föreställningen. Den andra ytterligheten är att säga att det bara är det rena antalet inferentiella förbindelser som avgör och att större system därför generellt är mer koherenta helt enkelt därför att det finns fler möjligheter för förbindelser att uppstå, vilket verkar svara mot BonJours synsätt. Här kan man naturligtvis också tänka sig olika mellanformer: att man ger såväl täthet som storlek viss vikt.

Här är ett annat allmänt problem med att definiera koherens. Låt oss anta att ett antal ögonvittnen förhörs om ett rån som nyligen ägt rum. De första båda vittnena, Johan och Karin, kallas in enskilt och ger båda exakt samma detaljerade beskrivning av rånaren som påstås av båda vara en rödhårig skånsktalande man i 40-årsåldern av normallängd iförd blå regnjacka och gröna stövlar. Ytterligare två vittnen, Ulla och Sven, kallas nu in var för sig. De säger också precis samma sak men lyckas bara ge en rent allmän beskrivning av rånaren som "en man med regnjacka". Här har vi alltså två fall av exakt överensstämmelse. I det ena fallet gäller överensstämmelsen något mycket specifikt och detaljerat, medan det i det andra fallet rör sig om en rent allmän beskrivning. Vilka vittnesmål är mest koherenta – Johans och Karins eller Ullas och Svens? Ett sätt att se på saken vore att säga att vittnesmålen är lika koherenta: vittnena säger ju samma sak i båda fallen. Mot detta kunde man invända att överensstämmelsen i Johans och Karins fall är mycket mer slående och att graden av koherens därför också borde betraktas som högre. Det allmänna problemet är att specificera hur graden av koherens ska bero på informationsinnehållet hos systemets delar. Ska ett system med mycket specifika, och därför

innehållsrika, utsagor betraktas som mer koherent än ett system av mer allmänt formulerade utsagor? Även här finns det två ytterligheter och en mellanposition. Man kan säga att informativitet höjer koherensen (allt annat lika) eller att den inte alls har någon inverkan på den senare. Den gyllene medelvägen vore att säga att informativitet har visst, men kanske inte särskilt stort, inflytande på systemets grad av koherens.

3. KOHERENS OCH SANNING

Nu när vi har en klarare föreställning om vad koherens är kan vi ställa oss följande fråga: I vilken mån är koherens relevant för sanningshalten hos ett system av utsagor? Kan vi från systemets koherens sluta oss till utsagornas sanning? Mot föreställningen att förhållandet mellan sanning och koherens skulle vara av detta enkla slag finns en mängd traditionella invändningar. Den viktigaste framhåller helt enkelt att ett system kan vara hur koherent som helst utan att överhuvud taget ha någonting med verkligheten att skaffa. En dröm kan upplevas som fullständigt koherent utan att för den skull vara sann. Att kommissarie Wallander har drömt att Sten befann sig på brottsplatsen, har ett vapen av rätt sort och satte in pengar dagen efter gör det inte sannolikt att detta faktiskt är sant. Trots graden av koherens mellan drömmens delar är vi inte benägna att tro att det drömda verkligen inträffade. Motsatsen gäller om informationen kommer från olika vittnen, där det ena vittnet säger att Sten befann sig på brottsplatsen, det andra att han har pistolen och så vidare. I det fallet är vi disponerade att acceptera vittnesmålen som korrekta. Vad är det då som gör att samstämmigheten är signifikant i vittnesfallet men inte i drömfallet? Skillnaden kan inte ligga i graden av samstämmighet som ju är densamma i de båda fallen.

Det finns två väsentliga skillnader. I vittnesexemplet kan vi, i avsaknad av goda skäl att tro motsatsen, anta att varje enskilt vittne är åtminstone en smula tillförlitligt. Det finns visserligen vittnen som medvetet ljuger eller av andra orsaker talar osanning, men de flesta är trots allt tillförlitliga. Om ett vittne säger att Sten var på brottsplatsen är det ett skäl att tro att han faktiskt var där. Däremot kanske vi inte kan säga mycket mer än så om vi inte har ytterligare information om vittnet (exempelvis via ett karaktärvittne). Det vore till exempel naivt att betrakta varje vittne som absolut trovärdigt. Hur som helst: något motsvarande skäl att anta att drömmens olika delar skulle vara tillförlitliga har vi inte. Att Wallander drömt att Sten var på brottsplatsen är inte ett skäl att tro att Sten verkligen var där.

Den andra skillnaden har att göra med informationens grad av oberoende. Om vi frågar olika vittnen ligger det nära till hands att anta att

de är oberoende. Antagandet är berättigat så länge ingenting tyder på motsatsen. Exakt hur begreppet oberoende ska förstås kan vi inte gå inte på här, men så mycket kan vi säga att oberoende normalt föreligger när vittnena inte pratat med eller på annat sätt påverkat varandra före vittnesmålen. Om de i hemlighet träffats innan och kommit överens om att få Sten dömd för ett brott han kanske inte begick så kan de däremot inte betraktas som oberoende. Vittnesmål kan alltså normalt antas vara oberoende. Annat är det med drömmar. Det finns ingen anledning att tro att de enskilda beståndsdelarna av Wallanders dröm i någon intressant mening skulle ha uppstått oberoende av varandra. Han kan mycket väl ha drömt att Sten gick till banken enbart därför att han tidigare hade drömt att Sten var vid brottsplatsen. Drömmen kan med andra ord ha skapat sin egen koherens.

Det vi har isolerat är två faktorer som tycks karakterisera de omständigheter under vilka koherens har någon effekt på vad vi uppfattar som troligt: partiell tillförlitlighet hos informationskällorna tagna för sig samt deras inbördes oberoende. Men frågan är om båda behövs eller om det räcker att den ena faktorn föreligger.

Anta att vittnena är partiellt tillförlitliga men inte oberoende. En sådan situation skulle vi ha om ett av vittnena, Peter, är partiellt tillförlitligt och har, kanske genom hot, påverkat övriga vittnen att säga samma sak som han. Det säger sig självt att det sammanlagda värdet hos vittnesmålen i så fall inte överstiger värdet hos Peters eget vittnesmål. Det skulle med andra ord räcka att enbart höra Peter. Koherens är i så fall betydelselöst.

Anta i stället att vittnena är sinsemellan oberoende men individuellt helt otillförlitliga. Vi kan exempelvis föreställa oss att vi hör en mängd oberoende vittnen som alla befunnit sig på för långt avstånd från brottsplatsen för att kunna ha sett någonting. Anta att de trots detta avger samma vittnesmål: gärningsmannen var en blond man med svart skinnjacka. Hur skulle vi reagera i den situationen? Om det, som vi här antar, är helt säkerställt att vittnena egentligen inte kan ha sett vad som försigick skulle vi nog se det som resultatet av slumpens spel. Vittnena råkade bara avge samma vittnesmål. Även i detta fall har den höga graden av koherens inget inflytande på vår rimlighetsbedömning.

Det ska tilläggas att observationen att vittnena säger samma sak oberoende av varandra trots att de antagits vara helt otillförlitliga i detta fall leder till en anomali. En sådan observation är ju väldigt osannolik givet att vittnena är oberoende och helt otillförlitliga. Uppkomsten av en anomali kan vara en anledning att ompröva den nuvarande ståndpunkten. Kanske finns det trots allt skäl att ifrågasätta tidigare uppgifter om var vittnena befann sig vid tidpunkten för brottet.

Sammanfattningsvis kan vi säga att om en informationsmängd är kohe-

rent utgör det ett skäl att tro att utsagorna i mängden är sanna förutsatt att informationskällorna är individuellt partiellt tillförlitliga och kollektivt oberoende. Båda dessa villkor måste vara uppfyllda för att koherens ska ha något kunskapsteoretiskt värde.¹

Hur hög kan då sannolikheten bli till följd av koherens given dessa villkor? Svaret är att en mycket hög sannolikhet kan uppnås på detta sätt även om källorna bara är lite tillförlitliga i sig själva. Om tillräckligt många källor säger samma sak kommer resultatet att bli en sannolikhet för det sagda som ligger godtyckligt nära 1. Det betyder att de goda skäl som krävs för kunskap mycket väl kan vara av koherenskaraktär: en persons huvudsakliga skäl för att påstå sig veta någonting kan vara att flera källor har rapporterat detta som sant. Det gäller så länge som vi inte följer Descartes och kräver att goda skäl ska i sträng mening *nödvändigögra* det som de är skäl för, ett krav som leder till att vi kan veta väldigt lite och som därför bör avvisas.

Det är värt att betona att vilken sannolikhet som uppnås på grund av koherens beror på två saker. Den beror dels på hur tillförlitliga källorna är individuellt. Om källorna är relativt tillförlitliga krävs relativt få samstämmiga rapporter för att en viss sannolikhet ska uppnås. Den beror dels också på hur sannolikt det som rapporteras var till att börja med. Om det sagda redan från början var relativt sannolikt krävs återigen relativt få samstämmiga rapporter för att en viss sannolikhet ska uppnås. Det senare är en sanning med modifikation: det finns fall där en relativt låg initial sannolikhet leder till en relativt hög sannolikhet efter att samstämmigheten observerats. Följande gäller dock generellt: för att kunna ge en mer precis uppskattning av hur hög sannolikheten är i ett visst fall krävs att man vet mer än att källorna är partiellt tillförlitliga och oberoende. Man måste också ha information om hur tillförlitliga de är samt hur sannolikt det sagda var innan det rapporterades. Dessa observationer kommer att vara avgörande nu när vi vänder oss till den anti-skeptiska tillämpningen av koherensteorin.

4. KOHERENS SOM BOTEMEDEL MOT SKEPTICISM

Den sorts skepticism som vi här är intresserade av säger att allt vi kan veta är av rapportkaraktär. Vi kan bara veta att våra sinnen, vårt minne och så vidare rapporterat att det och det är fallet; vi kan inte veta att saker och ting verkligen förhåller sig som de säger. Jag kan veta att jag tycker mig se John, det vill säga att mitt visuella system rapporterar att John står framför mig; inte att John är där. Jag kan veta att jag tycker mig minnas

¹ Mig veterligen var C. I. Lewis den förste att betona att både individuell tillförlitlighet och kollektivt oberoende behövs.

att jag som liten fick många julklappar; inte att jag verkligen fick många julklappar som liten. Samma sak gäller våra nuvarande övertygelser. Allt vi kan veta är att vi har dessa och dessa övertygelser, det vill säga att vårt övertygelsesystem så att säga rapporterar att så och så är fallet, inte att övertygelsernas innehåll faktiskt är sanna.

Koherensförslaget går nu ut på att vi trots allt kan veta det som sägs givet att rapporternas innehåll står i samklang med varandra. Anta att du minns inte bara att du som liten fick många julklappar utan också att hela släkten brukade samlas på julen. Dessa båda minnen står i samklang med varandra: ju fler släktingar, desto fler julklappar åt barnen om varje släkting ger varje barn en julklapp. Låt oss vidare anta att många sådana minnen ger varandra ömsesidigt stöd. Det skulle enligt koherensförslaget göra att vi trots allt kan vara säkra på att det vi minns faktiskt inträffade.

Men här måste vi vara på vår vakt: som vi har sett har koherens positiv effekt på sannolikheterna endast om utsagorna är partiellt tillförlitliga och ömsesidigt oberoende. För att med utgångspunkt från våra minnens höga grad av koherens kunna sluta oss till deras sanning måste vi alltså i förväg veta att de är partiellt tillförlitliga och oberoende. Men enligt skeptikern kan vi ju inte ha någon (substantiell) empirisk kunskap och alltså heller ingen kunskap om våra minnens tillförlitlighet och oberoende.

Den enda utvägen för anti-skeptikern tycks vara att argumentera att kunskap om våra minnens tillförlitlighet och oberoende inte är empirisk utan apriorisk. Den skeptiker vi här betraktar hävdar ju att vi inte kan nå (substantiell) empirisk kunskap. Det är förenligt med denna ståndpunkt att vi kan nå kunskap på apriorisk väg, det vill säga genom rent tänkande. Kanske är just minnets partiella tillförlitlighet och oberoende exempel på faktum som kan inses rent förnuftsmässigt.²

När det gäller tillförlitligheten kunde man argumentera att förnuftet skulle bryta samman utan detta antagande. Om vi inte tillmäter vårt eget minne ett minimum av tillförlitlighet blir vi handlingsförlamade och varje rationell aktivitet blir omöjlig. Så beroende är vi av det vi minns, eller tycker oss minnas, att det är svårt att ens föreställa sig ett liv utan minnet som vägledande. Det man skulle kunna hävda är alltså att vi måste anta att våra minnen är något så när pålitliga för att vi överhuvud taget ska kunna fungera rationellt. Minnets generella tillförlitlighet är i så fall *en betingelse för möjligheten av rationellt tänkande och handlande*. Argument som försöker belägga att ett visst antagande är en betingelse för möjligheten av någonting brukar man alltsedan Kant kalla *transcendentala*. Svårare är det att visa att vi av samma skäl även måste anta visst oberoende mellan våra individuella minnen – svårare men kanske inte omöjligt.

² C. I. Lewis driver denna tes i boken *Analysis of Knowledge and Valuation* (1946).

Men även om anti-skeptikern lyckas med dessa argumentativa bedrifter kvarstår två för teorin oroande svårigheter. Det transcendentala argumentet kan i bästa fall belägga att minnets tillförlitlighet måste vara positiv, dock utan att säga något mer bestämt om hur hög tillförlitligheten är. Men vi sade ju att vi för att kunna säga någonting mer bestämt om sannolikheten, givet att koherens observerats, måste ha viss kännedom även om graden av tillförlitlighet – i detta fall hos minnet. Annars kan vi inte fastställa att sannolikheten är tillräckligt hög för att vi ska kunna lita på informationen. Vidare måste vi av samma skäl ha kunskap om hur hög sannolikheten var för den – i detta fall av minnet – rapporterade informationen innan koherensen observerades.³

I det här avsnittet har vi tittat på möjligheten att ge ett anti-skeptiskt berättigande av minnet med hjälp av koherensbegreppet. Filosofer har även försökt använda koherens för att rättfärdiga vårt förlitande på våra övertygelser⁴ samt på andra människors utsagor⁵. De problem som uppstår är helt parallella. Om vi till exempel vill använda koherens för att berättiga vår tilltro till vad andra personer säger måste vi först förklara varför deras utsagor i allmänhet är åtminstone lite tillförlitliga och oberoende. För att säkerställa den grundläggande tillförlitligheten kan man använda ett transcendentalt resonemang som påminner om det som fördes ovan. Utan antagandet om en basal tillförlitlighet hos andras utsagor skulle språklig kommunikation vara omöjlig. Ja, vi skulle inte ens kunna lära oss vårt modersmål. Av våra föräldrar lär vi oss vad föremålen heter – ”Det där är en bil”, ”Det där är ett äpple” och så vidare. Förlitandet på utsagor av den typen är väsentlig för språkinläring. Men problemet kvarstår att tillskriva andras utsagor en basal *grad* av tillförlitlighet.

På grund av dessa allvarliga problem verkar koherensteorin trots allt inte vara något bra svar på skepticisms problem – oavsett om skepticismen gäller minnet, övertygelser eller sanningshalten hos andras utsagor. Men det betyder inte på långa vägar att koherensbegreppet skulle vara värdelöst. Till vardags förlitar vi oss ofta på information därför att den är koherent med annan information. Och vi gör det på goda grunder: vi vet, eller har anledning att tro, att informationen är åtminstone lite tillförlitlig och oberoende. Och vi har åtminstone ett hum om hur tillförlitliga källorna är samt hur sannolikt det rapporterade var innan det rapporterades.

På senare tid har en lovande utveckling skett när det gäller att förstå sambandet mellan koherens och sannolikhet. Den har lett till att man med

³ Denna kritik utförs i detalj i Olsson (2002).

⁴ Se exempelvis BonJour (1985). För en detaljerad diskussion se Olsson (2005), kapitel 4.

⁵ Se Coady (1992). För en detaljerad diskussion se Olsson (2005), kapitel 5.

sannolikhetsteorins hjälp bland annat kunnat verifiera betydelsen av partiell tillförlitlighet och oberoende enligt vad som sades ovan. För närvarande tycks den sannolikhetsteoretiska ansatsen vara den mest fruktbara, även om vissa forskare inte håller med.⁶ I takt med att koherensbegreppet knutits närmare till begreppet sannolikhet har även kopplingen mellan koherensteorin och andra delar av filosofin och vetenskapen där sannolikhetsbegreppet spelar en framträdande roll blivit starkare. Studiet av koherens har utvecklats till ett interdisciplinärt forskningsområde med förgreningar till vetenskapsteori, kognitiv psykologi, artificiell intelligens och rättsfilosofi.⁷ Syftet med denna lilla artikel har varit att ge en, om än ofullständig, bild av var vi står idag när det gäller koherensproblematiken. Detta i förhoppningen om att väcka läsarens intresse att på egen hand utforska ämnet, som ingalunda framstår som uttömt.

⁶ Thagard (2000) hör till skaran av kritiker.

⁷ Mycket av detta finns sammanfattat i Olsson (2005). Bovens och Hartmann (2003) är också relevant i sammanhanget, speciellt för den matematiskt skolade.

LITTERATUR

- BonJour, L. 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Coady, C. A. J. 1992. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. 1986. "A Coherence Theory of Knowledge and Truth", s. 307–319 i E. LePore (red.), *Truth and Interpretation*. Oxford: Blackwell.
- Ewing, A. C. 1934. *Idealism: A Critical Survey*. London: Methuen.
- Lehrer, K. 1990. *Theory of Knowledge*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Lewis, C. I. 1946. *An Analysis of Knowledge and Valuation*. LaSalle, Ill.: Open Court.
- Olsson, E. J. 2002. "What is the Problem of Coherence and Truth?", *The Journal of Philosophy* 99: 246–272.
- Olsson, E. J. 2005. *Against Coherence: Truth, Probability, and Justification*. Oxford: Clarendon Press.
- Rescher, N. 1973. *The Coherence Theory of Truth*. Oxford University Press.
- Russell, B. 1912. *The Problem of Philosophy*. London: Williams and Norgate.
- Thagard, P. 2000. *Coherence in Thought and Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Bör vissa genetiska förbättringar av människan förbjudas?

Jag har länge varit positivt inställd till genterapi på mänskliga könsceller och personligen inte sett några större principiella problem med att tillåta det. Min inställning har varit att föräldrarna bör tillåtas att själva välja vad de anser är bäst för sina barn både när det gäller social och biologisk påverkan. Samma inställning till den reproduktiva friheten har Torbjörn Tännsjö (2004, s. 50 och 53), men under sin gästföreläsning på kursen "Medicinsk etik" (4/4 2006, Stockholms universitet) tog han upp en invändning som fick min fasta ståndpunkt att svaja. Kan det t.o.m. finnas förbättringar som bör förbjudas? I boken *From Chance to Choice* framför Buchanan m.fl. denna invändning och Tännsjö sammanfattar den i boken *Läget*: "Dessutom, menar författarna, kan människors individuellt rationella beslut komma att leda till för kollektivet icke önskvärda konsekvenser" (2004, s. 52). Finns det alltså genetiska *förbättringar* som har så allvarliga konsekvenser att de motiverar ett förbud. Min slutsats är att det visserligen ligger något i farhågorna men att de samtidigt är överdrivna.

1. FARLIGA FÖRBÄTTRINGAR

Enligt Buchanan m.fl. kan det finnas skäl att begränsa föräldrarnas möjlighet att fritt förbättra sina barns gener när det avser konkurrensfördelar eftersom dessa, i viktiga fall, kommer att bli kollektivt självupphävande och skadliga för alla eller i bästa fall onödiga (2000 s. 181f. och 202).

För att belysa författarnas farhågor kommer jag att ta upp två exempel från Buchanan m.fl. och två som kom upp till diskussion under Tännsjös gästföreläsning. De sista tre fallen är valda för att även kunna ge exempel på varför jag anser att farhågorna är överdrivna. Det första exemplet återkommer jag till i slutdiskussionen för att belysa hur jag anser att man i praktiken bör förhålla sig. I nästa avsnitt kommer jag även att formulera om *problemet* något för att därmed lättare kunna finna en *lösning*.

I sin argumentering har Buchanan m.fl. ett exempel som handlar om förändrad könskvot i samhället (2000, s. 183). I vissa delar av världen

(t.ex. Indien) används ultraljudsscreening för att fastställa fostrets kön och om det är en flicka aborteras det. Anledningen varierar mellan olika kulturer, men orsaken kan t.ex. vara att endast män får utföra vissa för hushållet viktiga religiösa ceremonier eller kan det ligga ekonomiska hänsynstaganden bakom (äktenskapskostnader, arvstraditioner, sannolikheten att kunna skaffa ett arbete med hög lön etc.). I vissa delar av Indien har detta lett till kvoten män/kvinnor ändrats från 105/100 till 180/100. Detta anses så allvarligt att man infört restriktioner på ultraljud.

Poängen med författarnas exempel är att det faktiskt kan vara rationellt i de enskilda fallen att abortera flickfoster, men om tillräckligt många gör det blir det en försämrad situation inte bara för dem som gör det utan även för andra och dessutom kan resultatet vara självupphävande på två olika sätt. Även om det för individen innebär en förbättring att kunna utföra religiösa ceremonier eller kunna få ärva sina föräldrar så kan konsekvensen, om många gjorde det, vara en försämring på andra områden såsom möjligheten att hitta en partner (fördelen upphävs av en nackdel). Det kan också vara självupphävande på ett mer direkt sätt genom att ett stort överskott på män inte skulle göra det till en fördel längre att kunna ärva eller utföra religiösa ceremonier (man hade ju fler bröder att dela arvet med och fler män i hushållet som konkurrerade om att utföra religiösa ceremonier). Dvs. fördelarna försvinner och ersätts av nackdelar. Detta ger inte bara problem för dem som anammat detta utan för alla andra i samhället. Samhället har därmed, menar de, goda skäl att begränsa den individuella friheten att välja kön på sitt barn om det underminerar det allmänna goda. Till det allmänna goda räknar de en något så när jämn könsfördelning för att alla ska ha samma chans att gifta och reproducera sig.

I sitt andra exempel antar de att man med genterapi kan öka längden ett givet antal cm oberoende hur lång individen annars skulle bli (Buchanan m.fl., 2000, s. 185). Det är uppenbart rationellt för föräldrar som riskerar att få väldigt korta barn att förändra denna gen hos det befruktade ägget. Vi vet att långa personer har fördelar i många situationer (högre lön, lättare hitta partner etc.) och att föräldrar önskar att deras barn skall bli något längre än medellängd. Att vara ”lång” är en konkurrensfördel då det inte är en fördel i sig utan i förhållande till hur långa alla andra är (att vara 180 cm lång är ingen fördel i sig utan endast i samhällen där medellängden är mindre än detta). Det är enkelt att se hur en allmän uppfyllelse av önskan att barnen skall vara längre än medellängd är självupphävande. Om alla ökade sina barns längd med 5 cm skulle vi sluta på samma varians som tidigare men på en högre medellängdsnivå. Ingen skulle tjäna på det.

Jag föreställer mig att processen skulle gå till så att de som riskerar att få väldigt korta barn väljer att ta till denna teknik och då kommer de

som inte tidigare tillhörde riskgruppen för kortaste barnen att göra det så att dessa föräldrar nu känner sig pressade att öka längden. Osv. Om det finns risker med att öka längden (t.ex. försämrad hjärtfunktion) så får vi en situation där föräldrar som tidigare varit ointresserade av att ta dessa risker nu känner sig pressade till det.

Dvs. det är rationellt för alla, i det enskilda fallet, att öka längden på sina barn, men om alla gör det försvinner fördelen och dessutom får vi negativa effekter (t.ex. kostnader för att göra husen högre). Problemet uppstår då det i varje enskilt fall är en nackdel att ställa sig utanför denna trend.

Det tredje exempel berör homosexualitet. Det finns flera studier och rent teoretiska arbeten som antyder att sexuell läggning till viss del är genetiskt betingad. Skall då föräldrar ha rätt att påverka detta? I de flesta kulturer ser man ner på homosexualitet. Föräldrar som förstås inte vill att deras barn skall mobbas i skolan eller diskrimineras på jobbet kan då rationellt anse att det är en förbättring att föda heterosexuella barn. Om vi antar att det är positivt att det i samhället finns en variation av sexuell läggning så riskerar vi att få en för samhället skadlig utveckling även om det i varje enskilt fall kan finnas skäl att se till att barnen blir heterosexuella.

Tännsjö har skrivit om ett exempel med psykopater (2004, s. 54) och han tog också upp frågan under sin gästföreläsning. Att ha vassa armbågar och något bristande empati är en fördel när en individ t.ex. gör karriär, men förstärks dessa egenskaper för mycket riskerar vi att skapa fullfjädrade psykopater. Det brukar anses att många psykopater kommer högt i karriärstegen. Det kan alltså vara rationellt och en förbättring om barnen skapas med lite vassare armbågar. Även om endast en liten del *förbättrar* sina barn på detta sätt kommer vi att få fler minipsykopater i samhället. Dessutom är detta en konkurrensfördel, så om många gör det får vi bara lite fler småpsykopater utan att någon gynnas av det då alla fått lite vassare armbågar. Det blir då rationellt att ge nästa generation barn ytterligare lite vassare armbågar. Osv. Till slut har samhället ett jätteproblem med ett samhälle fullt av fullfjädrade psykopater. Ingen gynnas av det (om alla eller tillräckligt många känner sig pressade att satsa på det), men den som inte följer med trenden förlorar. Detta är det exempel som jag ser som mest problematiskt, men på grund av en liten detalj Tännsjö nämner och som jag återkommer till (se avsnitt 4).

2. PROBLEMFOKUSERING OCH EN SKISS TILL LÖSNING

Buchanan m.fl. har tidigare i boken argumenterat för att distinktionen mellan sjukdomsbehandling och förbättringar inte sammanfaller med

moraliskt viktiga distinktioner såsom t.ex. mellan påbjudna/icke-påbjudna eller tillåtna/icke-tillåtna handlingar (2000, s. 104ff.), men de påstår ändå att många förbättringar medför allvarliga problem som inte uppkommer vid behandling av sjukdomar och handikapp och således borde en etisk varningsklocka ringa när det är frågan om en förbättring. Men med tanke på deras eget exempel på detta tycker jag dock att det är missvisande att göra en skillnad mellan sjukdomsbehandling och förbättring.

Författarnas exempel berör något som redan nu är aktuellt; nämligen screening av fostrets kön följt av selektiv abort (2000, s. 182f). Ett antal allvarliga genetiska sjukdomar är kopplade till könskromosomerna och för att undvika dessa kan man screena för kön och sedan abortera om fostret är av ”fel” kön (t.ex. manligt kön). Men sådana sjukdomar är ovanliga och kommer inte att medföra några märkbara förändringar av könskvoten. Om det däremot anses vara en förbättring att abortera kvinnliga foster och föda manliga kan det medföra dramatiska förändringar könskvoten vilket är skadligt för samhället som helhet (t.ex. om man anser att det är viktigt att alla har chans att gifta sig och skaffa egna barn). Problemet här är dock inte att det i det ena fallet är frågan om att eliminera en sjukdom och i det andra fallet att förbättra barnet, utan distinktionen tycks snarare vara mellan de genetiska förändringar som det är möjligt för många att göra och de fall där endast ett fåtal kan göra dem. Nu kan det tyckas att beskrivningarna sammanfaller (genetiska sjukdomar är helt enkelt ovanliga), men antag att ett par med tre döttrar tar till genterapi för att det fjärde barnet skall bli en pojke. Oberoende av vad man tycker om detta så har det inga allvarliga konsekvenser vare sig för individen eller samhället, men det beror inte på att det skulle vara en sjukdom med i bilden (vilket det ju inte är) utan av att det är ovanligt att ha tre döttrar och få en fjärde dotter som man då önskar ändra kön på.

Dessutom är det något missvisande att fokusera på *konkurrensförbättringar*. I grund och botten handlar det om en konflikt mellan vad som är individuellt respektive kollektivt rationellt. Att ta upp konkurrensförbättringar ser jag snarare som ett sätt att beskriva en mekanism på vilket sätt denna konflikt kan uppstå. Det bör också påpekas, vilket också Buchanan m.fl. gör (s. 186), att det inte räcker med att det är en konkurrensfördel för att detta problem ska uppstå. Att med genterapi fixa fram barn med bättre minne ger dem konkurrensfördelar i kampen om utbildning och arbete, men det är självupphävande om tillräckligt många satsar på det (konkurrenssituationen återgår till det ursprungliga). Men det har också en fördel i sig att ha bra minne (både för samhället och individen). I det fallet är det positivt att utvecklingen skenar iväg, men kanske inte av den anledningen som utgjorde den rationella grunden från första början.

Men om vi i stället beskriver konflikten som en mellan individuell och kollektiv rationalitet så uppstår inte detta undantag.

Således borde en varningsklocka ringa när det är frågan om en förbättring som väldigt många har möjlighet att genomföra och där dessutom förbättringen kan leda till en konflikt mellan individuell och kollektiv rationalitet. Det man bör försäkra sig om är således att inte alltför många genomför genterapi på könsceller som i det enskilda fallet visserligen kan vara motiverade men kollektivt är förödande. Är detta möjligt? Med det omformulerade problemet tycker jag mig se två olika *lösningar*. Dels att folk agerar mot det individuellt rationella och dels att man får det individuellt rationella att sammanfalla med det kollektivt rationella.

Låt oss betrakta ett något annorlunda men liknande problem. Antag att vi ska välja mellan att ta bilen till jobbet eller åka kollektivt. Då det går snabbare och är bekvämare med bilen tar vi den och om någon kritiserar oss för det med hänvisning till att miljön tar skada svarar vi helt enkelt att det absolut inte har någon betydelse för miljön om just jag tar bilen eller inte (tar väldigt få bilen klarar sig miljön även om också jag kör bil till jobbet och tar alla bilen kvittar det vad jag gör för miljön kollapsar ändå). Detta sätt att tänka är förstås giltigt för varje enskild individ och därmed har alla skäl att ta bilen och för exemplets skull kan vi anta att miljön då kollapsar. Med hänvisning till miljön har vi således ingen enskild plikt att åka kollektivt, men vi har en kollektiv plikt att göra det.

Man kan försöka få folk att handla mot det individuellt rationella genom att spela på deras känslor. Eftersom vi är starkt sociala varelser bryr de flesta av oss väldigt mycket om vad andra tycker och tänker om oss. Om många människor klandrar bilföraren för att han bidrar till miljöproblemen kan det påverka beteendet även om just hans bilåkande inte har någon avgörande betydelse för miljön. Det andra sättet skulle kunna vara att med bensinskatter, biltullar, bussfiler, etc. göra det rationellt att åka kollektivt eller att helt enkelt förbjuda all privatbilism (om vi inför fängelsestraff på privatbilism blir det individuellt rationellt att ta bussen till jobbet). Men det finns också i detta fall ett sätt till. Det kan visa sig vara en missuppfattning att det går snabbare att ta bilen. Vi behöver då bara ge folk rätt information för att det individuellt och kollektivt rationella ska sammanfalla.

Går det nu att finna liknande lösningar i det genetiska fallet utan att vi behöver ta till ett totalförbud? När det gäller bilismen tror jag alla tre varianterna är gångbara, men i det genetiska fallet tror jag framför allt på det sista (det finns egentligen ingen konflikt!).

3. POLITIK OCH EMOTIONER

Antag att ett par blivande föräldrar vill att deras barn skall få lite vassare armbågar än vad som är normalfallet och att de sitter och diskuterar detta med sin granne. En inte helt orimlig kommentar från grannen är då; ”Jag skulle inte göra den genetiska förändringen. Jag har hört att barnet då kan bli psykopat. Och det vill ni väl inte?” Även om de inte tror att barnet kommer att bli psykopat kan liknande kommentarer påverka deras beslut. Vi är sociala varelser och bryr oss om vad andra tycker och tänker om oss och det är nog vanligare än vi vill erkänna som vi låter irrationella emotioner styra oss. Men att förlita sig på detta är nog minst sagt vanskligt. Sådana här allmänna attityder är för påverkbara av trender för att vi skall kunna lita på dem på lång sikt.

Man kan också som i fallet med bilismen införa ekonomiska styrmedel. T.ex. höga skatter på de genetiska förändringar som, om många gjorde dem, skulle få skadliga konsekvenser för samhället i stort. Det blir då rationellt, av ekonomiska skäl, för många att undvika dem. Men här tycker jag mig se ett problem som inte finns i fallet med bilismen. I båda fallen påverkar det beteendet framför allt hos de fattiga och är därmed orättvisa. Men den rike som tar bilen till jobbet kanske kommer dit snabbare men blir ju inte rikare för det. Annorlunda är det i det genetiska fallet. De rika kommer att kunna köpa ”längd”, ”vassa armbågar” och andra konkurrensfördelar till sina barn. Deras barn kommer därför att få fler konkurrensfördelar än de fattigas barn vilket kommer att öka deras chanser att bli ännu rikare. Ekonomiska styrmedel i det genetiska fallet blir därför självförstärkande och kommer att öka de ekonomiska orättvisorna. Det är exakt samma orättvisa som uppstår om föräldrar ur den egna plånboken skulle betala sina barns utbildning. Av rättviseskäl kan man därför avvisa den sortens lösningar.

Ytterligare ett sätt att få det individuellt rationella att sammanfalla med det kollektivt rationella är ett totalförbud. Det kan tyckas mer rättvist, men jag är inte säker på att det verkligen är det. De rika kommer att kunna köpa denna eftertraktade tjänst svart eller i ett land där det är tillåtet. Dessutom kommer säkert de som riskerar att få extremt korta barn anse att förbudet är orättvist och om man därför bestämmer sig för att klassificera extrem korthet som en sjukdom så kommer det i nästa generation finnas en ny grupp som anser sig extremt kort osv.

Jag är medveten att jag behandlat dessa *lösningar* styvmoderligt (man kan t.ex. tänka sig ett system där det kostar mer för den välbärgade så att konkurrensförbättringar görs lika ofta i alla samhällsklasser), men jag anser att emotionell och politisk styrning är ett sätt att utifrån försöka påverka och i praktiken försöka begränsa den reproduktiva friheten, vilket jag anser att vi bör undvika så långt det är möjligt. Men huvud-

anledningen till mina silkesvantar är att jag är övertygad om att vi inte behöver ta till dylika försök till styrning av beteendet (vilket jag avser att argumentera för i nästa avsnitt).

4. EN SKENBAR KONFLIKT

Om föräldrarna får korrekt information om vilka effekter en viss genterapi kommer att få, kommer de då att handla på ett sätt som medför en konflikt mellan det individuellt och kollektivt rationella? Jag tror inte det, men för att visa detta måste jag gå igenom tre evolutionsbiologiska begrepp; "the red queen", "frekvensrelaterad selektion" och "misstaget en gen = en egenskap".

Enklast att beskriva är det sista fallet. I resonemanget hittills har det varit underförstått att vill vi ändra en egenskap så finns det en gen (eller genkomplex) som åstadkommer detta och ingenting annat. Många gånger är det mer komplext än så och en gen kan påverka flera olika egenskaper. Dessutom styr sällan gener som enväldshärskare utan den sociala och biologiska miljön har många gånger minst lika stort inflytande. Jag skall inte gå in på detta i detalj (det är ett jobb för biologer) utan endast beskriva en hypotes som berör ett av de exempel jag tagit upp. Eftersom homosexuella handlingar är så vanliga i naturen har evolutionsbiologer sökt en förklaring. Den vanligaste hypotesen, som har visst stöd i empiriska undersökningar, är att homosexualitetens evolutionära funktion har varit att hjälpa sina syskons barn och för att maximera detta har de också varit mer kreativa och risktagande än heterosexuella. Dvs. ett exempel på ett genkomplex styr flera egenskaper skulle vara just kopplingen mellan homosexualitet och ökad kreativitet.

Om vi nu tänker oss ett par som besöker en klinik för genetisk rådgivning så föreställer jag mig att Buchanan m.fl. tänker sig att det skulle kunna gå till så att föräldrarna t.ex. begär att få ett heterosexuellt barn som dessutom är kreativt. Genetikern fixar då till de gener som ordnar detta, men om man tar hänsyn till komplexiteten i relationen genotyp och fenotyp så skulle genetikern i stället svara; "Tja, vi har lite olika alternativ att erbjuda. Med genpaket Kreativ-RG1 är det 91 % chans att barnet blir extremt kreativt, men samtidigt 89 % chans att det blir homosexuellt. Men med genpaket Heterosexuell-14Q är det 78 % chans att barnet blir heterosexuellt, dock blir barnet bara mediokert kreativt med 99 % sannolikhet. Vi har också en del andra paket. Det just nu populäraste är Slump-MixMax som...". Det är inte bevisat att just homosexualitet och kreativitet är sammankopplat på detta sätt, men det finns gener som påverkar flera egenskaper och då folk värderar olika saker olika kommer risken för ett skenande scenario i alla fall att minska. Det kommer

inte längre att vara rationellt för alla föräldrar att önska heterosexuella barn (t.ex. om de värderar kreativitet högre än risken att barnen utsätts för homofobi). Buchanan m.fl. är förstås medvetna om den genetiska komplexiteten och menar t.o.m. att det inte är tvekan om att de flesta förbättringar (och många sjukdomar) är av multifaktoriellt slag (2000, s. 196). De verkar dock inte se detta som en mekanism varpå deras farhågor försvagas (vilket jag gör) utan diskuterar det i sammanhanget risker (deras exempel berör matematisk/språklig förmåga, minne och risken för autism p.g.a. det komplicerade sätt minnet är integrerat i massa olika funktioner (2000, s. 193)).

Ett vanligt begrepp inom evolutionsbiologi är ”frekvensberoende selektion” som innebär att en gen/egenskap bara är fördelaktig om inte för många har den. Ett klassiskt exempel är sickle-cell anemi (att ha genen på den ena kromosomen skyddar mot malaria, men att ha den på båda är förödande). Om genen är väldigt spridd i populationen är det gynnsamt för ens avkomma om man själv inte har den (sannolikheten är då stor att en partner har en sådan gen). Är den däremot ovanlig är det gynnsamt att ha den på ena kromosomen. Till slut uppnås en jämvikt i populationen. Det finns en hypotes om att psykopati är just en form av detta. Om det nu är en fördel att vara psykopat varför är då inte alla psykopater? Hypotesen är att om väldigt få är psykopater gynnas en sådan gen men inte annars eftersom psykopaten bara har fördel om han eller hon inte kommer ihop sig med andra psykopater. Så när föräldrarna ber om att få ett barn med vassare armbågar kan svaret bli: ”Visst kan ni få det. Men just nu har det fötts ett så stort antal sådana att för barnets egen skull skulle jag rekommendera genpaket Empati-XX. Vi har nämligen redan sett ett antal ökade konflikter på arbetsplatser p.g.a. att alltför många fått vassa armbågar. I dagsläget är det mer gynnsamt att satsa på empati”. I en sådan situation är det inte längre säkert att det är individuellt rationellt att handla mot det kollektivt bästa.

En kommentar är dock på sin plats. Tännsjö ställer sig frågan; ”Hur ska man t.ex. få föräldrar, som själva är psykopater, att välja bort en eventuell psykopatgen hos de egna barnen?” (2004, s. 54). Låt oss anta att i naturen är det gynnsamt med 1 % psykopater. Detta är dock inte direkt överförbart på vårt samhälle, men låt oss säga att antalet psykopater kan stiga till 5 % innan det börjar missgynna psykopaterna. Rationella föräldrar kan påverkas av sådan information, men kommer verkligen en psykopat att lyssna till rådgivningen ovan? Vi kommer då trots allt få en ökning av psykopater fast i långsammare takt. Jag har inget bra svar på det och delar av Buchanan med fleras farhågor verkar därför kvarstå.

Slutligen har vi ett fenomen som av evolutionsbiologer ibland kallar ”the red queen”, vilket syftar på ”Alice i underlandet” där drottningen

förklara för Alice att man måste springa fort för att stå stilla och för att överhuvudtaget komma någonstans måste man springa supersnabbt. Om vi har en räv som jagar en kanin så kommer evolutionen gynna kaniner som springer snabbare vilket ökar selektionstrycket på rävar så att också de springer snabbare. Det slutar med att de springer lika fort relativt varandra men på en högre medelhastighetsnivå. Att det exakt liknar exemplet med längd beror på att det också i räv/kanin fallet är en konkurrensförbättring. Både rävarna och kaninerna hade kollektivt gynnats om de kunde komma överens om att springa lika långsamt som tidigare (det hade gått åt mindre energi etc.). Men även om de lyckats göra det hade det t.ex. för den individuella kaninen varit gynnsamt att bryta mot avtalet och börja springa fortare. Dock nås tillslut en jämvikt och anledningen är att det individuellt är en fördel endast upp till en viss nivå för sedan är det för kostsamt (krävs allt större hjärta, måste äta mer etc.).

Min poäng är att vi har teoretiska skäl att misstänka att det finns motverkande krafter i de flesta fall av konkurrensförbättringar. När det gäller längdexemplet är det enkelt att inse att sådana är förstorat hjärta och svårigheter att ta sig in genom dörrar. Föräldrar som vill öka längden på sina blivande barn kan då få rådet: ”Med tanke på de gener barnet får från er så är det olämpligt att öka längden ytterligare med tanke på hjärtskador, höjden på dörrar etc.” Det är inte säkert att alla lyssnar på detta men problemet minskar. Men varför har vi skäl att tro att det gäller många andra saker än längd?

Anta att en gen ger en egenskap som är en konkurrensfördel. Red queen-fenomenet gör att för varje generation förstärks detta. Vi har då två olika scenarier: antingen finns ett motverkande selektionstryck eller inte. Om det inte finns skenar utvecklingen iväg tills arten dör ut vilket enligt biologer har hänt (observera att de fall vi är intresserade av är just de som leder till en katastrof om utvecklingen skenar iväg). Vi kan alltså misstänka att i de fall som är aktuella för oss finns det motverkande krafter. Dvs. när utvecklingen gått tillräckligt långt kommer föräldrarna att få rådet att inte ta ett steg till för då kommer de negativa effekterna att överväga. Problemet är att vi lever i en helt annan miljö nu så vi kan ej på teoretiska grunder garantera att dessa motverkande krafter finns kvar. Och dessutom kan det finnas gener som ger konkurrensfördelar först nu i vår moderna miljö och där kan vi inte på teoretiska grunder misstänka att motverkande krafter finns. Men det är ingen tvekan om att farhågorna minskar.

Observera att jag inte försökt bevisa att det problem Buchanan m.fl. beskriver inte alls skulle finnas utan bara att det i många fall är överdrivet. Det man först tror är det individuellt fördelaktiga nog inte bara

visar sig vara kollektivt fel utan även individuellt negativt. Dock kan man med detta resonemang inte utesluta att det finns förbättringar kvar som är problematiska och dessutom har jag utgått ifrån att föräldrar kan få tillräckligt bra information om genkomplexiteten och att de handlar rationellt efter detta. Men föräldrar handlar inte alltid rationellt. Vi vet t.ex. att människors riskbedömningar ibland är minst sagt oförnuftiga (vi är rädda för det ofarliga och bryr oss knappt om det farliga). Men vi får inte glömma bort att farhågorna som Buchanan m.fl. varnar för utgår från att individen handlar rationellt. Om vi utgår från t.ex. irrationella riskbedömningar får vi en ny situation som dessutom drabbar allt annat (sociala reformer, vård, investeringar i trafiksäkerhet etc.).

5. SLUTDISKUSSION

Tännsjö skriver: ”Också en anhängare av frihetlig syn måste medge att författarna nog har rätt i allt detta. Och det innebär att friheten har ett pris. Men jag tror vi bör betala det priset” (2004, s. 52). Jag håller med om detta, men med skillnaden att jag inte tror att priset är särskilt högt. Det enda som jag anser krävs är att vi först lär oss väldigt mycket om hur komplext gener interagerar med andra gener och miljön samt att denna kunskap finns tillgänglig i begriplig form för blivande föräldrar och detta är knappast särskilt kontroversiellt. Till största delen kommer då det individuellt rationella att sammanfalla med det kollektivt rationella. Min motivering för detta grundar sig kring teoretiska resonemang kring evolutionen (motverkande krafter, frekvensrelaterad selektion och komplexiteten i relationen mellan genotyp och fenotyp). Det är dock inte orimligt att frukta att det ändå kommer att finnas några individuella förbättringar som i det stora hela leder till dåliga konsekvenser för samhället.

Men som författarna själva kommenterar: riskerna gör inte att vi aldrig skall satsa på detta (vi tar risker i sociala sammanhang, sjukvård etc.) (2000, s. 194f). I stället tror jag det kan bli aktuellt med tillfälliga förbud. T.ex. om det går som i Indien. Anledningen till den förskjutna könskvoten i Indien är att det, i vissa kulturer, är en fördel att föda pojkar. Inför man ett förbud räcker det med att det är temporärt tills dess att samhället har en jämlik syn på män och kvinnor.

Min slutsats är alltså, för det första, att föräldrar inte får tillgång till denna reproduktiva teknik förrän vi har goda kunskaper om hur komplexa effekterna av en genförändring är. Då anser jag, som sagt, att det i de flesta fall inte kommer att finnas någon konflikt mellan det individuellt och det kollektivt rationella. Om det sedan ändå visar sig att utvecklingen skenar iväg bör man i samhällets intresse införa ett tillfälligt

förbud tills samhället reformerats, t.ex. tills samhället reformerats så att det inte längre är en fördel att vara lång heterosexuell man med vassa armbågar.

LITTERATUR

Buchanan, Allen, Dan W. Brock, Norman Daniels och Daniel Wikler. 2000.

From Chance to Choice. Cambridge: Cambridge University Press.

Cartwright, John. 2000, *Evolution and Human Behaviour*. MacMillan Press Ltd.

Sterelny, Kim och Paul E. Griffiths. 1999. *Sex and Death – an introduction to philosophy of biology*. Chicago, Ill.: Chicago University Press.

Tännsjö, Torbjörn. 2004. *Läget* Stockholm: Thales.

1. OLIKA SLAGS ARGUMENT

Det finns en lång tradition av naturlig teologi i grekiskt, kristet, judiskt och muslimskt tänkande, dvs. av att ge skäl (eller, mer formellt, argument) för att det finns en Gud. Om det inte funnes några sådana skäl, så skulle tro för de flesta människor idag vara (enligt min uppfattning) oberättigad eller irrationell. De förenade influenserna från Hume och Kant å ena sidan, och från Darwin å den andra (uppbackad av den till stor del irrelevanta tankeatmosfären med ursprung i Marx och Freud) har gjort att traditionell naturlig teologi mestadels inte varit trendig de sista två århundradena. Men jag menar att den nu återvänder i styrka till den filosofisk-teologiska scenen. I den här uppsatsen¹ skulle jag vilja presentera huvudtankarna i min egen naturliga teologi, som i utförligare och rigorös form ryms i min bok *The Existence of God*.²

Jag tror inte att *a priori*-argument för Guds existens har någon styrka, såsom det traditionella ontologiska argumentet.³ Med *a priori*-argument förstår jag sådana vilkas premisser är förmodade logiska eller begreppsliga sanningar. Värdefulla argument är *a posteriori*, dvs. de utgår från förmodat iakttagbara fenomen. Jag anser att det inte finns några sunda deduktiva *a posteriori*-argument för Guds existens – i bemärkelsen argument från sanna premisser som nödvändiggör deras slutsats (dvs. i den bemärkelsen att det skulle vara självmotsägande att bejaka premisserna och samtidigt förneka slutsatsen). I det avseendet hade den naturliga

¹ Artikeln publicerades ursprungligen i *Milltown Studies* och har översatts av Sebastian Rehnman med tillstånd av författaren. Till den svenska översättningen har en rad rättelser införts och underrubriker tillfogats i samråd med författaren. Översättaren är Lars Bergström tack skyldig för språkliga synpunkter.

² Richard Swinburne *The Existence of God*, 2 utg. (Oxford: Clarendon Press, 2004).

³ Se A. Plantinga, red., *The Ontological Argument* (London: Macmillan, 1968), och många andra skriftsamlingar över religionsfilosofin, för de versioner av det ontologiska argumentet som utarbetats av Anselm och Descartes, och en modern version som utarbetats av Norman Malcolm.

teologins kritiker rätt. Dock kommer jag att försöka övertyga er om, att det finns sunda induktiva argument för Guds existens. Med ett sunt B-induktivt argument ("B" för bekräftande) förstår jag ett argument som går från sanna premisser till en slutsats, som premisserna gör mer sannolik än den annars skulle vara. Med ett sunt S-induktivt argument ("S" för sannolikt) förstår jag ett argument som går från sanna premisser till en slutsats som premisserna gör sannolik, dvs. mer sannolik än osannolik.

De flesta argument för Guds existens börjar antingen med mycket klara allmänna erfarenhetsfenomen, eller med vissa ganska specifika fenomen som påstås ha inträffat. De hävdar sedan, att Guds handlande förklarar att dessa fenomen inträffat och att han alltså måste existera. Bland sådana argument är det kosmologiska argumentet (som argumenterar från universums existens); varianter av det teleologiska argumentet eller argumentet från design (som argumenterar från att universum är regelbundet i olika avseenden); och argumentet från medvetenhet (som argumenterar från förekomsten av medvetna djur och människor). Alla dessa argument utgår från mycket klara allmänna iakttagbara fenomen. Vidare finns det argument från underverk och religiös erfarenhet, som argumenterar från särskilda fenomen i världen.

Dessa argument kan alla utformas antingen induktivt eller deduktivt. Men argumenten har mycket större rimlighet om vi betraktar dem såsom induktiva, och på så vis kommer jag att utforma dem. Jag tror att vart och ett av dessa argument enskilt utgör ett sunt B-induktivt argument, och att de tillsammans utgör ett sunt S-induktivt argument. Induktion är, såsom jag strax skall illustrera, det normala mönstret för argumentation inom natur- och socialvetenskap, historia och vardagsliv; ja, det enda sätt vi har för att skrida bortom erfarenhetens omedelbara data. Deduktion är ett specialiserat slutledningssätt som är användbart endast för att dra ut konsekvenserna av vad vi redan har godtagit. Dock, även om tidigare årtionden och århundraden har haft ett visst grepp om vad som gör ett argument till ett sunt deduktivt argument, är det endast under de allra senaste åren som vi har vunnit stor förståelse av kriterierna för sunda induktiva argument. Det var, tror jag, för att varken Hume eller Kant hade någon god förståelse av induktion, som deras kritik av induktiva argument i naturlig teologi tycktes – felaktigt – så kraftfull.

Nästan alla *a posteriori*-argument för Guds existens tycks mig ha ett gemensamt mönster. Ett fenomen E beaktas. Det hävdas att E är förbryllande, märkligt eller oväntat under vanliga förhållanden, men att det är vad man kan vänta sig om det finns en Gud. Ty Gud har makt att frambringe E och (med viss sannolikhet) kan han mycket väl välja att göra det. Således är förekomsten av E skäl för att anta att det finns en Gud. Om argumenten är sunda B-induktiva argument, kommer de att

”samverka”. Varje fenomen av sig självt kommer inte att göra slutsatsen sannolik på det hela taget, men flera av fenomenen satta tillsammans kan göra det, och således, med min terminologi, utgöra ett sunt S-induktivt argument. Den här typen av induktivt argument används mycket inom natur- och socialvetenskap, historia och alla andra mänskliga forskningsfält. T.ex. finner en detektiv olika ledtrådar – Johans fingeravtryck på det uppbrutna kassaskåpet, att Johan har gömt mycket pengar i sitt hus, och att Johan sågs i närheten av brottsplatsen vid tiden rånet begicks. Detektiven föreslår sedan att dessa olika ledtrådar (även om de *kan* ha andra förklaringar) i allmänhet inte skulle förväntas om inte Johan rånat kassaskåpet. Varje ledtråd är visst bevis för att han rånade kassaskåpet och bekräftar hypotesen, att Johan rånade kassaskåpet. Beviset är dessutom kumulativt – när det sätts samman gör det hypotesen sannolik.

Låt oss kalla induktiva argument av det här slaget för ”slutledning till den bästa förklaringen”. Vetenskapsmän använder det här argumentationsmönstret för att visa, att det förekommer icke-iakttagbara ting som är orsaker till de fenomen som de iakttar. Sålunda iakttog naturvetenskapsmän i början av artonhundratalet många olika fenomen av kemiska reaktioner, såsom att ämnen förenas i fasta viktproportioner till att forma nya ämnen (t.ex. bildar alltid väte och syre vatten i viktsammansättningen 1:8). De hävdade sedan, att dessa fenomen var vad man kunde vänta sig om det existerade hundratals olika slags atomer, partiklar som är alldeles för små för att kunna ses, vilka förenas och återförenas på vissa enkla sätt. I sin tur postulerade fysiker elektroner, protoner, neutroner och andra partiklar för att redogöra för atomernas beteenden, liksom för storskaliga iakttagbara fenomen. Nu postulerar de dessutom kvarkar för att förklara protoners, neutroners och de flesta andra partiklars beteenden.

Argument av det här slaget ger betydande sannolikhet till sina hypoteser såtillvida som de uppfyller tre kriterier. För det första får det inte vara mycket troligt, att de fenomen som hypoteserna anför såsom bevis, förekommer under normala förhållanden. Vi såg i exemplet om rånet att de olika ledtrådarna (såsom Johans fingeravtryck på kassaskåpet) inte skulle förväntas inträffa under normala förhållanden (dvs. om Johan inte rånade kassaskåpet). För det andra måste fenomenen förväntas i högre grad, och det vara mer troligt att de inträffade, om hypotesen är sann. Om Johan rånade kassaskåpet, är det mycket troligt att hans fingeravtryck skulle finnas på det. För det tredje måste hypotesen vara enkel. Det innebär att den ska postulera att få ting existerar och inverkar, få *slags* ting, med få *lätt* beskrivliga egenskaper som betar sig på matematiskt *enkla* slags sätt. Vi kan alltid postulera många nya ting med komplicerade egenskaper för att förklara någonting som vi funnit. Men vår hypotes

kommer endast att stödjas av beviset om den postulerar få ting, vilka leder oss att förvänta de olikartade fenomen som utgör beviset. I dektektivhistorien skulle vi således kunna föreslå, att Bengtsson överförde Johans fingeravtryck till kassaskåpet, att Svensson klädde ut sig för att likna Johan på brottsplatsen och att Ragnarsson, utan att vara i maskopi med de andra, gömde pengarna i Johans hus. Denna nya hypotes skulle – precis som hypotesen att Johan rånade kassaskåpet – göra att vi förväntade oss just de fenomen som vi finner. Men den ursprungliga hypotesen stöds av beviset medan den nya inte gör det. Ty hypotesen att Johan rånade kassaskåpet postulerar endast *ett* föremål (Johan) som gjorde *en* gärning (rånade kassaskåpet) men leder oss ändå att förvänta oss de olika fenomen vi finner. Naturvetenskapsmän postulerar alltid så få nya ting (t.ex. subatomära partiklar) som behövs för att leda oss till att förvänta de fenomen som vi iakttar. De postulerar också att dessa ting inte betar sig oregelbundet (betar sig på ett sätt ena dagen och på ett annat sätt nästa dag), utan att de betar sig i enlighet med så enkla och smidiga matematiska lagar som är förenliga med vad som iakttagits.⁴

Det finns ett gammalt latinskt talesätt, *simplex sigillum veri*, det enkla är tecknet för det sanna. För att göras sannolika av bevis, måste hypoteser vara enkla. Utan enkelhetskriteriet skulle vetenskapen vara fullständigt oförmögen att gå ett steg bortom iakttagbara data. Ty man skulle alltid kunna föreställa sig ett oändligt antal helt olika hypoteser som leder en att förvänta data mycket mera än man annars skulle – och det skulle inte finnas något sätt att välja mellan dem. Men det är möjligt att bedriva vetenskap; vi kan göra berättigade förutsägelser och på så vis är enkelhet bevis för sanning.

2. TVÅ SLAGS FÖRKLARINGAR

Vi har tillgång till två olika slags förklaringar som vi använder i vardagslivet för att förklara fenomen. Den ena är lagmässig förklaring, varigenom

⁴Det finns också ett fjärde kriterium om ”att passa bakgrundskunskap”. När vi beaktar en hypotes om något avgränsat fält, t.ex. beteendet hos neon vid låga temperaturer, är en hypotes mer sannolik så långt som den ”passar med” vad vi vet om närliggande fält. T.ex. en hypotes om beteendet hos neon som har ekvationer av samma form som ekvationer om det kända beteendet hos andra ädelgaser vid låga temperaturer, är av det skälet mer sannolikt sann. Men när vi beaktar en mycket vittomfattande hypotes, såsom Newtons gravitationsteori, finns det kanske inga närliggande fält om vilka vi har mycket kunskap, och således bortfaller det här kriteriet. Teismen, hypotesen att det finns en Gud, påstår sig förklara allting som vi vet och har således inga sådana närliggande fält. Av det skälet ignorerar jag det här kriteriet i resten av uppsatsen.

vi förklarar ett fenomen E i termer av ett visst föregående sakförhållande F (orsaken) och en viss regelbundenhet L i beteendet hos de föremål som ingår i F och E. Vi förklarar varför det tog två sekunder för en sten att falla till marken från ett torn (E), genom att den släpptes från viloläge i toppen av tornet 19,2 m från marken (F), och den regelbundenhet som kan härledas från Galileos lag för fallrörelsen, att alla kroppar faller mot jordytan med en acceleration av $9,8 \text{ m/sek}^2$ (L). E följer från F och L. Naturvetenskapen kan också förklara den inverkan som en regelbundenhet eller lag har inom ett avgränsat område. Detta sker i termer av en vidare lags inverkan på de särskilda villkoren inom det avgränsade området. Således kan den förklara varför Galileos lag för fallrörelsen gäller för små föremål nära jordytan. Galileos lag följer från Newtons lagar, givet att jorden är en kropp med en viss massa långtifrån andra massiva kroppar, samt att föremål på dess yta är nära den och har jämförelsevis liten massa.

Det andra förklarings sättet vi använder och betraktar såsom ett riktigt sätt att förklara fenomen, är vad jag kallar en personlig förklaring. Vi förklarar ofta något fenomen E såsom frambringat av en person P för att uppnå något syfte eller mål M. Min nuvarande handrörelse förklaras av att den frambringas av mig i syfte att skriva en filosofisk uppsats. Att koppen står på bordet förklaras av att jag ställde den där i syfte att dricka ur den. I de här fallen frambringar jag ett tillstånd hos min kropp som sedan självt (genom processer som låter sig förklaras lagmässigt) orsakar ett sakförhållande utanför min kropp. Men det är jag (P) som frambringar kroppstillståndet (E), som bidrar till att producera nästa tillstånd (G) snarare än något annat. Det slags förklaring som ingår här är ett annat sätt att förklara ting än det lagmässiga. I en lagmässig förklaring ingår naturlagar och tidigare sakförhållanden. I en personlig förklaring ingår personer och syften. I bägge fallen är grunderna för att tro att förklaringen är korrekt (såsom tidigare nämnts) det faktum, att för att förklara det anförda fenomenet och många andra liknande fenomen, behöver vi få ting (t.ex. en person snarare än många), få slags ting med få lätt beskrivliga egenskaper, som betar sig på matematiskt enkla slags sätt (t.ex. en person som har vissa förmågor och syften vilka inte förändras oregelbundet) som ger upphov till många kroppsliga fenomen. När vi söker den bästa förklaringen till ett fenomen, kan vi söka efter förklaringar av bägge slagen och, om vi inte kan finna en lagmässig förklaring som uppfyller kriterierna, bör vi leta efter en personlig förklaring.

Vi bör söka förklaringar till allting. Men vi har sett att vi endast har skäl att anta, att vi har funnit en förklaring, om den förmodade förklaringen är enkel och leder oss att förvänta vad vi finner när detta annars inte skul-

le förväntas. Vetenskapshistorien visar att vi anser att det komplexa, det brokiga, det sammanträffande och det olikartade behöver förklaras, och att det skall förklaras i termer av någonting enklare. Planeternas rörelser (som lyder under Keplers lagar), kroppars mekaniska växelverkningar på jorden, pendelrörelser, tidvattnets rörelser, kometers beteende, osv., utgjorde en ganska brokig uppsättning av fenomen. Newtons rörelselagar utgjorde en enkel teori som ledde oss att förvänta oss dessa fenomen och därför bedömdes vara en riktig förklaring av dem. Förekomsten av tusentals olika kemiska ämnen, som förenas i olika viktproportioner för att bilda andra ämnen, är svåröverskådlig. Hypotesen, att det endast finns omkring ett hundratal kemiska element av vilka tusentals ämnen kan bildas, var en enkel hypotes som ledde oss att förvänta de komplexa fenomenen. Först när vi når den enklaste möjliga utgångspunkten för en förklaring som leder oss att förvänta de fenomen som vi observerar, så nöjer vi oss med detta och tror att vi har funnit det yttersta faktum som allt annat är beroende av.

3. DET KOSMOLOGISKA ARGUMENTET

Det kosmologiska argumentet argumenterar från förekomsten av ett komplext fysiskt universum (eller något så allmänt som det) till Gud som uppehåller allt i varande. Thomas Aquinos första tre ”vägar” är varianter av ett sådant argument, men den bästa klassiska formuleringen av det står enligt min mening att finna i den av Leibniz givna versionen.⁵ Han framförde det emellertid såsom ett deduktivt giltigt argument och det, menar jag, kan inte vara fallet. Ty antagandet, att det finns ett universum och ändå ingen Gud, synes inte inbegripa en motsägelse. I stället är det ett induktivt argument till den bästa förklaringen till universums existens.

Här är min egen version, baserad på Leibniz, men utformad såsom ett induktivt snarare än ett deduktivt argument. Premissen är vårt universums existens under så lång tid som det har existerat (oavsett om tiden är ändlig eller, om universum inte har någon början, oändlig). Universum är ett komplext ting. Det finns massor med separata bitar av det. Varje bit har en viss ändlig och inte särskilt naturlig volym, form, massa, osv. Beakta den vida mångfalden av galaxer, stjärnor och planeter, och stenar på stranden. Materien kan inte välja att använda sina krafter, utan den gör vad den måste göra. Det finns en begränsad mängd materia inom varje region, och den har en begränsad energi och hastighet. Det finns en komplexitet, egendomlighet och ändlighet med universum som pockar

⁵ G.W. Leibniz *De rerum originatione radicali*.

på en förklaring i termer av någonting enklare. Universums existens är uppenbarligen något som inte kan förklaras av naturvetenskapen. Ty, såsom vi såg, förklarar en lagmässig förklaring som sådan att ett sakförhållande inträffat med hänvisning till ett tidigare sakförhållande och en naturlag enligt vilken tillstånd som de förra frambringar tillstånd som de senare. Den kan förklara att planeterna befinner sig i sina nuvarande positioner med ett tidigare tillstånd hos systemet (att solen och planeterna förra året var där de var) och den inverkan från Keplers lagar som säger att tillstånd av det senare slaget följs ett år senare av tillstånd av det förra slaget. På så vis kan den förklara universums existens det här året i termer av universums existens förra året och kosmologins lagar. Men antingen fanns det ett första tillstånd för universum eller så har det alltid funnits ett universum. I det förra fallet, kan naturvetenskapen inte förklara varför det fanns ett första tillstånd; och i det senare fallet kan den fortfarande inte förklara varför det överhuvud taget finns materia (eller, mer korrekt, materia-energi) för naturlagarna att liksom ta grepp om. Av själva sin natur kan naturvetenskapen inte förklara varför det finns några sakförhållanden alls.

Men en Gud kan utgöra en förklaring. Teismens hypotes är, att universum existerar för att det finns en Gud som bevarar det i varande och att naturlagar inverkar för att det finns en Gud som låter dem göra det. Han låter naturlagarna verka genom att i varje föremål uppehålla dess benägenhet att bete sig i enlighet med dessa lagar. Han uppehåller universum genom att låta lagarna bevara universums materia, dvs. genom att i varje ögonblick låta det vara fallet att vad som fanns innan fortsätter att existera. Hypotesen innebär att en person frambringar dessa ting med något syfte. Han handlar direkt med universum, såsom vi handlar direkt med våra hjärnor och leder dem att röra våra lemmar. (Universum är emellertid inte Guds kropp; ty han kan för varje ögonblick förinta det och ha ett annat universum eller vara utan ett universum.) Såsom vi har sett, är den personliga förklaringen och den lagmässiga förklaringen de två sätt som vi har för att förklara att ett fenomen inträffat. Eftersom det inte kan finnas en lagmässig förklaring till universums existens, finns det antingen en personlig förklaring eller ingen förklaring alls. Hypotesen, att det finns en Gud, är hypotesen om förekomsten av det enklaste slaget av person som någonsin kan finnas. En person är en varelse med *kraft* att frambringa verkningar, *kunskap* om hur man gör detta, och *frihet* att välja vilka verkningar som skall frambringas. Gud är definitionsmässigt en allsmäktig (dvs. oändligt kraftfull), allvetande (dvs. oändligt kunnig) och fullkomligt fri person; han är en person med oändlig kraft, kunskap och frihet; en person vars kraft, kunskap och frihet inte har några andra gränser än logikens. Hypotesen, att det existerar en varelse med oänd-

liga grader av de kvalitéer som är väsentliga för det här slaget av varelse, postulerar en mycket enkel varelse. Hypotesen, att det finns en sådan Gud, är en mycket enklare hypotes än hypotesen, att det finns en Gud som har på ett och annat sätt begränsade krafter. Den är enklare på just det sätt som hypotesen, att en viss partikel har noll massa eller oändlig hastighet, är enklare än hypotesen, att den har 0.32147 av en enhet massa eller en hastighet på 221000 km/sek. En ändlig begränsning söker efter en förklaring till varför just den gränsen finns, på ett sätt som det gränslösa inte gör det.

Att det alls existerar någonting, och till och med ett universum så komplext och ordnat som vårt, är ytterligt märkligt. Men om det finns en Gud, är det inte särskilt otroligt att han skulle skapa ett sådant universum. Ett universum likt vårt är ett vackert ting och en teater i vilken människor och andra varelser kan växa och påverka sitt öde. (Den sista punkten kommer jag att utveckla nedan.) Så argumentet från universum till Gud, är ett argument från ett komplext fenomen till ett enkelt ting som leder oss att förvänta (utan att garantera) förekomsten av universum långt mer än det annars skulle förväntas. Därför menar jag att argumentet är ett B-induktivt argument.

4. DET TELEOLOGISKA ARGUMENTET

Det teleologiska argumentet, eller ”designargumentet”, har skilda former. En form av argumentet utgår från den temporala ordningen; från det faktum att nästan alla naturliga fenomen följer enkla naturlagar. Det argumenterar inte från universums existens, utan från dess ordning. Thomas Aquino framförde ett sådant argument såsom sin ”femte väg” för att bevisa Guds existens. Kanske eller kanske inte avsåg han det såsom ett deduktivt giltigt argument. Jag skall utveckla hans argument på ett mer modernt och klart induktivt sätt.

Det fenomen som utgör argumentets premiss är de mest allmänna naturlagarnas inverkan, dvs. naturens ordning att foga sig efter mycket allmänna lagar. Vilka dessa lagar exakt är, kanske naturvetenskapen ännu inte upptäckt – kanske är de fältekvationen i Einsteins allmänna relativitetsteori, eller kanske är de några mer fundamentala lagar. Hur som helst har vi noterat att naturvetenskapen kan förklara inverkan av en viss avgränsad regelbundenhet eller lag i termer av en vidare eller mer allmän lag. Men vad naturvetenskapen enligt själva sin natur inte kan förklara är varför de mest allmänna naturlagarna är de som de är; ty *ex hypothesi* kan ingen vidare lag förklara deras inverkan.

Likformigheten hos föremål under ändlös tid och rymd med enkla lagar pockar på en förklaring. Ty låt oss beakta vad det här innebär. Lagar

är inte ting eller oberoende materiella föremål. Att säga att alla föremål följer lagar, är helt enkelt att säga, att de alla beter sig på exakt samma sätt. Att t.ex. säga, att planeterna följer Keplers lagar, är just att säga, att varje planet vid varje ögonblick har egenskapen att röra sig på de sätt som Keplers lagar formulerar. Det föreligger alltså en väldig samstämmighet vad gäller föremålets beteendemässiga egenskaper vid alla tider och på alla platser. Om alla mynt inom ett område har samma markeringar, eller om alla pappersark i ett rum är skrivna med samma handstil, så söker vi en förklaring i termer av en gemensam källa till dessa sammanträffanden. Vi bör söka en liknande förklaring till den väldiga samstämmighet som vi beskriver såsom föremålets likformighet med naturlagar. T.ex. det faktum att alla elektroner frambringats, drar till och stöter ifrån sig andra partiklar, och förenas med dem på exakt detsamma sätt vid varje punkt av ändlös tid och rymd.

Att det finns ett universum och att det finns naturlagar är så allmänna och allomfattande fenomen, att vi tenderar att ignorera dem. Men det kunde med lätthet inte ha funnits något universum alls, någonsin. Eller universum kunde med lätthet ha varit ett kaotiskt virrvarr. Att det finns ett *ordnat* universum är något mycket slående och ändå bortom naturvetenskapens kapacitet att någonsin förklara. Naturvetenskapens oförmåga att förklara dessa ting är inte ett temporärt fenomen, orsakat av underutveckling hos tjugohundratalets naturvetenskap. I stället kommer dessa ting, beroende på vad en lagmässig förklaring är, alltid att vara bortom dess förklaringsförmåga. Ty lagmässiga förklaringar slutar i enlighet med sin natur med någon yttersta naturlag och yttersta fysisk uppsättning av fysiska ting. De frågor som jag ställer är varför det alls finns naturlagar och fysiska ting.

Åter är samma enkla förklaring av universums temporala ordning tillgänglig, nämligen att Gud låter protoner och elektroner röra sig på ett ordnat sätt, precis såsom vi kan låta våra kroppar röra sig i dansens regelbundna mönster. Han har *ex hypothesi* förmågan att göra detta. Men varför skulle han välja att göra det? Universums ordning gör det till ett vackert universum men, ännu viktigare, ordningen gör det till ett universum som människor kan lära sig att kontrollera och förändra. Ty endast om det finns enkla naturlagar kan människor förutsäga vad som kommer att följa från vad som är – och om de inte kan göra det, kan de aldrig förändra någonting. Endast om människor vet, att de kommer att få spannmål genom att så viss säd, gallra och vattna den, så kan de utveckla ett jordbruk. Människor kan endast förvärva den kunskapen om det finns lättbegripliga beteendemässiga regelbundenheter i naturen. Det är gott att det finns människor, förkroppsligade miniskapare som delar Guds aktivitet att forma och utveckla universum genom sina fria val. Men om

det skall finnas sådana varelser, måste det finnas naturlagar. Det är därför en förnuftig förväntan, att Gud kommer att frambringa naturlagar; men att universum skulle förevisa en sådan mycket slående ordning skulle knappast annars kunna förväntas.

Den form av ”designargumentet” som varit vanligast i idéhistorien, och som var mycket vida spridd under sjutton- och det tidiga artonhundratalet, var argumentet från rumslig ordning. Den invecklade strukturen hos plantor, djur och människor (som förmår dem att fånga föda anpassad för deras matsmältningsorgan och att undfly rovdjur) antydde att de liknade mycket komplicerade maskiner. Fördenskull måste de ha satts samman av en mästerlig konstruktör, som samtidigt byggde in reproduktionsförmåga i dem. Det frekventa bruket av det här argumentet i religiös apologetik kom till ett abrupt slut 1859. Då framställde Darwin sin förklaring till varför det finns komplext organiserade plantor, djur och människor i termer av de evolutionens lagar som är verksamma på mycket mindre organismer. Det tycktes inte finnas något behov av att föra in Gud i bilden.

Den reaktionen var emellertid förhastad. Ty kravet på en förklaring kan föras tillbaka ytterligare ett steg. Varför finns evolutionens lagar som har den följd, att enkla organismer under många årtusenden gradvis ger upphov till komplexa organismer? Utan tvivel för att dessa lagar följer från fysikens fundamentala lagar. Men varför har då fysikens fundamentala lagar en sådan form att de ger upphov till evolutionens lagar? Och varför fanns det primitiva organismer överhuvudtaget? En rimlig skildring är den om ”ursoppan” med materia-energi vid tiden för den ”stora smällen” (ett ögonblick för ungefär 15,000 miljoner år sedan vid vilket, säger naturvetenskapsmännen oss nu, universum, eller i alla fall universums nuvarande stadium, började). Under många årtusenden gav denna, i enlighet med fysiska lagar, upphov till de primitiva organismerna. Men varför fanns det då materia lämpad för en sådan evolutionär utveckling överhuvudtaget? Med avseende på lagarna och med avseende på urmaterian har vi åter samma val att säga, att dessa ting inte kan förklaras ytterligare eller att postulera ytterligare en förklaring. Notera att frågan här inte är, varför det alls finns lagar (premissen i argumentet från temporal ordning), eller varför det alls finns materia (premissen i det kosmologiska argumentet), utan varför lagarna och materia-energin har denna speciella beskaffenhet, att de är redo att till slut producera plantor, djur och människor. Eftersom det är de mest allmänna naturlagarna som har den här särskilda beskaffenheten, kan det inte finnas någon lagmässig förklaring till varför de är såsom de är. Även om det kan finnas en lagmässig förklaring till varför materian vid tiden för den stora smällen hade den särskilda beskaffenhet den hade (i termer

av dess beskaffenhet vid någon tidigare tidpunkt), måste den helt klart, om det fanns ett första tillstånd hos universum, ha varit av ett visst slag. Eller om universum har funnits för alltid, måste dess materia ha haft vissa allmänna drag om det vid någon tidpunkt skulle finnas ett lämpligt tillstånd hos universum för att producera plantor, djur och människor. Den lagmässiga förklaringen har ett slut. Frågan kvarstår om vi skall uppfatta dessa speciella drag hos universums lagar och materia såsom yttersta råfakta, eller om vi skall gå bortom dem till en personlig förklaring i termer av Guds handlande.

Vad valet hänger på är hur troligt det är att lagarna och initialvillkoren skulle ha just denna beskaffenhet av en slump. Nyare vetenskapligt arbete har dragit uppmärksamheten till det faktum att universum är finjusterat.⁶ Materia-energin måste vid tiden för den stora smällen ha haft en viss densitet och en viss expansionshastighet; ökning eller minskning i dessa avseenden med en miljondel skulle ha haft den följd, att universum inte vore livsutvecklande. Om den stora smällen t.ex. hade orsakat kvantiteter av materia-energi att expandera från varandra lite snabbare, skulle inga galaxer, stjärnor eller planeter, och ingen lämplig omgivning för liv ha bildats. Om expansionen hade varit marginellt långsammare, skulle universum ha kollapsat i sig självt innan liv kunnat finnas. Likaså behövde naturlagarnas konstanter ligga inom mycket snäva gränser om liv skulle kunna uppstå. Det är därför högst otroligt att lagarna och initialvillkoren av en slump skulle ha livsproducerande beskaffenhet. Gud förmår att ge materia och lagar denna beskaffenhet. Om vi kan visa att han skulle kunna ha skäl att göra detta, så ger det stöd för hypotesen att han har gjort det. Åter finns det skälet tillgängligt som (utöver skälet om dess skönhet) var ett skäl till varför Gud skulle välja att alls frambringa ett ordnat universum, nämligen att de förnimmande kroppsliga varelser som evolutionsprocessen skulle frambringa och, framförallt, människor som själva kan göra informerade val med avseende på vad för slags värld som skall finnas, är något värdefullt.

5. ARGUMENT FRÅN MEDVETANDE, UNDERVERK OCH RELIGIÖS ERFARENHET

De argument som jag har beaktat hitintills är alla argument från fenomen som är alltför "stora" för naturvetenskapen att förklara. De börjar med universums existens och allmänna beskaffenhet. Antingen har dessa ting ingen förklaring eller också är förklaringen inte av ett lagmässigt

⁶ Se t.ex. den enklaste beskrivningen av denna finjustering i John Leslie "Anthropic Principle, World Ensemble, Design" *American Philosophical Quarterly* 19 (1982) 141–151.

slag. Andra argument börjar med fenomen som är påstått alltför ”udda” för natur- och socialvetenskapen att förklara. Det måste då först visas att det är högst otroligt att natur- och socialvetenskapen kan förklara dessa fenomen. Ett exempel på ett sådant argument är argumentet från medvetande. Locke framförde en version av det här argumentet.⁷ Här kommer en sammanfattning av min version.⁸

Människor har tankar och känslor, trosföreställningar och önskningar, och de gör val. Dessa händelser är helt annorlunda än allmänt iakttagbara fysiska händelser. Fysiska föremål är, säger fysikerna, samverkande färglösa kraftcentra; men de inverkar på våra sinnen, som orsakar händelser i våra hjärnor, och dessa hjärnhändelser leder till förnimmelser (av smärta, färg, ljud eller lukt), tankar, önskningar och trosföreställningar. Sådana mentala händelser är utan tvivel till stor del orsakade av hjärnhändelser (och viceversa); men mentala händelser skiljer sig från de hjärnhändelser som orsakar dem – förnimmelser är något helt annat än elektrokemiska reaktioner. Faktum är, att de är så annorlunda – privata, färgade, bullriga eller upplevda – att det uppenbarligen är mycket otroligt att naturvetenskapen någonsin kommer att kunna förklara hur hjärnhändelser ger upphov till mentala händelser (varför den här hjärnhändelsen orsakar en röd förnimmelse och den där en blå förnimmelse). Ändå orsakar hjärnhändelser mentala händelser; utan tvivel finns det regelbundna samband mellan den där typen av hjärnhändelse och den där typen av mental händelse. Ändå kan ingen vetenskaplig teori säga varför de speciella sambanden är just de som föreligger, eller ens varför några samband alls finns. (Varför frambringade evolutionen inte bara känslolösa robotar?) Ändå pockar dessa samband som vetenskapen inte kan förklara på en förklaring, och ett annat slags förklaring är tillgänglig. Gud låter vissa slags hjärnhändelser ge upphov till vissa slags mentala händelser för att djur och människor skulle kunna lära känna den fysiska världen, finna den genomsyrad av färg och lukt som gör den vacker, och lära sig kontrollera den. Mycket av evolutionsprocessens värde skulle gå förlorat om de förkroppsligade varelser till vilka den gav upphov inte var medvetna. Hjärnhändelser orsakade av olika synintryck, ljud och lukter ger upphov till olika specifika förnimmelser och trosföreställningar för att människor skall kunna ha kunskap om en vacker fysisk värld och således ha makt över den. Darwinismen kan endast förklara varför vissa djur eliminerats i kampen för överlevnad, och inte varför det alls finns medvetna djur.

⁷ John Locke *An Essay Concerning Human Understanding*, 4.10.10.

⁸ För detaljerat rättfärdigande av mitt anspråk, att det är mycket otroligt att naturvetenskapen någonsin kommer att förklara hur händelser i hjärnan ger upphov till mentala händelser, se min *The Evolution of the Soul*, 2:a uppl. (Oxford: Clarendon Press, 1997) 183-197.

Sedan finns det argument från enskilda händelser i historien, påstådda brott mot naturlagar (underverk). Om det kan visas att en viss sådan händelse E inträffade och att vetenskapen är helt oförmögen att förklara att den inträffade, så är det grund för att antaga att händelsen har en helt annan sorts förklaring än den lagmässiga. Den klart enklaste tillgängliga förklaringen är gudomligt handlande – så länge som vi kan ange ett gott skäl till varför Gud kunde ha valt att ingripa i historien för att frambringa E. E skulle kunna vara en i sig själv god händelse, ett bönesvar eller en händelse som hjälpte människors religiösa utveckling. Givetvis kan historiska bevis för att en händelse E inträffat vara missvisande; eller det kan hända, att även om E är oförklarlig med nuvarande vetenskap, så kommer den framtida vetenskapen att kunna förklara den. Men vi befinner oss alltid i det här slaget av situation med avseende på vilket som helst argument om vad som helst – vi kan ta miste. Men en förnuftig människa baserar sina slutsatser på det bevis som nu är tillgängligt, med ett erkännande att morgondagens bevis kan visa någonting helt annat. Om dagens bevis får oss att tro, att ett brott mot en naturlag sannolikt inträffade, så bör vi tro detta och söka den bästa förklaringen till det som vi kan.

Slutligen finns argumentet från religiös erfarenhet, i bemärkelsen erfarenhet som för subjektet synes vara en erfarenhet av Gud. Eftersom det här är ett argument som jag tror har viss styrka, så låt mig formulera det med mina egna ord – som ett induktivt argument, men åskådliggjort med en delvis annan form än de tidigare argumenten. För väldigt många människor tycks det vid olika tillfällen i deras liv, att de är medvetna om Gud och hans ledning. Det är en basal kunskapsprincip, som jag har kallat godtrogenhetsprincipen, att vi bör tro att tingen är såsom de tycks vara, så länge vi inte har bevis för att vi tagit miste. Om det tycks mig som om jag ser ett bord eller hör min väns röst, så bör jag tro detta tills bevis framkommer att jag tog miste. Om du säger motsatsen – lita aldrig till intryck förrän det har bevisats att de är tillförlitliga – kommer du aldrig att ha några trosföreställningar alls. Ty vad skulle kunna visa att intrycken är tillförlitliga, förutom fler intryck? Och om du inte kan förlita dig på intryck, kan du inte heller förlita dig på nya intryck. Precis som du måste lita på dina fem vanliga sinnen, så är det lika rationellt att lita på ditt religiösa sinne. En motpart kan säga att du förlitar dig till dina vanliga sinnen (t.ex. synsinnen) för att det överensstämmer med andra människors sinnen – vad du påstår dig se, det påstår även de sig se; men ditt religiösa sinne överensstämmer inte med andra människors sinnen (de har inte alls alltid religiösa erfarenheter, eller av samma slag som du har). Det är emellertid viktigt att inse, att en förnuftig människa tillämpar godtrogenhetsprincipen innan han vet vad andra människor

upplever. Du förlitar dig korrekt på dina sinnen, även om det inte finns någon annan iakttagare som kan kontrollera dem. Om det skulle finnas en annan iakttagare som rapporterar att han tycker sig se vad du tycker dig se, så måste du därefter komma ihåg att han rapporterade det och det innebär i sin tur att du litar på ditt eget minne (dvs. hur tingen tycks ha varit) utan nuvarande bekräftelse. Hur som helst sammanfaller religiösa erfarenheter ofta med många andras erfarenheter i den allmänna medvetenheten om en kraft bortom oss själva som leder våra liv. Om vissa människor inte har våra erfarenheter, även när våra erfarenheter sammanfaller med andras, antyder det att de förra är blinda för religiösa verkligheter – precis som någons oförmåga att se färger inte visar att många av oss som gör anspråk på att se dem tagit miste; endast att denne är färgblind. Det är basalt för mänsklig kunskap om världen, att vi tror att ting är såsom de synes vara i frånvaro av positivt bevis till motsatsen. Någon som tycker sig ha en erfarenhet av Gud bör tro att han har det, om inte bevis kan framföras för att han tagit miste. Det finns även en annan basal kunskapsprincip, att de som inte har en erfarenhet av en viss typ bör tro andra när dessa säger att de har det – åter i frånvaro av bevis för bedrägeri eller inbillning. Fördenskull görs andras rapporter tillgängliga för dem av oss som inte själva har religiösa erfarenheter, och på dessa kan vi därför tillämpa godtrogenhetsprincipen. I frånvaro av motbevis, bör vi tro att tingen är såsom de tycks vara; och normalt utgår vi förstås från det. Vi förlitar oss till andras rapporter om vad de ser, om vi inte har skäl till att anta, att de ljuger, bedrar sig själva eller helt enkelt gör felaktiga iakttagelser. Vi bör göra detsamma med rapporter om religiösa erfarenheter.

6. SLUTSATS

I den här uppsatsen har jag hävdad, att många traditionella argument för Guds existens är sunda B-induktiva argument. Induktiva argument är såsom vi fann kumulativa. Tillsammans adderar eller subtraherar de styrka. Jag har endast beaktat argument för Guds existens. De behöver vägas mot alla argument mot Guds existens, av vilka det viktigaste är argumentet från det onda. Men min övergripande uppfattning är – såsom jag argumenterat i detalj i *Providence and the Problem of Evil*⁹ – att de negativa argumenten ytterst saknar styrka, och att de positiva argumenten sammantagna utgör ett sunt S-induktivt argument. Universums ordning (till vilken det teleologiska argumentet riktar vår uppmärksamhet) är så slående, att jämförelser med argument inom andra forskningsområden

⁹ Oxford: Clarendon Press, 1998.

anger att vilket som helst argument därifrån till en gemensam personlig källa för varandet, måste ha ofattbar styrka. Detta plus de andra argumenten och i synnerhet – för att vara tungan på vågen – religiös erfarenhet, måste leda till den slutsatsen, att det är betydligt mer sannolikt att det finns en Gud än att det inte finns en Gud.

Carnap och Quine om explikation som filosofisk metod

Språklig och tankemässig klarhet är något de flesta filosofer säger sig eftersträva, inte minst i den så kallade analytiska traditionen. Men vad innebär egentligen sådan klarhet i filosofin? Och hur ska den uppnås?

Många olika svar har givits på dessa frågor. Enligt Wittgenstein beror den brist på klarhet som karakteriserar filosofiska förvirringar på oss, de förvirrade. Vårt nedärvda språk är oklart enbart i den utsträckning vi är benägna att vilseledas av det, till exempel genom att förhåxas av satsernas ytstruktur och glömma bort hur våra ord fungerar i konkreta användningssituationer. Vår benägenhet att stirra oss blinda på språkets yta är kanske outrotlig, men den resulterande oredan är ändå vårt eget fel; den är inte inbyggd i språkets etablerade användning. Enligt Wittgenstein reds alltså filosofiska förvirringar ut, inte genom konstruktionen av ett nytt språk som är i bättre begreppslig ordning än vårt gamla vanliga modersmål, utan genom att vi påminner oss om drag i detta vårt vanliga språk. I en sådan utredning arrangeras visserligen påminnelserna i ett översiktligt mönster, ett mönster som framhäver vissa drag i språket på bekostnad av andra. Men det är viktigt att ta detta mönster för vad det är: ett möjligt arrangemang bland andra, ett arrangemang som utformats i syfte att angripa ett visst filosofiskt problem. Om problemet löses har arrangemanget fyllt sitt syfte och kan läggas åt sidan. Undersökningen resulterar inte i någon bestående språklig omorganisering. Filosofin lämnar språket som det är.

I den här uppsatsen ska jag diskutera en helt annan sorts uppfattning om filosofisk klarhet. Enligt denna andra sorts uppfattning är filosofisk oreda inte i första hand vårt eget fel, utan något som *kan* skyllas på substantiella brister i vårt nedärvda språk. Språket *som vi använder det* är enligt denna uppfattning i någon mening defekt, och det är en viktig uppgift att försöka konstruera ett bättre språk som saknar dessa brister. Denna uppfattning implicerar att en reformering av vårt vanliga språk kan hjälpa oss att bli av med filosofiska problem. Enligt detta synsätt är det alltså en central filosofisk uppgift att korrigera vårt språk genom att visa hur dess defekta delar kan ersättas med bättre fungerande substitut.

Denna revisionistiska inställning är mycket vanlig i den analytiska

traditionen. Den finns hos Frege och Russell, och utgör ett än mer centralt tema hos Carnap och Quine. En nutida variant är, skulle jag hävda, Richard Rortys idé om "vocabulary replacement" som filosofisk metod. Även om Rortys tänkande naturligtvis skiljer sig mycket från Carnaps och Quines, vågar jag ändå påstå att hans metodologiska idéer visar på ett betydligt närmare släktskap med dessa båda filosofer än vad både Rorty och hans argaste kritiker är beredda att erkänna.¹

Men jag ska inte säga något mer om Rorty här, utan koncentrera mig på Carnap och Quine. Carnap och Quine talar inte om "vocabulary replacement", utan om *explikation*. I vad som återstår av den här uppsatsen ska jag skissera hur Carnaps och Quines idéer om explikation som filosofisk metod är relaterade till varandra. Jag kommer framför allt att betona *skillnaderna* mellan deras metodologiska synsätt, samt visa hur dessa skillnader återspeglar andra centrala olikheter mellan deras filosofier. Mitt syfte är alltså exegetiskt. Jag kommer inte att redovisa eller ge argument för några egna metodologiska uppfattningar.

Carnaps mest utförliga diskussion av explikation som filosofisk metod återfinns i det första kapitlet av hans *Logical Foundations of Probability* från 1950.² Carnap skriver: "Explikationens ändamål är att ombilda ett givet mer eller mindre inexakt begrepp till ett som är exakt, eller snarare att ersätta det förra med det senare". Det begrepp som explikeras kallar Carnap *explikandum*, och substitutet kallar han *explikatium*. "Explikatium", säger han, "måste anges genom explicita regler för dess användning, till exempel genom en definition som inkorporerar det i ett välkonstruerat system av vetenskapliga, antingen logisk-matematiska eller empiriska, begrepp" (Carnap 1950a, s. 3).

Carnap fastställer fyra villkor som ett substitut, ett explikatium, ska uppfylla. För det första ska det likna det gamla begreppet, i den meningen att på de flesta fall där det gamla begreppet äger tillämpning kan även det nya substitutet tillämpas. För det andra krävs exakthet: reglerna för tillämpningen av det nya begreppet ska vara precisa. För det tredje ska explikatium vara fruktbart, i den meningen att det ska vara användbart för formuleringen av empiriska lagar eller logiska teorem. Och för det fjärde ska det

¹ För Rortys egen uppfattning om "vocabulary replacement" som filosofisk metod, se t.ex. Rorty 1989, s. 9. Wilfrid Sellars är en annan revisionistisk filosof som haft stort inflytande på Rorty – se exempelvis Sellars 1963.

² Första gången Carnap använder termen "explikation" är i Carnap 1945. Men liknande metodologiska idéer står att finna i betydligt tidigare arbeten. Idéerna om rationell rekonstruktion och kvasianalys, såsom de formuleras i Carnap 1928, förebådar sålunda den senare explikationstanken. En intressant redogörelse för denna idéutveckling hos Carnap, samt för dess möjliga ursprung hos Frege, finns i Beane 2004.

nya begreppet vara så enkelt som möjligt. Detta sista villkor är dock, säger Carnap, av underordnad betydelse: explikaturn ska inte vara enklare än vad de tre tidigare villkoren – likhet, exakthet, fruktbarhet – tillåter.

Låt oss fundera lite mer över Carnaps första villkor, att substitutet ska likna det gamla begrepp som ska ersättas. Carnap kommer omedelbart med ett förbehåll till detta villkor: "Nära likhet krävs inte, och betydande skillnader är tillåtna" (Carnap 1950a, s. 7). Det är viktigt att inse att detta förbehåll är ett understatement. Faktum är att betydande skillnader mellan explikaturn och explikandum inte bara är tillåtna utan påbjudna. När allt kommer omkring är själva poängen med en explikationsprocedur att finna ett nytt och annorlunda, bättre begrepp! Om det gamla begreppet är vetenskapligt och filosofiskt defekt, så skulle det vara poänglöst att ersätta det med ett likadant och följaktligen lika bristfälligt substitut.

Betrakta ett av Carnaps egna exempel: den vetenskapliga explikationen av det vardagliga begreppet *fisk*. En gång i tiden hade folk enligt Carnap för vana att klassificera valar och sälar som fiskar, men detta gamla, vardagliga fisk-begrepp har nu ersatts av ett vetenskapligt mer fruktbart begrepp enligt vilket valar och sälar inte räknas som fiskar. För att undvika förvirring använder Carnap den latinska termen "*Piscis*" som uttryck för detta nya, vetenskapliga explikaturn. Han betonar att begreppet *Piscis* varken har samma mening eller samma extension som det gamla begreppet *fisk*. Skälet till att *Piscis* ändå fick ersätta *fisk* är helt enkelt att det gjorde det gamla, vardagliga begreppet vetenskapligt överflödigt. Att göra zoologisk forskning med hjälp av den osystematiska och oprecisa begreppsapparatur som det gamla begreppet *fisk* tillhör, är fruktlöst. Det nya begreppet *Piscis* är ett mycket mer användbart vetenskapligt redskap. "Ett vetenskapligt begrepp", säger Carnap, "är desto mer fruktbart [...] ju mer det kan användas i formuleringen av lagar" (Carnap 1950a, s. 6). Det nya begreppet *Piscis* är, i den meningen, klart överlägset det gamla begreppet *fisk*.

Att överge begreppet *fisk* till förmån för begreppet *Piscis* är, enligt Carnap, något väsentligen annorlunda än att överge en falsk övertygelse om hur verkligheten är beskaffad till förmån för en sann övertygelse. Ja, denna distinktion mellan att överge gamla begrepp och att överge falska övertygelser är central för Carnaps hela synsätt. Han säger:

Det vore oriktigt att beskriva situationen på följande sätt: "Den tidigare uppfattningen att valar (på tyska även kallade "Walfische") också är fiskar har avvisats av zoologin". Med den förvetenskapliga termen "fisk" menades ungefär "djur som lever i vatten"; dess tillämpning på valar etc. var således fullständigt korrekt. Den förändring som zoologer genomförde på denna punkt var inte en korrektion på faktakunskapernas område utan en förändring av språkets regler. (Carnap 1950a, s. 6)

Här framträder den viktigaste skillnaden mellan Carnaps och Quines uppfattningar om vad explikation innebär. Quine håller med Carnap om att explikation handlar om att finna ett substitut som gör det gamla begreppet vetenskapligt överflödigt. Substitutet ska kunna utföra det vetenskapliga arbete som det explikerade begreppet utförde, men på ett mer fruktbart och enkelt sätt. Men till skillnad från Carnap erkänner Quine ingen principell skillnad mellan ”korrektioner på faktakunskapernas område” och ”förändringar i språkets regler”. Quine avvisar själva tanken att vår förvetenskapliga användning av termen ”fisk” följer regler sådana att övergivandet av idén att valar är fiskar utgör en förändring av dessa regler *sarare än* en förändring av våra uppfattningar om verkligheten. Enligt Quine visar explikationen helt enkelt att vissa satser som vi brukade bejaka, såsom ”Valar är fiskar”, med fördel kan förnekas. Att insistera på att detta *antingen* måste innebära att våra begrepp förändras *eller* att en empirisk övertygelse avvisas innebär, enligt Quine, att insistera på en distinktion mellan ”att ha ett begrepp” och ”att ha en empirisk övertygelse” som i sig är vetenskapligt överflödigt. Enligt Quine är explikationsprocesser helt enkelt en del av den kontinuerliga omarbetningen av vår samlade vetenskapliga teoriväv, en form av utveckling som inte är principiellt annorlunda än andra teoriförändringar.

Nära knuten till denna skillnad mellan Carnap och Quine är deras olika uppfattningar om hur explikation kan hjälpa oss att hantera och bli av med filosofiska problem. Enligt Carnap uppstår filosofiska problem vanligtvis genom att empiriska och begreppsliga frågor blandas ihop, en sorts sammanblandning som får det att verka som om filosofiska kontroverser har ett genuint faktainnehåll men ändå inte kan avgöras genom experiment och observation. Carnap tänker sig att explikationsprocedurer tjänar till att förhindra sådan sammanblandning, genom att resultera i en precis begreppslik struktur där det finns en klar och överskådlig distinktion mellan analytiska principer och syntetiska faktapåståenden. En sådan precis struktur ger inget utrymme för till synes innehållsrika metafysiska påståenden eller teorier. Sådana påståenden erhåller i stället status av konventionella språkregler, regler som konstituerar det språkliga ramverk inom vilket de formuleras. På det sättet upplöses vad som föreföll vara substantiella konflikter mellan filosofiska positioner. I stället för sådana konflikter föreligger helt enkelt en valmöjlighet mellan olika språkliga ramverk, av vilka inget är sannare eller mer empiriskt rättfärdigat än något annat. Frågor om sanning och empiriskt rättfärdigande kan formuleras enbart inom ett redan accepterat ramverk, och har inte att göra med frågan vilket ramverk vi bör acceptera. Vi är fria att välja vilket ramverk vi vill; vårt val betingas enbart av vad Carnap kallar ”pragmatiska” överväganden (jfr Carnap 1950b).

Detta sätt att upplösa filosofiska problem och ta udden av metafysiska kontroverser är naturligtvis inte tillgängligt för Quine. Hans synsätt om explikationsprocedurers filosofiska betydelse är helt annorlunda. Han påstår sig hålla med Carnap om att det finns filosofiska problem som inte förtjänar ett bättre öde än att ”upplösas”, men Quines och Carnaps uppfattningar om vilka problem som bör gå detta öde till mötes skiljer sig radikalt åt. Carnaps paradigim på sådana pseudo-problem är de klassiska ontologiska spörsmålen, såsom ”Existerar fysiska föremål?”, ”Existerar mängder?”, ”Existerar icke-fysiska medvetanden?”. Enligt Carnap är frågor av denna typ radikalt annorlunda än vanliga empiriska frågor om existens – säg, ”Existerar mammutar?”. Frågan om mammutars existens ställs inom ett språkligt ramverk, och besvaras med hjälp av vanliga empiriska metoder. Frågan huruvida fysiska föremål existerar saknar där- emot, enligt Carnap, kognitivt innehåll. Den är begriplig enbart som ett missvisande sätt att fråga om lämpligheten av att använda ett visst språkligt ramverk, ”föremålsspråket”. Kontroverser kring vilka de fundamentala ontologiska kategorierna ”verkligen är” är hopplösa att hantera så länge vi inte omformulerar dem som kontroverser kring lämpligheten av olika språkliga system. Sådana kontroverser är inte metafysiska, och inte heller vetenskapligt-empiriska, utan rent pragmatiska – frågor om lämplighet snarare än sanning.

Quine, å andra sidan, hävdar att frågor av typen ”Existerar fysiska föremål?”, ”Existerar mängder?” och ”Existerar icke-fysiska medvetanden?” är bra vetenskapliga frågor, och att explikationsprocedurer hjälper oss att besvara sådana frågor snarare än att upplösa dem. Explikation är för Quine en vetenskaplig metod som hjälper oss att eliminera onödiga ontologiska antaganden. Våra bästa vetenskapliga teorier ger oss, menar han, goda skäl att anta att fysiska föremål och mängder faktiskt existerar, och goda skäl att inte anta existensen av icke-fysiska medvetanden. Quine gör ingen distinktion mellan de klassiska ontologiska frågorna om verklighetens grundläggande kategorier, och ordinära, empiriska frågor som den om huruvida mammutar existerar. Frågan om mammutars existens har visserligen en mer omedelbar relation till empirisk evidens, men avståndet mellan vetenskapliga problem och empiri är enligt Quine bara en gradfråga, och även svaren på till synes mer grundläggande ontologiska spörsmål är avhängiga våra observationer, må vara på ett mer indirekt sätt.

Låt oss med hjälp av ett exempel se mer i detalj på hur explikation fungerar enligt Quine. I avsnitt 54 i *Word and Object* tar han sig an den ontologiska dualistens antagande att det, vid sidan av de fysiska föremålen, existerar en domän av icke-fysiska, mentala entiteter. Enligt Quine måste poängen med att postulera sådana mentala entiteter vara att de

har en indirekt, systematiserande funktion i våra teorier om mänskligt beteende – analogt med hur postulerandet av molekyler i fysikaliska teorier hjälper oss att systematiskt beskriva fysiska föremåls beteende. Men, frågar han, varför skulle inte denna systematiserande roll lika väl kunna spelas av kroppsliga händelser och tillstånd? ”Förvisso”, säger Quine,

kan lika mycket organisation erhållas genom postulerandet av enbart vissa korrelerade fysiologiska tillstånd. [...] Att detaljerade fysiologiska förklaringar av tillstånden saknas är knappast en invändning mot att erkänna dem som tillstånd hos mänskliga kroppar, om vi betänker att de som postulerar de mentala tillstånden och händelserna inte erbjuder några detaljer om relevanta mekanismer och inte heller, med sitt kropp-själ-problem, har några utsikter att göra så. De kroppliga tillstånden existerar i alla fall; varför lägga till de andra? (Quine 1960, s. 264)

Vad Quine gör här är att han först identifierar det vetenskapliga arbete som postulerandet av mentala entiteter enligt honom är menat att utföra. Sedan visar han, eller anser sig kunna visa, att detta arbete lika gärna kan utföras av fysiologiska substitut, substitut vars existens vi redan antagit i andra delar av vår teoribildning (inom fysiologin, biologin, osv.). Utan någon vetenskaplig förlust kan vi omtolka vårt tal om distinkta mentala entiteter som tal om fysiologiska entiteter, och på det sättet göra oss av med antagandet om en separat mental domän. Detta antagande är, menar Quine, en vetenskapligt överflödig idé som helt enkelt kan lämpas överbord.

Enligt Quine visar oss alltså denna explikationsprocedur att frågan ”Existerar icke-fysiska mentala entiteter?” bör ges ett bestämt och rättframt svar, nämligen ”Nej!”. Kontrastera mot Carnap, som menar att explikation gör klart att denna typ av problem är dåliga problem som *inte* bör besvaras, utan snarare upplöses genom att omvandlas till pragmatiska frågor om lämpliga val av språkliga ramverk.

Men jag sa ju att även Quine ser explikation som ett sätt att upplösa filosofiska problem! Hade jag fel? Nej – men saken är den att Quine har andra problem i åtanke. De ontologiska frågorna är enligt Quine bra frågor, och explikationsprocedurer kan hjälpa oss att besvara dem genom att visa vilka ontologiska antaganden som kan elimineras. Men genom sådana eliminationsprocesser upplöses *andra* filosofiska problem, nämligen sådana problem som förefaller viktiga eller relevanta enbart mot bakgrunden av de ontologiska antaganden som visat sig vara överflödiga. Ta exempelvis problemet om hur ett icke-fysiskt medvetande kan stå i kausal förbindelse med en fysisk kropp. Hur kan något mentalt orsaka händelser i den fysiska verkligheten och vice versa? När vi väl insett att själva antagandet att mentala entiteter existerar är överflödigt inser vi också, enligt Quine, att detta problem är fullständigt ointressant.

Att oroa sig över möjligheten av kausal interaktion mellan icke-fysiskt medvetande och fysisk kropp framstår som lika dumt som att oroa sig över hur jultomten hinner leverera julklappar till alla världens barn på bara ett dygn, eller hur häxor kan flyga. Quines poäng är inte att dessa problem ”saknar kognitivt innehåll”. Hans poäng är att frågorna visar sig vara vetenskapligt irrelevanta, när vi en gång insett att de ontologiska antaganden mot bakgrund av vilka problemen framstår som viktiga i själva verket inte behöver göras. Explikationsprocedurer visar alltså, enligt Quine, inte att sådana problem är inkoherenta eller nonsensaktiga, utan att de involverar ontologiska antaganden som inte behövs i vår vetenskapliga teoribildning.³

³För en mer utförlig diskussion av hur explikationstanken är relaterad till centrala idéer hos Quine, se Gustafsson 2006.

LITTERATUR

- Beaney, Michael. 2004. ”Carnap’s Conception of Explication: From Frege to Husserl?” i S. Awodey och C. Klein (red.), *Carnap Brought Home. The View from Jena*. Chicago and LaSalle: Open Court.
- Carnap, Rudolf. 1928. *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin-Schlachtensee: Weltkreis Verlag.
- Carnap, Rudolf. 1945. ”The Two Concepts of Probability”. *Philosophy and Phenomenological Research* 5: 513-532.
- Carnap, Rudolf. 1950a. *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carnap, Rudolf. 1950b. ”Empiricism, Semantics, and Ontology”. *Revue Internationale de Philosophie* 11: 20-40.
- Gustafsson, Martin. 2006. ”Quine on Explication and Elimination”. *Canadian Journal of Philosophy* 36: 57-70.
- Quine, Willard Van Orman. 1960. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, Wilfrid. 1963. ”Philosophy and the Scientific Image of Man”, i *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul.

Om förtryckande strukturer – en replik

Denna artikel är ett inlägg i den debatt kring normativ strukturalism som inleddes av Per Bauhn i *Filosofisk tidskrift* nr 1/2004, som fortsatts av undertecknad i nr 4/2006 och av Bauhn i nr 2/2007. Bauhns kritik av den normativa strukturalismen finns också med i hans bok *Mänskliga rättigheter och filosofi*. Många frågetecken har redan retts ut och de centrala poängerna framstår tydligare. Jag kommer nu att utveckla min ståndpunkt ytterligare, samt svara på några av Bauhns frågor och utreda missförstånd.

1. HUMES LAG

Normativ strukturalism är en moralteori eftersom den gör anspråk på att kunna skilja rätt från fel, eller för att använda terminologin inom teoribildningen: förtryck från icke-förtryck. Bauhn definierar normativ strukturalism som ett resonemang där man utifrån en olikhet i utfall mellan grupper sluter sig till att det råder en strukturell orättvisa mellan dessa grupper (Bauhn 2007, s. 40; även Bauhn 2004, s. 39). Bauhns centrala poäng är att normativa strukturalister bryter mot Humes lag eftersom de drar en normativ slutsats utifrån enbart deskriptiva premisser. Närmare bestämt underkänner Bauhn de normativa premisser som existerar inom teoribildningen, och på så sätt underkänns även logiken inom denna teoribildning. Mitt svar på denna invändning är att normativa strukturalister inte gör ett logiskt felslut eftersom de har en normativ premiss i sitt resonemang.

2. DEN NORMATIVA GRUNDEN FÖR NORMATIV STRUKTURALISM

Många normativa strukturalister, inklusive Young, menar att det är normativ reflektion över erfarenheter som är grunden för våra normativa ställningstaganden. Young kallar detta för kritisk teori, och förklarar det på följande sätt:

Kritisk teori är en normativ reflektion som är historiskt och socialt kontextberoende. Kritisk teori förkastar [...] försöket att konstruera ett universellt nor-

mativt system avskilt från ett visst bestämt samhälle. [...] [Kritisk teori måste] sikta på att utvärdera det givna i normativa termer. [...] Kritisk teori förutsätter att de normativa idealen som används för att kritisera ett samhälle har sina rötter i erfarenhet och reflektion av samhället i fråga, och att normer inte kan komma någon annanstans ifrån. (Young 1990, s. 5)

Här finner vi två avgörande poänger. För det första menar Young att normativa slutsatser nås genom en normativ reflektion över deskriptiva fakta, och är klar över att man i denna process faktiskt tillför något utöver det rent deskriptiva. Således utgör den kritiska teorin den normativa premiss som Bauhn efterfrågar.

För det andra utgår inte Young enbart utifrån skillnader i utfall, utan menar att den deskriptiva grunden utgörs av en struktur i sin helhet. Bauhn ifrågasätter den normativa strukturalismen på grunden att den inte har möjligheter att ta hänsyn till andra faktorer än just olikheter i utfall, exempelvis utbildning och religiösa restriktioner. Detta bottnar i den definition han gör av normativ strukturalism, en definition jag menar är alltför snäv. Olikhet i utfall är *en* viktig grund för den normativa strukturalismen, men ingalunda den enda. Således kan olikheter i utfall vara ett uttryck för förtryck, men det behöver inte vara fallet.

Bauhn lyfter ett intressant citat för att visa att Young inte har en normativ premiss. I sin helhet lyder stycket Bauhn har tagit citatet från:

Exploatering, marginalisering och maktlöshet [tre av förtryckets fem ansikten] [...] hänvisar till strukturella och institutionella relationer som begränsar och utgör grunden för människors liv, inkluderande – men inte avgränsat till – de resurser de har tillgång till samt de konkreta möjligheter de har eller inte har att utveckla och träna sina förmågor. (Young, s. 58)

Detta är inte en definition av förtryck, som Bauhn framställer det, utan ett påstående att skillnader i utfall är en utav flera premisser till dessa typer av förtryck. Med tanke på Youngs utgångspunkt i kritisk teori är den enda rimliga tolkningen av ovanstående citat att dessa tre typer av förtryck har sin deskriptiva grund delvis i skillnader i utfall, och att Young utifrån denna grund enligt kritisk teori gör den normativa bedömningen att det rör sig om ett förtryck. Således finns här en normativ premiss, och därför uppstår inte ett logiskt felslut.

Youngs moralteori vilar som vi ser till stor del på den kritiska teorin. Hur man enligt denna teori kommer fram till normativa slutsatser är kontextberoende och därmed inte lika klart definierat som den är hos en del andra moralteorier. Young lämnar dock en viktig ledtråd: den normativa reflektionens grund ligger i den egna erfarenheten.

Avslutningsvis vill jag säga att inte alla teoretiker inom normativ

strukturalism hänvisar till kritisk teori, det finns även de som hänvisar till konsekvensialism, rättighetsteori eller andra normativa teorier. Följaktligen behöver man inte avfärda normativ strukturalism i sin helhet om man underkänner kritisk teori. Vidare vill jag påpeka att normativa strukturalister inte är ensamma om att använda en typ av normativ reflektion som grund för moralisk teori. Exempelvis menar R.M. Hares att man ska internalisera andra personers preferenser innan man kan fälla rationella moralomdömen. Man kan också dra paralleller till Thomas Scanlons tanke att normernas grund ligger i resonering över skäl. Extra intressant är att Humes moralteori har vissa likheter med kritisk teori. Han menar att rationalitet och fakta är viktiga grunder för moral, men att det normativa omdömet kommer från känslorna, vilka enligt Hume inkluderar andra människors känslor via empati (Hume, bok 3: sektion 1 & 2). Youngs och Humes tankar om normer är således i grund och botten likartade eftersom båda hävdar att normativa omdömen tillför något utöver den, visserligen viktiga, deskriptiva grunden. En skillnad är dock att Young inte specificerar att det är i känslöförmågor som normerna har sin yttersta grund. I linje med detta lägger hon också större vikt vid moralomdömen ska vara välinformerade än vid en hög empatisk förmåga.

3. DEN KOMMUNITARISTISKA PARADOXEN

Som nästa punkt menar Bauhn att det finns en paradox inbyggd i den normativa strukturalismen. Denna preciseras på följande sätt: "Den kommunitaristiska paradoxen handlar om att på en gång förespråka tesen att moraliska normer äger giltighet endast inom en viss grupp, kultur eller tradition, vid en viss tidpunkt, *och* att i sin egen samhällskritik förutsätta att det finns vissa moraliska normer vars giltighet *inte* är begränsad till en viss grupp, kultur, tradition eller tidpunkt" (Bauhn 2007, s. 42). Denna precisering tas tacksamt emot, och nu ska även jag precisera min poäng: Den kommunitaristiska paradoxen formulerad som ovan är en motsägelse, men denna motsägelse finns varken i Youngs eller MacIntyres teorier.

Bauhn menar att paradoxen uppstår när Young utgår från kritisk teori samtidigt som hon gör perspektivberoende normativa uttalanden. Enligt den kritiska teorin ska man, som sagt, utifrån egna erfarenheter sätta sig in i andra gruppers kontext och villkor. Närmare bestämt ska man internalisera de delar av andra gruppers kontext och villkor som man möjligen kan förstå utifrån sin egen erfarenhet. Utifrån denna förståelse, som innefattar både den egna och delar av andras kontexter, ska man sedan göra en subjektiv normativ bedömning. Detta är inte en perspektivberoende strategi, och därför uppstår inte någon motsägelse.

Visserligen intar man en extern position i bemärkelsen att man själv står utanför gruppen man studerar, men man ska fortfarande göra den normativa bedömningen utifrån en subjektiv ståndpunkt.

Det citat som Bauhn lyfter fram både i *FT* nr 1/04 och *FT* nr 2/07 – att förtryckta gruppers perspektiv kan vara ”överlägsna den samhälleliga huvudfårans kultur och perspektiv” (Young, s. 166) – är inte en normativ utsaga. Youngs ståndpunkt bygger på tanken att underordnade grupper har insyn och förståelse både i den egna kulturen och den överordnade kulturen samt att ju fler gruppers kultur man har insyn i, desto större möjlighet har man att göra en heltäckande analys av samhället. Citatet är alltså taget ur ett *deskriptivt* vetenskapsteoretiskt resonemang. Eftersom den kommunitaristiska paradoxen enligt ovanstående precision rör normativa påståenden om normers universella giltighet, så belägger citatet inte denna paradox hos Young.

Vidare menar Bauhn att kritisk teori inte alls ger *subjektiva* normativa förklaringar, utan att företrädarna för denna teori faktiskt vill ikläda sin ståndpunkt i *universella* termer. På så sätt motsäger formen för teorin själva innehållet (Bauhn 2007, s. 43). Om retoriken som förs fram, framför allt i den populära debatten, ibland har en universell och värdeobjektivistisk klang kan jag bara beklaga detta. Min uppfattning är dock att normativa strukturalister snarare brukar anklagas för det motsatta, det vill säga att komma med situationsspecifika, komplexa och ofta känsloladdade samhällsanalyser. En sådan subjektiv – men noggrant genomreflekterad – position måste man inta med kritisk teori som utgångspunkt, och då ska också alla eventuella motsägelser kunna undvikas. Det kan dock noteras att normativa strukturalister som har andra normativa grunder än kritisk teori skulle kunna göra universella uttalanden utan att bli motsägelsefulla.

MacIntyre lyfts också som exempel på den kommunitaristiska paradoxen. MacIntyre menar att det inte finns någon universell moral som gäller alla människor i alla tider, utan att moral uppstår i ett kulturellt sammanhang – med andra ord att det inte existerar objektivt sann moral. Han skriver att

Det vore såklart lite underligt att det skulle finns sådana [mänskliga] rättigheter sammanlänkande med människor endast såsom människor [...] Sanningen är enkel: det finns inga sådana rättigheter, och att tro på dem är som att tro på häxor och enhörningar. (MacIntyre, s. 69)

Bauhn lyfter detta citat både i *FT* nr 1/04 och i *FT* nr 2/07 och skriver att MacIntyre gör ”ett uttalande om rättigheters icke-existens som inte bara är en utsaga *inom* en viss (kommunitaristisk) tradition, utan slår fast hur det förhåller sig utifrån ett externt och metaetiskt perspektiv” (Bauhn

2007, s. 42). Bauhn verkar mena att kommunitarister inte överhuvudtaget kan föra en metaetisk diskussion utan att bli paradoxala, men så är inte fallet. Eftersom MacIntyre inte fastslår en norms universella giltighet, så uppstår inte heller någon motsägelse. Det uppstår ingen paradox om man först hävdar att alla moraliska normer är kontextberoende (det vill säga att det inte finns objektivet sann moral), och sedan säger att det inte heller kan finnas objektivet sanna normer om mänskliga rättigheter. Det senare är en logisk följd av det förra.

4. AVSIKTLIGT KONTRA STRUKTURELLT FÖRTRYCK

I *FT* nr 2/07 uttrycker Bauhn (2007, s. 40) explicit att han anser att avsiktligt förtryck med rätta kan kallas förtryck, något han inte anser om strukturellt förtryck. Tanken att en agents avsiktlighet krävs för att något ska vara ett förtryck ges också uttryck i Bauhns tidigare artikel (2004, s. 42) i resonemanget att ett samhälle som aktivt hindrar en grupp från likvärdiga sociala förutsättningar är förtryckande, medan ett samhälle som underlåter att åstadkomma detta – trots tillgängliga resurser – endast kan anklagas för moralisk passivitet. Skillnaden mellan avsiktligt och strukturellt förtryck är att avsiktligt förtryck förutsätter en förtryckare, något som kan exemplifieras av apartheidregimen i Sydafrika (en regim som Bauhn 2004, s. 40, anser vara förtryckande). Denna förutsättning tillför dock inte någon normativ premiss, utan är ett deskriptivt krav. Följaktligen kan Bauhns centrala invändning mot den normativa strukturalismen – att den saknar en giltig normativ premiss och därför innehåller ett logiskt felslut – även riktas mot begreppet om avsiktligt förtryck. Jag ställer mig frågande till hur Bauhn kan undgå att vara inkonsekvent om han vidhåller sin centrala kritik av normativ strukturalism samtidigt som han menar att avsiktligt förtryck rätteligen kan kallas för förtryck. Varför träffar Bauhns centrala invändning den strukturalistiska användningen av begreppet ”förtryck”, men inte den traditionella?

5. NÄR BLIR EN STRUKTUR FÖRTRYCKANDE?

Jag har argumenterat för att den normativa strukturalismen har en logiskt korrekt normativ grund, att den inte nödvändigtvis innehåller en paradox samt att Bauhn på vissa punkter är inkonsekvent i sin argumentation. I min tidigare artikel kritiserar jag även Bauhns syn på positiv särbehandling, och menar att svårigheter kan undkommas om man anlägger en komplex syn på gruppstrukturer, samtidigt som man skiljer på strukturen i sig och dess uttryck. (I Bauhn 2007, verkar han dock ha misstagit detta för en invändning mot den centrala tesen). I denna dis-

kussion lyfter jag exemplet att reglerna i bordtennis gynnar vänsterhänta spelare (Gunnemyr, s. 54f), vilket avslutningsvis för oss in på ytterligare en intressant fråga: När blir en missgynnande struktur förtryckande?

Jag menar inte att högerhänta pingisspelare är förtryckta. Bauhn (2007, s. 45; 2006, s. 111) fortsätter att exemplifiera med att en lag mot rattfylleri missgynnar de som vill ta en grogg före bilkörningen, att en lag mot miss-handel missgynnar de som vill lösa meningsskiljaktigheter med handgemäng och att en lag mot klotter missgynnar de som vill klottra. Här håller jag med Bauhn om att dessa lagar inte heller utgör ett förtryck mot de missgynnade grupperna. Bauhn (2007, s. 45; 2004, s. 40) skriver att en grupp är offer för en orättvisa när ”de genom lagen eller regleringen har berövats eller nekats något som de har *rätt* till”. Detta håller jag också i princip med om, även om jag anser att förtryck kan bestå i något utöver enbart lagar och regleringar. Jag tror också att detta resonemang med fördel kan tillämpas på den tidigare diskussionen om avsiktligt kontra strukturellt förtryck. Om det finns en förtryckare med i bilden måste ses som sekundärt ur en begreppslig synvinkel och irrelevant ur en normativ synvinkel.

Jag vill dock uttrycka mig på ett annat sätt: Att en missgynnad grupp kan sägas vara förtryckt har sin normativa grund i att vi efter kvalificerad normativ reflektion över en social struktur gör det subjektiva omdömet att denna grupp faktiskt är förtryckt.

LITTERATUR

- Bauhn, Per. 2004. ”Om normativ strukturalism”, *Filosofisk tidskrift*, nr 1.
- Bauhn, Per. 2006. *Mänskliga rättigheter och filosofi*. Malmö: Liber.
- Bauhn, Per. 2007. ”Normativ strukturalism: en replik” *Filosofisk tidskrift*, nr 2.
- Gunnemyr, Mattias. 2006. ”Om förtryckande strukturer”, *Filosofisk tidskrift*, nr 4.
- Hume, David. 1739–40. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000. Sv. övers. *Avhandling om den mänskliga naturen*. Stockholm: Thales, 2002–2005.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press (2:a uppl.).
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the politics of difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Per Bauhn

Om strukturell orättvisa och förtryck – slutreplik

1. DET STRUKTURELLA FELSLUTET OCH DEN KOMMUNITARISTISKA PARADOXEN

Normativ strukturalism är en teori som hävdar att olikheter i utfall mellan grupper med avscende på sådant som materiella resurser och social status är en tillräcklig grund för slutsatsen att det råder en strukturell orättvisa mellan dessa grupper. Denna slutledning har jag kallat det *strukturellistiska felslutet*, eftersom den innebär att man går från en beskrivning av verkligheten (en deskriptiv strukturell utsaga) till en moraliskt värderande slutsats (en normativ strukturell utsaga), utan stöd av något resonemang som kan förklara varför olikhet i utfall måste förstås som orättvisa. Det strukturellistiska felslutet skulle då vara snarlikt det felslut som begås av den som bryter mot Humes lag och oförmedlat härleder ett ”bör” från ett ”är”.

Mattias Gunnemyr menar att jag bortser från att normativ strukturalism innehåller en värdepremiss från vilken dess slutsats om strukturell orättvisa kan härledas på ett logiskt giltigt sätt, och att det därför inte föreligger något brott mot Humes lag. Denna värdepremiss skulle rymmas i Iris Youngs referens till ”normativ reflektion”. Men vad ligger i denna ”normativa reflektion”?

Vid första påseendet kan Youngs argumentation se övertygande ut. Hon skriver i inledningen till sin bok, att ”där sociala gruppskillnader existerar och vissa grupper är privilegierade medan andra är förtryckta, så fordrar social rättvisa uttryckligen att man erkänner och tar sig an dessa gruppskillnader för att motverka förtryck” (Young 1990, s. 3). Nyckelordet här är ”förtryck”. Det låter väl intuitivt rimligt att skillnader som innebär att någon *förtrycks* är orättvisa. Men när Young sedan ska tala om vad förtryck är – med dess ”fem ansikten” exploatering, marginalisering, maktlöshet, kulturimperialism och våld – så handlar det om att vissa grupper har mindre inflytande än andra, att vissa grupper har en lägre sysselsättningsgrad och sämre betalda arbeten än andra, att vissa gruppers perspektiv är mindre framträdande i samhällsdebatten än andras, att vissa grupper löper större risk att utsättas för våld än andra,

osv. Men var finns argumentet för att dessa skillnader utgör ett *förtryck*?

Att en grupp har sämre utfall än andra eller upplever sig sämre behandlade än andra är inte i sig bevis för förtryck. Endast om det sämre utfallet i allt väsentligt är orsakat av yttre ingrepp där man med tvång berövat gruppens medlemmar resurser som de har rätt till, så kan vi tala om förtryck. Om det sämre utfallet i stället kan förklaras antingen med hänvisning till opersonliga och svårpåverkade faktorer, som en global lågkonjunktur, eller med hänvisning till faktorer inom gruppen, som låg utbildning, ovilja att ta vissa arbeten, religiösa tabun som motverkar interaktion med det omgivande samhället osv., så är inte ”förtryck” en rättvisande term i sammanhanget. Young ser emellertid förtryck i själva det faktum att en grupp har det sämre ställt än en annan. Förtryck handlar enligt henne således om allt från att löntagare är beroende av arbetsgivare för sin försörjning (s. 49), till att de som inte arbetar lider av uttråkning (s. 55). Men ojämlikhet är inte nödvändigtvis orättvisa och upplevd oförrätt är inte nödvändigtvis detsamma som faktisk oförrätt. Att missta sig på detta är att begå det strukturalistiska felslutet.

Gunnemyr menar också att det inte finns någon paradox i att Iris Young och Alasdair MacIntyre å ena sidan hävdar att moraliska värderingar är perspektivberoende och å andra sidan själva faller värdeomdömen om grupper, samhällen och traditioner på ett sätt som verkar förutsätta perspektivberoende utgångspunkter. Gunnemyr menar att Young fortfarande gör sina bedömningar ”utifrån en subjektiv ståndpunkt” och att MacIntyres kritik av rättighetsteorier i själva verket är en konsekvent och icke-paradoxal följd av hans ståndpunkt att ”det inte finns objektivt sann moral”. Emellertid säger Young och MacIntyre mer än vad Gunnemyr ger sken av. Young säger t.ex. om sina kriterier för förekomst av förtryck: ”Jag anser att dessa kriterier är objektiva” (s. 64). Och MacIntyre menar förvisso att normativa bedömningar av en persons handlande ”har kapacitet för objektiv sanning och falskhet” (MacIntyre 1985, s. 224) och att ”rationella skäl kan ges för en tradition i vilken de aristoteliska moraliska och politiska texterna är kanoniska” (s. 257). Så det finns ett spänningsförhållande mellan vad kommunitarister som Young och MacIntyre säger om moralens relativitet och den icke-relativitet som de gör anspråk på för sina egna teser. Det är detta spänningsförhållande som jag har kallat den *kommunitaristiska paradoxen*.

2. BETYDELSEN AV AVSIKTLIGHET OCH IDENTIFIERBARA AKTÖRER

Gunnemyr har även invändningar mot den roll som avsiktlighet spelar – explicit eller implicit – i min syn på vad som bör räknas som förtryck. Avsiktligheten, och förekomsten av en identifierbar aktör, blir relevant

inte bara för fastställandet av förtryck, utan också för *tillämpningen* av normativ strukturalism. Benägenheten att resonera i termer av förtryckande strukturer i stället för i termer av förtryckande aktörer öppnar i sig för orättvisa och förtryck, nämligen när den normativa strukturalismen används för att legitimera ingrepp mot individer som visserligen inte personligen antas ha handlat orätt, men som i kraft av sin gruppidentitet räknas till en förtryckande "struktur". (Vita medelålders män brukar utgöra en klassisk strykgrupp i sådana sammanhang.)

Den normativa strukturalismens förkärlek för ett insinuant och konspiratoriskt generaliserande språkbruk är av intresse här. När man ska förklara grupper tillkortakommanden, så väljer man att uttrycka sig på ett sätt som försvagar skiljelinjen mellan händelse och handling, mellan det någon råkar ut för och det någon annan gör. Man suggererar bilden av passiva offer och aktiva förövare av orättvisa. I svensk debatt om kvinnors eller minoriteters belägenhet kan det t.ex. heta att den som inte har kommit till tals har *blivit tystad*, den som inte har valts har *blivit bortvald*, den som inte har räknats med har *blivit exkluderad*, den som inte har lyckats har *blivit marginaliserad*, osv. Hos Young heter det på liknande sätt att de som inte har arbete har *blivit utstötta* från delaktighet i det sociala livet (s. 53) och att grupper vars perspektiv inte är framträdande i samhället, har *blivit osynliggjorda* (s. 59). Idén om ett allestädes förekommande förtryck görs på detta sätt mer lättsmält genom att grupper tillkortakommanden framställs i offerterminologi.

I den normativa strukturalismens värld upphävs skillnaden mellan att drunkna och att bli dränkt, mellan olycka och orättvisa. Och den moraliska implikationen av denna retorik är givetvis att det någonstans finns ett ansvar att utkräva för tystandet, bortväljandet, exkluderandet och marginaliserandet. Här undviker man kinkiga krav på bevisföring genom att hänvisa till "strukturer" i stället för enskilda aktörer och deras identifierbara handlingar. (Det är också i linje med den normativa strukturalismens fokus på *kollektiv* snarare än på individer.) Därmed kan man peka ett anklagande finger mot alla som inte skyddas av en identitet som offer eller representant för offer. Den som inte är en del av lösningen är en del av problemet. Eller som Iris Young uttrycker det, när hon beskriver filosofens roll: "om samhället är delat av former för förtryck, så antingen förstärker hon dem, eller så kämpar hon mot dem" (s. 5).

Man bör dock fråga sig om inte den normativa strukturalismen kan bli del av ett annat problem, nämligen det som handlar om en utvidgad legitimering av våld som redskap i politisk förändring. Det är inte moraliskt kontroversiellt att tänka sig att det är rätt att använda våld mot förtryck. Men om förtrycket plötsligt utsträcks till att omfatta frånvaron av jämlikhet i största allmänhet och ses som inbäddat i samhällets "struk-

turer”, så ligger det nära till hands att också se krossade bankfönster och stenkastning mot polisbilar som en sorts berättigat ”motvåld”, även i demokratiska rättsstater. Drivna av en självförståelse som företrädare för offer och en demoniserad bild av det omgivande samhället kan allehanda ”motståndsgupper” sätta respekten för medborgardemokratins rättsordning ur spel. I en självrättfärdig förtryksamhet över ett teoretiskt bestämt förtryck lånar man sig till att bli redskap för ett högst konkret förtryck, i form av våldshandlingar mot samhället och enskilda individer. Så har ju också idéer om strukturell orättvisa tidigare fungerat som alibi för revolutionärt våld och förtryck, från Lenin till Pol Pot.

LITTERATUR

MacIntyre, Alasdair. 1985. *After Virtue* (2:a uppl.). London: Duckworth.

Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Notiser

Albert Einstein påstås ju ha sagt, apropå kvantmekaniska fenomen, som påstås vara icke-determinerade och endast mer eller mindre sannolika, att "Herren Gud spelar inte tärning". Men om Richard Swinburne har rätt (i sin artikel i detta nummer av *FT*), så gör han kanske ändå det. Swinburne säger: "När vi söker den bästa förklaringen till ett fenomen, kan vi söka efter förklaringar av bägge slagen och, om vi inte kan finna en lagmässig förklaring som uppfyller kriterierna, bör vi leta efter en personlig förklaring". De kvantmekaniska fenomen, som Einstein syftade på kan tydligen (enligt kvantmekaniken) inte ges en lagmässig förklaring (i Swinburnes mening). Alltså bör vi enligt Swinburne leta efter en personlig förklaring, och om man tänker som han blir väl det mest närliggande då att Gud personligen orsakar dessa fenomen. Likaså orsakar han kanske då också enskilda utfall av tärningskast, som vi inte kan förklara "lagmässigt". Men i så fall skulle Einstein på ett rätt handgripligt sätt ha fel. Om nu inte Swinburne har fått det hela om bakfoten, förstås.

En skrift om *Spinozas liv* av den franske fritänkaren Jean Maximilien Lucas (död 1697) har utgivits i svensk översättning på Hilaritas förlag; detta förlag kan nås på förläggarens adress <siocrona@yahoo.se>.

Joel Backström har doktorerat på avhandlingen *The Fear of Openness: An Essay on Friendship and the Roots of Morality*, Åbo Akademis Förlag, 2007.

Det påstås att de böcker som stjäls mest på svenska universitetsbibliotek finns på avdelningarna för juridik och teologi. Det har tolkats så att jurister och teologer är de som har minst respekt för förbudet att stjäla. Vilket ju låter intressant. (Kan det möjligen vara så att man blir mindre laglydig och mindre benägen att lyda Guds bud just genom att man

talat mycket *om* rättssystemet och *om* Gud?) Men i USA säger tydligen bibliotekarierna att de böcker som stjäls mest på universitetsbibliotek är *filosofiböcker!* Säger detta något väsentligt om skillnaden mellan Sverige och USA? Och i så fall vad?

ORTODOX PARADOX

I *Filosofisk tidskrift* nr 2, 2007, publicerades en notis med titeln ”Ontologiskt kätteri” undertecknad Johan Bjurman. Notisens syfte var att vederlägga ett ”gudsbevis” från Descartes *Fjärde Beträktelse* genom att visa hur det står i konflikt med den kristendom det försöker motivera. Syftet med mina följande noteringar är vare sig att försvara eller att i sig kullkasta Descartes argument utan att korrigera och bygga vidare på Bjurmans.

Descartes och Bjurmans respektive resonemang kan formuleras som följer. Jag ser två olika sätt att läsa Bjurmans notis vilket jag uttrycker som premiss 5a respektive 5b.

Descartes:

- 1) Gud är ”det mest fullkomliga väsendet”
- 2) 1 stämmer om och endast om Gud inte saknar ”en viss fullkomlighet”.
- 3) Att inte existera innebär brist på ”en viss fullkomlighet”.
- 4) Alltså måste Gud alltid existera.

Bjurman:

- 5a) Enligt kristendomen har Gud inte alltid existerat.
- 5b) Enligt kristendomen har Gud saknat ”en viss fullkomlighet”.
- 6) Alltså motsäger Descartes kristendomen (följer av premiss 4 tillsammans med 5a, alternativt 1 tillsammans med 2 och 5b).

Om vi börjar med den första tolkningen (5a) gör Bjurman i sin notis det absurda misstaget att ställa upp tankarna om Guds eviga existens respektive Kristi död och Treenigheten som oförenliga; att Kristus i egenskap av (verklig) Gud var (verkligt) död under ett par dagar är enligt Bjurman oförenligt med att Gud ständigt existerat. Bjurman påpekar riktigt att klassisk kristen tro menar att Gud verkligen dog. Vad han tycks glömma är hur klassisk kristen tro (och även Descartes) förstår dödsbegreppet.

Vill Bjurman spela på kristendomens dogmer måste han ta hänsyn till trosbekännelsens ”nedstigen till dödsriket” som gör gällande att när Kristus låg död i graven besökte Han dödsriket med sin ande och talade med de döda innan Han uppstod kroppsligen. Den fysiska döden innebär som bekant att kroppens livsfunktioner upphör så att en föruttnelseprocess kan ta vid m.m. När det gäller människor, som t.ex.

Kristus, anser kristendomen traditionellt inte att detta omarrangemang av materia utgör personens definitiva slut. Kroppen uppfattas som en, viktig men tillfällig och utbytbar, del av en evig person. Detta, vilket i sak är förenligt med Descartes substansdualism som skiljer på själ och kropp, gör gällande att delar av människan lever vidare utan kroppen när denna sönderfaller, blir grogrund för andra livsformer och eventuellt tas upp i andra människors kroppar. Jag vill här inte alls försvara Descartes metafysiska spekulationer utan endast vederlägga Bjurmans resonemang enligt den första tolkningen. Någon diskontinuitet i Guds existens skall som synes inte ha infallit under tiden mellan Kristi dödsögonblick och Hans uppståndelse.

Vi går nu vidare till den alternativa tolkningen i premiss 5b. Detta är en feltolkning eller övertolkning av Bjurman då den kräver en annan definition av "fullkomlighet" än den som används i notisen. Descartes menar att fullkomlighet är oförenligt med att inte existera och Bjurman tolkar felaktigt detta som ekvivalent med att vara död. Jag väljer ändå att göra denna läsning för att den bättre uppfyller Bjurmans syfte att visa hur gudsbeviset är oförenligt med kristendomen.

Jag tänker mig att en spontan förståelse av begreppet fullkomlighet och "det mest fullkomliga väsendet" är oförenligt med korsets hjälplöst övergivna, kränkta och smärtsamt döende Kristus. Enligt denna tolkning ligger Guds ofullkomlighet inte i själva döden utan snarare i inkarnationen; den utsatthet, mänsklighet och dödlighet som möjliggjorde korsfästelsen.

Descartes skulle kunna svara genom att hänvisa till kristendomens paradoxala mysterium; att Kristus verkligen är Gud, fullkomlig och evig, samtidigt och i lika hög grad som Han är människa, begränsad och dödlig – men detta skulle inte hjälpa honom avvärja den djupare innebörden av Bjurmans resonemang; att gudsbevisets platoniska fullkomlighet kraftigt hämmar presentationen av kristendomens konkreta Kristus.

Daniel Blomqvist

VÅRA OFÖDDA SLÄKTINGAR

(Den numera tyvärr, och oförtjänt, ganska bortglömda) författaren Olle Hedberg infogade i en av sina böcker följande tänkvärda formulering: "Det är naturligare för människan att vara död än levande. De flesta är döda".

I en viss mening stämmer väl detta, men det kan också vara rimligt att påstå att ingen kan vara död, som inte tidigare har blivit född – och om de flesta inte ens är födda, så är det naturliga för människan att varken vara född eller död.

Men hur kan detta vara möjligt? Jo, om de filosofer har rätt som påstår att en människas identitet är åtminstone delvis genetiskt bestämd, så tycks det vara fullt möjligt. Om det ägg som jag härstammar från hade befruktats av någon annan av de miljontals spermier, som samtidigt tävlade om att komma först, så hade "jag" varit en annan än den jag nu är. Det finns alltså redan i mitt fall miljontals möjliga personer som inte har fötts därför att just jag föddes i stället. Och på samma sätt med alla andra födda personer (utom möjligen Jesus, som ju tycks ha blivit född utan medverkan av några spermier).

Detta kastar nytt ljus över en judisk anekdot, som handlar om en man som klagar över livets djävlichkeit och därvid säger att det hade varit bättre om han aldrig blivit född. Han får då svaret: "Jamen, hur många har en sådan tur? Inte en på tiotusen!" Detta kan till att börja med låta lustigt och framför allt självklart, men vid närmare eftertanke inser man att det nog är alldeles uppåt väggarna.

I Sverige har det ju länge varit minst sagt ont om kvinnliga professorer i filosofi. Glädjande nog har emellertid både Kathrin Glüer och Åsa Wikforss nyligen utnämnts till professorer i teoretisk filosofi i Stockholm.

En bok av den franske filosofen Michel Onfray har utgivits i svensk översättning: *Kraften att leva – ett hedonistiskt manifest*, Nya Doxa 2007. Faktum är att samma författare också har utgivit en helt annan bok, *Antikens visdomar*, likaledes på Nya Doxa 2007. Teologen Mattias Martinson har i skriftserien Logos/Pathos utgivit *Postkristen teologi – experiment och tydningsförsök*, Glänta Produktion 2007. Patrik Fridlund har skrivit en doktorsavhandling med titeln *Mobile Performances – a philosophical account of linguistic undecidability as possibility and problem in the theology of religion*, Lunds universitet 2007.

ATT VAKNA PÅ FEL SIDA

På svenska ska man ju undvika att väcka den björn som sover. På engelska ska man däremot "let sleeping dogs lie", något som förklaras på följande sätt: "If someone is told to let sleeping dogs lie, it means that they shouldn't disturb a situation as it would result in trouble or complications". Den kände och slagfärdige brittiske filosofen J. L. Austin – talaktsteorins fader – tog fasta på detta i en kommentar till Immanuel Kants filosofi. Kant sa ju som bekant att David Hume hade väckt honom ur hans "dogmatiska slummer", något som därefter fick Kant att utveck-

la sin egen, ganska invecklade filosofi. Austin lär med tanke på detta ha sagt att "it is better to let sleeping dogmatics lie".

Mats Hansson har skrivit en bok med titeln *Världen*, som kan hittas på Books-on-demand på nätet (avdelning fysik-kemi-matematik). Den sägs definiera en logisk-rationell värld.

Christer Sturmark, Björn Ulvaeus och Eva Ortmark har startat bokförlaget Fri Tanke, som har "fokus på litteratur i upplysningstraditionens anda". Förlaget har nu (2007) utgivit *Brev till en kristen nation* av Sam Harris, som inleds med ett uppskattande förord av Richard Dawkins och är "en uppgörelse med kristendomens roll i politik och samhälle", speciellt men inte enbart i USA. Harris kritiserar i första hand dem som är kristna i snäv mening, de som "tror att Bibeln är Guds ord och att de som accepterar Jesus gudomlighet kommer att nå frälsning efter döden", dvs. något som kännetecknar den kristna högern i USA och som mer än hälften av amerikanerna skriver under på. 44 procent av amerikanerna tycks dessutom vara övertygade om att Jesus inom femtio år kommer att återvända till jorden för att döma levande och döda.

HUR MAN SLIPPER HÅLLA SINA LÖFTEN

En vanlig föreställning – ofta förknippad med Kants filosofi – är att "bör" implicerar "kan". Om man bör göra något, så kan man också göra det; man kan inte ha någon förpliktelse att utföra en handling som är omöjlig att utföra. Detta låter ju helt rimligt.

Men anta att jag har lånat en miljon kronor av en person mot löfte att betala tillbaka nästa vecka, men att jag sedan spelar bort alla pengarna på nätpoker, så att jag inte kan betala tillbaka. Kan jag då (med hänvisning till Kant) hävda att jag inte längre bör betala tillbaka pengarna, eftersom jag inte kan göra det? Eller mer generellt: kan jag slingra mig undan otureliga förpliktelser, genom att se till att jag inte kan uppfylla dem?

Här kan man förstås påpeka att jag inte *bör* se till att jag inte kan uppfylla förpliktelserna. Det stämmer väl, men om jag nu ändå har gjort det, har jag då samtidigt slingrat mig undan dem? Har mina fordringsägare inte längre något att fordra av mig?

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Per Bauhn* är professor i praktisk filosofi vid Högskolan i Kalmar, *Sam Fransson* är med. kand. och har läst praktisk och teoretisk filosofi i Stockholm, *Mattias Gunnemyr* har studerat praktisk filosofi i Lund, *Martin Gustafsson* är docent och forskarassistent i teoretisk filosofi i Stockholm, *Erik J. Olsson* är professor i teoretisk filosofi i Lund, *Richard Swinburne* är professor emeritus i religionsfilosofi i Oxford (och *Sebastian Rehnman*, som översatt hans artikel och tagit initiativet till att den publiceras på svenska, är professor i religionsfilosofi vid Misjonshøgskolen i Stavanger).

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