

Februari 2010 Årgång 31 Nr 1

# Filosofisk tidskrift

- LARS BERGSTRÖM  
3 Tidens verkliga gång
- WLODEK RABINOWICZ  
13 Om värderelationer
- MIKAEL JANVID  
28 Utmaningars kunskapsteori
- ERIK GUSTAVSSON  
40 Filosofisk praxis
- INGVAR JOHANSSON  
45 Maurins regresser: en replik
- ANNA-SOFIA MAURIN  
47 Svar på svar
- RECENSIONER  
49 Dan Egonsson om *Kortexter* av Ingmar Persson  
56 Henrik Lundberg om *Till relativismens försvar* av Bosse Holmqvist och *Den svårfångade relativismen* av S-E. Liedman, T. Tännsjö och D. Westerståhl
- 61 NOTISER

## Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

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

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2010

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2010

ISSN 0348-7482

Föreställningen att ”tiden går” är säkerligen mycket vanlig och troligen svår att frigöra sig från. Men vad innebär den närmare bestämt och hur kan det vara möjligt att tiden går? Är inte tiden bara en dimension i vilken händelser kan ordnas med avseende på relationer som ”före”, ”efter” och ”samtidig med”? Vad skulle det kunna innebära att en sådan dimension ”går”? Klockor går, men knappast tiden, kan man tycka! Å andra sidan menade Isaac Newton att ”absolut, verklig och matematisk tid, i sig själv och genom sin egen natur, flödar likformigt och inte i relation till något yttre”. Det är inte lätt att förstå – och Newtons antagande om en absolut tid har ifrågasatts av senare tänkare, först kanske av G. W. Leibniz, som just menade att tiden endast är en ordning av händelser med avseende på temporala relationer. Leibniz’ position brukar kallas *relationism*, och den tycks numera vara ganska allmänt accepterad, i en eller annan form.<sup>1</sup> Men såvitt jag vet finns det ännu ingen allmänt accepterad förklaring av vad det innebär att tiden går. Flera tänkare menar för övrigt att det är en ren illusion att tiden skulle gå!

#### 1. RUMTIDEN

Relativitetsteorin kan uppfattas så att verkligheten består av händelser (eller regioner)<sup>2</sup> i en fyrdimensionell rumtid. Varje händelse har alltså en viss position i rumtiden. Den ligger där den ligger – eller, rättare sagt, den ligger ”där-när” den ligger. Händelsens koordinater blir visserligen olika i olika koordinatsystem, men det innebär ju inte att själva händelsen förflyttas eller på något sätt rör sig. Det är ju inte konstigare än att två

<sup>1</sup>Men det finns fortfarande filosofer som förkastar relationismen och i stället godtar någon form av substantivism (eng. *substantivalism*).

<sup>2</sup>Man brukar grovt räkna med tre olika teorier om händelser. Enligt den första är en händelse en instantiering av en egenskap på en plats vid en tidpunkt (J. Kim); enligt den andra är en händelse en region i rumtiden (W. V. Quine); och enligt den tredje är en händelse en instantiering av en egenskap i en region av rumtiden (D. Lewis).

fotografier av ett och samma träd kan se helt olika ut beroende på att de har tagit från helt olika vinklar. Men om verklighetens händelser ligger där-när de ligger i rumtiden, så finns det ju ingenting som rör sig. Det ”einsteinska intervallet”, rumtidsintervallet, mellan två givna händelser är detsamma för alla koordinatsystem (som rör sig likformigt, utan acceleration, etc.). Tiden kan då knappast ”gå”, den ju är bara en av de fyra dimensionerna i rumtiden.

Det vi uppfattar som ett fysiskt föremål, en kropp, har i rumtiden en utsträckning i fyra dimensioner. Dels kan vi skilja mellan höjd, bredd och längd, men dessutom sträcker föremålet så att säga ut sig i tiden. Därför kan man förstås säga att föremål ”förändras” och ”rör sig” i den meningen att deras olika tidssegment kan ha olika egenskaper. Men det innebär ingen verklig rörelse. Det är ungefär som att ett hus kan ha olika många rum på olika våningsplan, vilket ju inte gärna kan beskrivas så att huset ”rör sig” i höjdd.

Lars-Göran Johansson har nyligen (i *FT* 4/09) försökt att ”inom ramen för en helt objektiv och betraktaroberoende världsbild [...] ge plats för tiden som flöde och förändring”. Närmare bestämt försöker han rädda tidens gång genom att utgå från *tredimensionella* föremål, snarare än *fyrdimensionella* föremål och händelser.<sup>3</sup> Men det verkar dödsdömt. Han säger att en och samma (*tredimensionella*) kropp kan ha olika egenskaper vid olika tidpunkter, och det kan man väl hålla med om, men han ställs då inför problemet om hur detta går ihop med Leibniz’ princip om att identiska föremål har exakt samma egenskaper. Johanssons förslag till lösning är att endast tillåta egenskaper (eller predikat) med tidsreferens. Om jag är långhårig i dag och nyklippt i morgon, så ska vi inte säga att jag är en annan i dag än i morgon – jag är densamma eftersom jag ”följer en kontinuerlig trajektor i rummet” – och inte heller att jag är både oklippt och nyklippt, utan att jag är oklippt-i-dag och nyklippt-i-morgon. Det kan ju låta rimligt, men jag ser inte att det egentligen blir någon skillnad mot att säga att i-dag-segmentet av min *fyrdimensionella* kropp är oklippt, medan i-morgon-segmentet av samma *fyrdimensionella* kropp är nyklippt. (Dessutom kan man ju undra vilket koordinatsystem man ska utgå från när man anger egenskapernas tidsreferenser – eller för den delen de *tredimensionella* kropparnas mått i höjd, längd och bredd.)

## 2. MCTAGGARTS A-SERIE

Den brittiske filosofen J. M. E. McTaggart menade att tiden kan beskrivas på två olika sätt, nämligen som *A-serien*, vilket innebär att händelserna

<sup>3</sup>Han säger: ”om kroppar är den primitiva kategorin så kan vi tala om objektiva förändringar, om händelser är den primitiva kategorin går det inte”.

ordnas i de tre kategorierna framtid, nutid och förflutet – samt att de dessutom successivt övergår från framtid till nutid och från nutid till förflutet; eller som *B-serien*, vilket innebär att händelserna ordnas med relationerna före, efter, och samtidig, alltså på det sätt som Leibniz tänkte sig.<sup>4</sup>

McTaggart ansåg vidare att A-serien på något sätt är mer fundamental än B-serien i vår intuitiva tidsuppfattning – men att den leder till motsägelser: den innebär nämligen att en och samma händelse är både framtida, nutida och förfluten, vilket är omöjligt!

Detta låter inte helt övertygande, men Lars-Göran Johansson tycks anse att McTaggarts resonemang är riktigt. Man kan gå med på att en händelse inte *samtidigt* kan ligga både i framtiden och i nutiden, men Johansson menar att det inte hjälper om man i stället säger ”att den *nu* är i framtiden och *sedan*, dvs. i framtiden, i det förflutna”, ty även detta är – tycks han mena – en motsägelse. Hans resonemang bygger på att ”Händelsen *h* ligger nu i framtiden” och ”Händelsen *h* ligger i framtiden” säger samma sak. Att *h* nu är i framtiden och i framtiden i det förflutna betyder alltså detsamma som att *h* både ligger i framtiden och i framtiden i det förflutna. Johansson menar att detta är en motsägelse. Men varför skulle det vara det? Det kan ju vara sant, vid en viss tidpunkt, låt oss säga nu, *både* att en given händelse ligger i framtiden *och* att den i framtiden kommer att ligga i det förflutna. Nästa riksdagsval i Sverige ligger t.ex. i framtiden, men i framtiden – närmare bestämt efter att valet har inträffat – kommer detta riksdagsval också att ligga i (det som då uppfattas som) det förflutna.

Men när man bemöter McTaggarts argument mot A-serien på detta sätt, och alltså argumenterar för att den *inte* tvingar oss till motsägelser, så måste man också inse att man i själva verket då resonerar i enlighet med B-serien. Att säga att en händelse *nu* är i framtiden och *sedan* i det förflutna innebär ju att det finns tidpunkter  $t_1$  och  $t_2$  sådana att  $t_2$  är senare än  $t_1$  och händelsen i fråga är senare än  $t_1$  men före  $t_2$ . Och detta är ju det språk man använder i B-serien. Att man då undviker motsägelser är inte förvånande.

Det som skiljer A-serien från B-serien är väl egentligen bara att en A-klassifikation dessutom är relativ till en viss tid, ett underförstått ”nu” – som på något sätt tycks glida framåt i tiden – medan en B-beskrivning är ”tidlös”, i den meningen att den inte är relativ till någon viss tid. Någon motsägelse behöver det i alla fall inte bli tal om.

### 3. RELATIVITETSTEORIN

Men både A-serien och B-serien tycks få problem med den speciella relativitetsteorin. Som Johansson noterar säger ju den teorin att samtidighet är något relativt. Det innebär att A-seriens kategorier framtid, nutid och

<sup>4</sup>McTaggart 1908.

förflutet blir relativa till koordinatsystem och detsamma gäller B-seriens relationer före, efter och samtidigt. Varken A-serien eller B-serien har alltså någon absolut giltighet. Det finns ju inget absolut nu, och inte heller någon absolut samtidighet.

Mot detta har man invänt att problemet kanske kan lösas inom den *allmänna* relativitetsteorin, t.ex. så att man definierar en absolut kosmisk tid genom att förankra den i den genomsnittliga rörelsen hos universums massa (eller, enligt ett senare förslag,<sup>5</sup> i ett referenssystem där universums bakgrundsstrålning ter sig exakt likadan i alla riktningar). Men det finns argument även mot detta. Kurt Gödel diskuterade saken i sitt bidrag till Einstein-volymen i *Library of Living Philosophers* (1949).<sup>6</sup> Hans huvudtes var att relativitetsteorin

ger oss ett entydigt bevis för att filosofer som Parmenides, Kant och de moderna idealisterna hade rätt när de förnekade att förändring är något objektivt och i stället menade att förändring är en illusion och ett fenomen som beror på vår speciella form av varseblivning.<sup>7</sup>

Mot försöken att definiera en absolut kosmisk tid invände han att teorin tillåter en sorts roterande världar i vilka man kan resa till det förflutna – genom att oavbrutet resa framåt i tiden – och att detta är oförenligt med ett objektivt tidsflöde av det slag som vi tycker oss uppleva.<sup>8</sup> Visserligen är vår värld kanske inte av denna roterande typ, men redan det att teorin tillåter detta är en tillräcklig invändning, ty frågan om tiden går (dvs. om det finns ett objektivt tidsflöde) skulle då bli beroende av hur materien råkar vara utplacerad och röra sig i just vårt universum.

<sup>5</sup>Se t.ex. Davies 1995, s. 127–9.

<sup>6</sup>Gödel och Einstein var tydligen bästa vänner när de bägge var anknutna till Institute for Advanced Study i Princeton, New Jersey. Om detta kan man läsa i Yourgrau 2005. Gödel och Einstein diskuterade politik, filosofi och fysik när de promenerade tillsammans. Varje morgon brukade de mötas mellan tio och elva för en halvtimmes promenad till Institutet och mellan ett och två på eftermiddagen gick de hem igen, återigen diskuterande (se Yourgrau, s. 94). Yourgrau diskuterar Gödels bidrag till Einstein-volymen 1949 särskilt i kapitel 7, s. 119–143.

<sup>7</sup>Gödel 1949, s. 202, min översättning.

<sup>8</sup>Gödel skriver: "the decisive point is this: that for *every* possible definition of a world time one could travel into regions of the universe which are past according to that definition. This again shows that to assume an objective lapse of time would lose every justification in these worlds. For, in whatever way one may assume time to be lapsing, there will always exist possible observers to whose experienced lapse of time no objective laps corresponds (in particular also possible observers whose whole existence objectively would be simultaneous). But, if the experience of the lapse of time can exist without an objective lapse of time, no reason can be given why an objective lapse of time should be assumed at all (1949, s. 205–6).

Det faktum att Einsteins ekvationer medger resor bakåt i tiden är kanske ändå inte det viktigaste för frågan om hur tiden kan gå. Snarare ska man nog ta fasta på det att relativitetsteorin betraktar alla händelser som existerande, som verkliga, oavsett var i rumtiden de ligger. Ett objektivet tidsflöde – tidens gång – tycks däremot innebära att endast nuet är verkligt, men föränderligt. Gödel uttrycker saken så här:

... ett objektivet tidsflöde innebär (eller är åtminstone ekvivalent med) att verkligheten består av en oändlighet av ”nu”-skikt, som successivt förverkligas.<sup>9</sup>

och i en fotnot talar han om ”ett objektivet tidsflöde (vars essens är att endast det nuvarande verkliga existerar)”.<sup>10</sup> Detta är vad som brukar kallas *presentism*, dvs. tesen att endast det nuvarande existerar. Relativitetsteorin tycks däremot acceptera *eternalism*, vilket innebär att inte bara det nuvarande existerar, utan även det förflutna och det som ligger i framtiden. Ett mellanting (som bland annat tycks ha accepterats av Aristoteles) kan vi kalla *expandism*: det nuvarande och det förflutna existerar och tillväxer kontinuerligt, men det som än så länge ligger i framtiden existerar (ännu) inte.

Det kan ligga nära till hands att anta att tidens gång – ”ett objektivet tidsflöde” – förutsätter antingen presentism eller expandism. I bägge dessa fall tycks det ju ske en kontinuerlig förändring, av det nuvarande eller av den hittillsvarande verkligheten. Men relativitetsteorin tycks som sagt förutsätta eternalism.

#### 4. KVANTFYSIK

Någon skulle kanske här vilja påstå att modern kosmologi kanske inte behöver, eller ens kan, acceptera eternalism. Fysikern Ulf Danielsson har t.ex. nyligen framfört ett resonemang som utgår från att man enligt kvantmekaniken inte kan förutsäga vad som kommer att hända i den lilla världen,

<sup>9</sup>Gödel 1949, s. 202–3. Det finns väl en viss tvetydighet i detta. Att samtidighet – och därmed tid och förändring – är något *relativt* behöver ju inte betyda att det också är något *subjektivt* eller icke-objektivt. Såvitt jag förstår kan det ju vara ett objektivet faktum att två händelser är samtidiga relativt ett visst system (eller, som det ofta brukar heta, ”för en viss observatör”). Termen ”objektiv” är kanske ibland synonym med ”icke-relativ”, men att ett fenomen ”beror på vår speciella form av varseblivning” antyder snarare att det skulle vara fråga om något subjektivt. När fysiker talar om att tidsintervallet mellan två händelser kan vara olika för olika ”observatörer”, så menar de nog inte att det beror på observatörernas psykologi, utan snarare på deras sätt att röra sig i förhållande till varandra eller liknande yttre skillnader.

<sup>10</sup>Gödel 1949, s. 203.

det enda man kan göra är att ange sannolikheter för olika utfall [...] Detta sätter i sin tur begränsningar för hur väl vi kan känna framtiden, och man kan med fog säga att den inte helt och fullt existerar. Inte än i alla fall – precis som Aristoteles av andra skäl argumenterade när det gällde slaget vid Salamis.<sup>11</sup>

Han menar tydligen att kvantmekaniken innebär expandism. Vidare menar han att detta kommer i konflikt med relativitetsteorins eternalism, ty rumtidens själva existens tycks förutsätta en redan existerande framtid [och] häri ligger en av de stora paradoxerna och motsägelserna mellan kvantmekaniken och relativiteten.<sup>12</sup>

Slutsatsen blir följande:

Den lösning som skymtar visar att det är relativiteten som får ge vika, och den slutsats som Aristoteles kom fram till också blir den moderna naturvetenskapens.<sup>13</sup>

Danielssons uppfattning tycks alltså vara att den moderna naturvetenskapen bör förkasta relativitetsteorins eternalism och i stället godta den expandism som han menar krävs av kvantfysiken.

Jag vet inte om Danielsson därmed också tar avstånd från den del av relativitetsteorin som säger att samtidighet är relativt till koordinatsystem. Men antagligen måste han väl göra det, ty annars hamnar han i den konstiga positionen att vad som *existerar* är relativt till koordinatsystem. Just denna position kritiserades av Gödel. Han hävdar att begreppet existens inte kan relativiseras utan att man fullständigt förstör dess mening.<sup>14</sup> Detta är kanske inte alldeles självklart, men onekligen tänker vi oss väl normalt att ”verkligheten” är någonting bestämt, någonting som olika bedömare visserligen kan ha vitt skilda uppfattningar om, men som är vad det är oavsett hur det ter sig från olika perspektiv eller hur det beskrivs med olika koordinatsystem.

Men Danielsson behöver väl å andra sidan inte landa i expandism, om han är villig att skilja mellan det verkliga och det vetbara. Det är ju en mycket vanlig distinktion, även om den inte är okontroversiell. Att vi inte kan *veta* att en viss händelse kommer att inträffa är förenligt med att det ändå är *sant* att den kommer att inträffa – och att den i denna mening är verklig. (Om ”verklig” betyder ”har redan inträffat” kan naturligtvis framtida händelser inte vara verkliga. Men är detta en rimlig tolkning?)

<sup>11</sup>Danielsson 2008, s. 31.

<sup>12</sup>Ibid., s. 32.

<sup>13</sup>Ibid., s. 33.

<sup>14</sup>”The concept of existence, however, cannot be relativized without destroying its meaning completely”, 1949, s. 203, not 5.



Kan man tänka sig att ”verklig” betyder ”har redan inträffat eller kommer med nödvändighet att inträffa, givet naturlagarna och det som redan har inträffat”? Själv tycker jag denna definition är rätt långsökt,<sup>15</sup> men skulle väl annars passa Danielssons sätt att resonera – även om man ju då får tillbaka problemet med samtidighetens, och därmed existensens, relativitet.

#### 5. NUET OCH VETENSKAPEN

Det rimligaste är kanske ändå att behålla eternalismen inom fysiken (även om konflikten mellan relativitetsteori och kvantfysik inte därmed försvinner). Annars måste man hantera begreppet ”nu”, vilket nog är alltför subjektivt för fysiken.

Rudolf Carnap berättar i sin självbiografi<sup>16</sup> om hur Einstein under ett av deras samtal sa att han var allvarligt bekymrad över problemet med Nuet. Han ansåg att nuet har en speciell innebörd för människan, men att skillnaden mellan nuet å ena sidan och framtiden och det förflutna å den andra tyvärr inte kan ha någon plats i fysiken eller överhuvud taget inom vetenskapen.

Carnap invände att tidsordningen av händelser kan beskrivas inom fysiken och att människans tidsupplevelser kan beskrivas och (i princip) förklaras inom psykologin. Men Einstein trodde inte att detta skulle kunna göras på ett tillfredsställande sätt; han menade att ”det finns något väsentligt i Nuet som helt enkelt ligger utanför vetenskapens område”. Carnap invände inte, men han tänkte för sig själv att Einsteins uppfattning på denna punkt berodde på ”att han inte skilde mellan upplevelse och kunskap”; Carnap ansåg ”att vetenskapen i princip kan säga allt som kan sägas”.

Såvitt jag förstår hade Einstein rätt och Carnap fel. Ordet ”nu” är ju en så kallad indexikal term, som förutsätter ett subjektivt perspektiv. Som Thomas Nagel har uttryckt saken:

I en fullständigt objektiv beskrivning av världen finns det inget utrymme för en identifikation av någon viss tid som den nuvarande. Händelsernas ordning i tiden kan beskrivas utan utgångspunkt i något särskilt perspektiv inom världen, men deras läge i nuet, det förflutna eller framtiden kan inte det. Ändå tycks det faktum att det *nu* är en viss tidpunkt [dvs. klockan så-och-så ett visst datum] vara

<sup>15</sup>Johansson påpekar också att determinism inte är detsamma som realism om framtiden.

<sup>16</sup>Carnap 1963, s. 37–8. Under åren 1952 till 1954 var Carnap gästforskare vid Institute for Advanced Study i Princeton och han fick där tillfälle till samtal med Einstein, som han även kände sedan tidigare.

en fundamental sanning, som vi inte kan klara oss utan. En tidlös beskrivning av händelsernas ordning i tiden är på ett väsentligt sätt ofullständig, ty den utelämnar tidens gång.<sup>17</sup>

Nagel tänker sig att det objektiva perspektivet på världen uppkommer genom vår drift att söka överskrida våra egna, enskilda synvinklar och se världen som en enhet som existerar i sig själv oberoende av våra medvetanden och våra perspektiv. I en strävan efter objektivitet korrigerar vi våra ursprungliga varseblivningar genom att undersöka hur de orsakats av tingens verkan på oss, och vi bildar oss därvid en uppfattning om tingens sanna natur som lösgörbar från hur de ter sig för oss i varseblivningen.<sup>18</sup> Vi placerar oss på så sätt själva i den värld som vi söker förstå objektivt, och vi kan härigenom delvis förklara våra tidigare subjektiva intryck eller föreställningar utifrån det objektiva perspektiv som vi utformar.

Men hur långt denna process än drivs, kommer det alltid att finnas kvar subjektiva föreställningar som inte helt förklarats, men som ändå kan anses vara sanna. Vi kan därför aldrig gripa hela verkligheten utifrån ett objektivt perspektiv.<sup>19</sup> Ett maximalt objektivt perspektiv är en utsikt från ingenstans, det saknar mittpunkt, har inget här och nu. En helhetsuppfattning av verkligheten måste också inrymma det som ges av subjektiva perspektiv.

Det är alltså viktigt att lägga märke till att det subjektiva inte nödvändigtvis är något överkligt. Det behöver inte vara en illusion – vilket ju t.ex. Gödel tycks föreställa sig när han säger att ”förändring är en illusion och ett fenomen som beror på vår speciella form av varseblivning”. Det kan mycket väl vara verkligt, även om det inte är objektivt verkligt.

En fullständig och objektiv beskrivning av alla människor i universum innefattar inte det faktum att *jag* är en av dessa människor, men detta är uppenbarligen ändå ett faktum. Det är inte en illusion. En objektiv beskrivning av verkligheten innehåller inte heller det faktum att det *nu* är den 9 december 2009. (Vilket ju inte alls betyder detsamma som att nu är nu, eller att den 9 december 2009 är den 9 december 2009.) Att den subjektiva tiden inte förekommer i naturvetenskapen är alltså inget

<sup>17</sup>Nagel 1986, s. 57, not 1, min översättning.

<sup>18</sup>Till exempel tänker vi bort sådana sekundära egenskaper som hur saker känns, luktar och smakar från den objektiva fysiska världen, som i stället tänks vara bestämd strukturellt av underliggande primära egenskaper såsom form, storlek, vikt och rörelse.

<sup>19</sup>En liknande tes skymtar faktiskt också hos Michael Dummett, mot slutet av hans försvar för McTaggarts argument – även om han personligen också är ”mycket starkt benägen att tro” att det måste kunna finnas en fullständig och ”observatörs-oberoende” beskrivning av verkligheten (Dummett 1960, s. 503–4).

att förvåna sig över; inte heller att man inom naturvetenskapen har svårt att förklara eller ens beskriva tidens gång.

Men om vetenskapen håller fast vid eternalismen och inte kan rymma eller utgå från något subjektivt perspektiv, så återstår ännu problemet med hur tiden kan gå.

## 6. SUBJEKTIV TID

Som en dräpande invändning mot föreställningen att tiden går har man påpekat att dess gång i så fall måste ske med en viss hastighet, dvs. en förflyttning över ett visst tidsavstånd under en viss tidsperiod, t.ex. en timme i timmen. Man har menat att detta är nonsens och att tidens gång därför är en ren myt eller illusion. Hastighet är väg dividerad med tid, inte tid dividerad med tid. En känd företrädare för detta argument är J. J. C. Smart.<sup>20</sup>

Men Smarts problem kan lösas om man inser att även tidens gång är något subjektivt. Som matematikern Hermann Weyl har uttryckt saken:

Den objektiva verkligheten *är* helt enkelt, den *händer* inte. Endast inför mitt medvetandes blick, som kryper uppåt längs min kropps livslinje, får en del av verkligheten liv som en flyktig och kontinuerligt skiftande bild i rummet. (1949, s. 116)<sup>21</sup>

Vi har ju alla dessutom märkt hur tiden kan gå olika fort beroende på olika yttre omständigheter, och därmed, får man väl anta, för olika personer. Det finns kanske ingen objektiv förändring, men var och en av oss upplever förändringar – med olika hastighet – ur våra subjektiva perspektiv. Hur snabbt man åldras är en fysiologisk fråga, men hur snabbt tiden går vid olika åldrar är något annat. Det varierar. När man var ung tog det lång subjektiv tid att bli ett objektivet år äldre; när man blir äldre går det betydligt fortare.

Vi kan alltså tänka oss att tidens hastighet är tidsavstånd dividerat med tid – dvs. närmare bestämt *objektiv* (men inte nödvändigtvis absolut) tid dividerad med *subjektiv* tid. Detta, vill jag hävda, är svaret på Smarts fråga.

Låt oss nu återvända till Gödels argument för att förändring inte är något objektivet utan en illusion och ett fenomen som beror på vår speciella form av varseblivning:

<sup>20</sup>Se t.ex. Smart 1967.

<sup>21</sup>”The objective world simply *is*, it does not *happen*. Only to the gaze of my consciousness, crawling upward along the life line of my body, does a section of this world come to life as a fleeting image in space which continuously changes in time.” Liksom Einstein, Gödel och Carnap var även Hermann Weyl knuten till Institute for Advanced Study i Princeton.

Argumentet går så här: Förändring är endast möjlig om tiden går. Men ett objektivet tidsflöde innebär (eller är åtminstone ekvivalent med) att verkligheten består av en oändlighet av ”nu”-skikt, som successivt förverkligas. Men om samtidighet är något relativt [...], så kan verkligheten inte spjälkas upp i sådana skikt på ett objektivet sätt. Varje observatör har sin egen uppsättning av ”nulägen”, och inget av dessa olika system av nu-skikt kan göra anspråk på att representera det objektiva tidsflödet.<sup>22</sup>

Något objektivet tidsflöde finns inte. Så långt har Gödel rätt. Men det faktum att samtidighet inte är absolut, utan relativ, spelar nu ingen roll, eftersom det är det subjektiva tidsflödet som är det enda verkliga. Då är det fullt tillräckligt att varje observatör har sin egen uppsättning av nulägen.

Tidens gång är alltså endast en realitet ur våra subjektiva perspektiv. Men det betyder inte att den är en illusion. Man kan visserligen säga att den är ”ett fenomen som beror på vår speciella form av varseblivning”, men den är ändå fullt verklig. Det är *sant* att tiden går, även om detta är en sanning som inte har någon plats i en vetenskaplig teori om verkligheten.

<sup>22</sup>Gödel 1949, s. 202–3.

#### LITTERATUR

- Carnap, Rudolf. 1963. ”Autobiography”, i *The Philosophy of Rudolf Carnap*, utg. P. A. Schilpp. La Salle, Ill.: Open Court.
- Danielsson, Ulf. 2008. *Den bästa av världar*. Bonniers.
- Davies, Paul. 1995. *About time: Einstein’s unfinished revolution*. London: Penguin Books.
- Dummett, Michael. 1960. ”A Defense of McTaggart’s Proof of the Unreality of Time”, *Philosophical Review* 69.
- Gödel, Kurt. 1949. ”A remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy”, omtryckt med vissa senare tillägg i *Kurt Gödel Collected Works*, vol. II, utg. Solomon Feferman m.fl. Oxford University Press, 1990.
- Johansson, Lars-Göran. 2009. ”Tidens gång – en illusion?”, *Filosofisk tidskrift*, nr 4, 2009.
- McTaggart, J. M. E. 1908. ”The Unreality of Time”, *Mind*, 68.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
- Smart, J. J. C. 1967. ”Time”, i *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, utg. P. Edwards. New York och London: Macmillan.
- Weyl, Hermann. 1949. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton: Princeton University Press.
- Yourgrau, Palle. 2005. *A World Without Time: The Forgotten Legacy of Gödel and Einstein*. New York: Basic Books.

Hur kan två objekt förhålla sig till varandra i värdehänseende?<sup>2</sup> Vilka alternativ finns det vid en sådan värdejämförelse? Enligt den klassiska uppfattningen kan det ena objektet vara bättre än det andra, sämre, eller lika bra. Om ingetdera gäller, vilket ju också är möjligt, är objekten ojämförbara.

På senare tid har denna enkla bild krackelerat något. Den filosof som har gjort mest för att undergräva den klassiska trikotomin är Ruth Chang.<sup>3</sup> Förutom de tre standardformerna av jämförbarhet – bättre, sämre och lika bra – finns det enligt Chang även en fjärde: de jämförda objekten kan i stället vara i *paritet* med varandra. För att ge ett exempel, tänk på Mozart och Michelangelo. De var jämförbara i konstnärlig excellens, men vi är inte beredda att säga att någon av dem var bättre som konstnär eller att de var precis lika bra. Att de var i paritet med varandra framstår däremot som en en adekvat bedömning. Eller, för att ta ett annat exempel, tänk på två resor du har gjort, säg, till Australien och till Sydamerika. Bägge var oförglömliga; de var klart jämförbara, men var de lika bra? Eller var den ena resan bättre än den andra? Det kan mycket väl tänkas att ingetdera var fallet.

Ofta, när  $x$  och  $y$  sägs vara i paritet, har man lämnat öppet hur dessa objekt mera exakt är relaterade i värde – om de är lika bra eller ungefär lika bra, med  $x$  något bättre eller något sämre än  $y$ . Men som Chang använder termen, och som jag kommer att använda den i fortsättningen, är paritet en relation som utesluter de tre vanliga formerna av jämförbarhet: den är en fjärde form, vid sidan av de tre andra.

<sup>1</sup>Denna artikel är en omarbetad version av mitt föredrag om "Värdejämförelser" som publicerats i Kungl. Vitterhetsakademiens årsbok 2008, s. 77–94. Ämnet behandlas mera ingående i Wlodek Rabinowicz, "Value Relations", *Theoria* 74 (2008): 18–49.

<sup>2</sup>Termen "objekt" kommer i vad som följer att användas i mycket vid mening: Den kan åsyfta ting, personer, handlingar, sakförhållanden, etc.

<sup>3</sup>Ruth Chang, "The Possibility of Parity", *Ethics* 112 (2002): 659–88. Se också en introduktion till den av henne utgivna samlingsvolymen, *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason* (Cambridge: Harvard UP, 1997), s. 1–34, samt hennes monografi *Making Comparisons Count* (Routledge, 2002).

En fråga som omedelbart inställer sig är hur detta något undflyende paritetsbegrepp skall förstås. Hur kan objekt vara jämförbara i värde utan att någon av de tre vanliga värderelationerna föreligger dem emellan? Är inte sådant en ren omöjlighet? Flera filosofer hade därför ställt sig skeptiska till Changs begreppsliga innovation. En ung amerikansk filosof, Joshua Gert, kom emellertid för några år sedan med ett intressant förslag på hur värderelationer rent allmänt kan analyseras – ett förslag som skapar utrymme för paritet som en oberoende relation.<sup>4</sup> Huvudtanken bakom analysen är att värdejäm förelser kan förstås som normativa ställningstaganden till möjliga preferenser avseende de jämförda objekten. Påståendet att  $x$  står i en viss värderelation till  $y$  kan alltså förstås som en utsaga om vilka preferenser beträffande  $x$  och  $y$  som är passande. Detta är i och för sig inget nytt. Det nya är Gerts insikt om att det normativa elementet i en sådan analys kan ges en starkare eller en svagare tolkning, vilket ger utrymme åt begreppsliga distinktioner som annars hade varit omöjliga att göra. Vi kan t.ex. skilja mellan ett fall där man *bör* föredra  $x$  framför  $y$  och ett fall där ett sådant föredragande är *tillåtet* men inte påbjudet. Huvudidén verkar alltså vara attraktiv. Däremot är Gerts implementering av idéen – hans specifika analysmodell – otillfredsställande, som vi kommer att se. Jag kommer att i stället föreslå en annan lösning: en ”snittmodell” för värderelationer. Denna modell har tillräckliga resurser för att skilja mellan olika typer av värdeförhållanden som kan råda inom en given objektomän. Som det kommer att visa sig är antalet möjliga relationer av detta slag mycket större än väntat.

## 1. CHANG OM PARITET

För att visa att paritet skiljer sig från exakt likhet i värde tar Chang till hjälp ett ”argument från små förbättringar”. Pondera att  $x$  och  $y$  är objekt som vi anser vara i paritet med varandra. Ingetdera framstår som bättre än det andra. Men hur kan vi utesluta att de är lika bra? I detta syfte kan vi föreställa oss en något förbättrad variant av  $x$ , kalla det  $x^+$ . Om förbättringen är liten, kommer  $x^+$  fortfarande inte att vara bättre än  $y$ . Men hade  $x$  och  $y$  varit lika bra, skulle varje förbättring av det ena *ipso facto* vara bättre än det andra. För att exemplifiera resonemanget, tänk igen på Mozart och Michelangelo. Vi kan föreställa oss en något förbättrad variant av Mozart, en Mozart<sup>+</sup>. Mozart<sup>+</sup> är som Mozart skulle ha varit om han hade levat litet längre och lyckats komponera ytterligare ett requiem eller kanske ett par operor till. Men denna extra prestation är, låt oss anta, relativt liten i förhållande till Mozarts samlade produktion. Under dessa omständigheter skulle Mozart<sup>+</sup> inte vara bättre konstnär än Michelangelo, om Mozart inte var det. Men, om så är fallet, så kan inte Mozart

<sup>4</sup>Joshua Gert, ”Value and Parity”, *Ethics* 114 (2004): 492–520.

och Michelangelo vara lika i deras värde som konstnärer. Slutsatsen blir att paritet och likhet i värde är olika relationer.

Ett annat exempel med samma struktur: Jag tänker på mina resor till Australien och Sydamerika. Båge var oförgömliga, men ingen av dem var bättre än den andra, vågar jag säga. Dock var de inte heller lika bra, eftersom en lite förbättrad variant av Australienresan, t.ex. samma resa med ett något rabatterat pris, fortfarande inte skulle ha varit bättre än Sydamerikaresan. Det är i själva verket rimligt att anta att den förbättrade varianten av Australienresan, liksom den ursprungliga resan till Australien, fortfarande hade varit i paritet med Sydamerikaresan. Detta betyder att paritet är en icke-transitiv relation: Australienresan är i paritet med resan till Sydamerika, vilken i sin tur är i paritet med den något förbättrade resan till Australien, men den senare är inte i paritet med, utan bättre än, den ursprungliga Australienresan. I detta formella avseende skiljer sig alltså paritet från exakt likhet i värde. Den senare är förresten inte bara transitiv utan även reflexiv (varje objekt är ju exakt lika i värde med sig självt), medan paritet är ett irreflexivt förhållande.

Men hur kan man visa att paritet är en form av jämförbarhet, snarare än en form av ojämförbarhet? Här använder Chang ett "kedjeargument": Tänk igen på Mozart och Michelangelo. Då dessa två är i paritet, är ingen av dem sämre konstnär än den andre. Pondera nu att vi med utgångspunkt från den ene, t.ex. Michelangelo, föreställer oss hans sämre och sämre varianter, där varje försämring är liten och "endimensionell": den sker bara i ett enda avseende. Avseenden i vilka försämringarna sker får dock växla i de olika stegen. Därigenom får vi en kedja av sämre och sämre skulptörer och så småningom når fram till Talentlessi, en konstnär som är sämre än både Michelangelo och Mozart. Uppenbarligen är alltså Mozart och Talentlessi jämförbara som konstnärer: den förra är bättre än den senare. Men samtidigt kan Michelangelo nås från Talentlessi genom en kedja av små förbättringar, där dessa sker i ett avseende i taget. Chang menar nu att om två objekt är jämförbara kan jämförbarheten inte försvinna om ett av objekten genomgår en liten förbättring av detta endimensionella slag. I så fall implicerar Mozarts jämförbarhet med Talentlessi att han även är jämförbar med Talentlessi<sup>+</sup>, vilket i sin tur innebär att han är jämförbar med Talentlessi<sup>++</sup>, och så vidare hela vägen upp tillbaka till Michelangelo, som ju antagits vara i paritet med Mozart. Slutsatsen blir paritet är en form av jämförbarhet.

Inget av Changs två argument är oantastligt. Det andra argumentet påminner alldeles för mycket om den klassiska paradoxen om "den skallige": "Är man skallig, så förblir man skallig om man tillförs ett extra hårstrå på huvudet." På detta sätt kan man ju visa att skalligheten kvarstår om man tillförs ett godtyckligt antal nya hårstrån, så länge man ökar på med ett

hårstrå i taget. Paradoxen utnyttjar det faktum att predikat som ”skallig” är vaga. Om detsamma gäller predikatet ”jämförbar med Mozart”, då är det inte befogat att förflytta sig uppåt i kedjan från Talentlessi till Michelangelo på det sätt som Changs argument kräver: Det finns inga garantier för att jämförbarheten med referensobjektet (Mozart) bevaras hela vägen uppåt.

Vaghet skapar förresten också ett annat, mera grundläggande problem för Chang. Det är svårt att att skilja mellan paritet och evaluativ vaghet. Vid paritet mellan  $x$  och  $y$  är ingetdera bättre än det andra och inte heller är de lika bra. Alternativet kan emellertid vara att det är obestämt (dvs. vagt) vilket av dessa värdeförhållanden som föreligger mellan  $x$  och  $y$ , men det är bestämt att något gör det. (Här förutsätter jag att en disjunktion, ” $x$  är bättre än eller sämre än eller lika bra som  $y$ ”, kan vara sann och följaktligen ha ett bestämt sanningsvärde samtidigt som sanningsvärdet hos varje enskild disjunkt är obestämt.) Hur skulle ett sådant fall rent praktiskt kunna skiljas från paritet?

Detta problem hotar även Changs första argument: Kanske är det bara obestämt vilken av det tre klassiska värderationerna som råder mellan Mozart och Michelangelo, men det är bestämt att *något* av dem råder? Det skulle i så fall kunna vara bestämt sant att Mozart<sup>+</sup> är en lite bättre konstnär än Mozart, samtidigt som det är obestämt om Mozart<sup>+</sup> är bättre, sämre eller lika bra som Michelangelo. Detta argument kan förresten angripas även på ett annat sätt – genom en hänvisning till att paritet är svår att skilja från luckor i vår kunskap om värderationer: kanske är det så att Mozart och Michelangelo faktiskt är precis lika bra som konstnärer utan att vi vet det. I så fall är Mozart<sup>+</sup> bättre än Michelangelo, fast det vet vi inte heller, om vi inte vet att Mozart och Michelangelo är lika bra. Att vi inte betraktar Mozart<sup>+</sup> som bättre konstnär än Michelangelo kan därför endast vara ett uttryck för vår bristande kunskap.

Det är följaktligen osäkert om det finns odisputabla exempel på paritet i Changs mening – om hennes fjärde form av värdejämförbarhet förekommer i verkliga livet. För att besvara denna fråga skulle vi behöva klara kriterier för att kunna avgöra när vi har att göra med paritet snarare än med vaghet eller kunskapsbrist. I denna uppsats är dock min målsättning en annan. I stället för att *spåra* paritet vill jag skapa ett begreppsligt utrymme för denna relation, vid sidan av andra värderationer. Målet är att klargöra hur olika värderationer kan förstås.

## 2. VÄRDEANALYS

Gerts analys av värderationer följer en lång filosofisk tradition, utan att han själv tycks vara medveten om saken. Från Franz Brentano via bl.a. A. C. Ewing, John McDowell, David Wiggins, Allan Gibbard och nu



senast Thomas Scanlon går det en linje där en och samma tanke återkommer i olika varianter:

Att ett objekt är värdefullt innebär att det utgör ett passande föremål för proattityder.<sup>5</sup>

Så är t.ex. ett objekt eftersträvansvärt om det bör eftersträvas, beundransvärt om det finns skäl att beundra det, osv. Objektets värde består i dess lämplighet som föremål för proattityder. Det gemensamma för de olika varianterna av denna ansats är närvaron av två element i värdeanalysen: en attitydkomponent – eftersträvan, beundran, begär, etc. – samt en normativ komponent – proattityden påstås vara passande, eller lämplig, påbjuden, påkallad av egenskaper som utgör skäl för attityden, eller något annat i den stilen.<sup>6</sup>

Hur kan denna idé tillämpas på värderelationer? Låt oss börja med ”bättre än”. För denna relation framstår *preferens* – föredragande – som den relevanta proattityden. Så tänkte sig åtminstone Brentano: Ett objekt är bättre än ett annat om det är korrekt att föredra det. Gert väljer samma

<sup>5</sup>Jfr F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Leipzig: Dunker & Humblot, 1889; andra utgåva Oskar Kraus, Hamburg: Meiner, 1921); A. C. Ewing, *The Definition of Good* (London: Macmillan, 1947), detta är *locus classicus* för analysformatet ifråga; J. McDowell, ”Values and Secondary Qualities” i *Morality and Objectivity*, utg. Ted Honderich (London och Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985), s. 110–129; D. Wiggins, ”A Sensible Subjectivism?”, essä V i D. Wiggins, *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value* (Oxford: Blackwell, 1987); A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment* (Oxford: Clarendon, 1990); A. Gibbard, ”Preference and Preferability,” i *Preferences: Perspectives in Analytical Philosophy*, utg. Christoph Fehele och Ulla Wessels (Berlin: de Gruyter, 1998); T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998). Scanlon kallar denna ansats för ”the buck-passing account of value” (jfr *ibid.*, s. 97), därför att skälet till att uppskatta objektet flyttas över från dess värde till de egenskaper som gör objektet värdefullt. Värdet självt består i stället i närvaron av sådana skäl.

<sup>6</sup>Om naturen hos de relevanta proattityderna inte kan förstås utan att man tar till hjälp själva de värdebegrepp som skall analyseras, blir den ovan skisserade värdeanalysen cirkulär. Jag återkommer till detta problem längre fram, i sista avsnittet. En ytterligare svårighet har att göra med skälen för proattityder. Om dessa skäl står att finna i egenskaper som gör *proattityderna* värdefulla men inte deras objekt, leder analysen till felaktiga slutsatser. Tänk t.ex. på de fall när det finns skäl att eftersträva en sak som inte alls är eftersträvansvärd som sådan; själva strävan kan ibland vara värdefull, för sin egen skull eller som ett medel för något annat, även om objektet för strävan saknar värde. För att använda analysen gäller det alltså att kunna bortsortera sådana skäl av ”fel sort”. För en diskussion av denna svårighet, se Wlodek Rabinowicz och Toni Rønnow-Rasmussen, ”The Strike of the Demon: On Fitting Pro-Attitudes and Value”, *Ethics* 114 (2004): 391–423.

ansats, men han formulerar den normativa komponenten annorlunda:

$x$  är *bättre än*  $y$  om och endast om det är rationellt påbudet att föredra  $x$  framför  $y$ .<sup>7</sup>

Frågan vad som är ”rationellt” påbudet är givetvis svår att besvara och det är inte heller klart varför värde skall analyseras i termer av *rationalitetskrav* på proattityder. Diskussionen av denna fråga skulle emellertid föra oss för långt bort från huvudämnet. För det som följer spelar det egentligen ingen större roll hur den normativa komponenten i analysen av ”bättre än” närmare specificeras, så länge den uttrycker ett krav av någon sort: ett *böra*.

Analogt definieras likhet i värde:

$x$  och  $y$  är *lika bra* om och endast om det är rationellt påbudet att vara indifferent mellan  $x$  och  $y$ .

Med andra ord: Det bättre objektet bör man föredra, och de objekt som är lika i värde bör man vara likgiltig emellan.

Det innovativa i Gerts ansats är insikten om att den normativa komponenten i värdeanalysen kan ges en starkare eller en svagare form. Vi kan skilja mellan två nivåer av normativitet: mellan vad som är påbudet och vad som är tillåtet, eller – om man så vill – mellan ”bör” och ”får”:

... endast mycket sällan anser vi våra personliga preferenser vara unikt rationella. Denna syn på preferenser och värde tillåter att två personer i samma epistemiska situation kan göra olika men lika rationella val mellan två objekt, när  $V$  är det för valet relevanta värdet, även om de har identiska och fullständigt precisa kriterier för att bedöma objekten med avseende på  $V$  och är lika intresserade av frågan om något har eller inte har värde  $V$ . (Gert, s. 494)

I många fall är alltså varken preferens eller indifferens påbudna. Detta öppnar för en mycket naturlig definition av paritet:

$x$  är i *paritet* med  $y$  om och endast om det är rationellt tillåtet att föredra  $x$  framför  $y$  och det är likaså tillåtet att ha en motsatt preferens.<sup>8</sup>

<sup>7</sup>För att undvika cirkularitet är det viktigt att inte tolka attityden av föredragande i värdetermer (se föregående not): Att föredra ett objekt framför ett annat behöver inte förutsätta att man anser det förra vara bättre än det senare.

<sup>8</sup>Gerts egen definition av paritet kräver mera: Förutom att det skall vara (i) tillåtet att föredra  $x$  och likaså (ii) tillåtet att föredra  $y$  ställer han ett ytterligare krav: (iii) varje objekt  $z$  skall ha exakt samma tillåtna preferensrelationer till  $x$  som till  $y$ . Är det t.ex. tillåtet att föredra  $z$  framför  $x$ , så skall det också vara tillåtet att föredra  $z$  framför  $y$ , och vice versa. Detta extra krav är emellertid omotiverat. I Changs exempel är Mozart<sup>+</sup> en bättre konstnär än Mozart, men liksom den senare är han i paritet med Michelangelo. Det är alltså tillåtet att föredra Michelangelo framför Mozart<sup>+</sup> men inte tillåtet att föredra Mozart framför Mozart<sup>+</sup>: Definitionen av ”bättre än” implicerar att det är påbudet att föredra den senare framför den förra.

Att Mozart och Michelangelo är i paritet som konstnärer innebär alltså att vi likaväl får föredra den ena framför den andra som tvärtom. (Givetvis inte samtidigt, men bägge preferenserna är tillåtna var för sig.) Givet denna definition blir det klart hur paritet skiljer sig från likhet i värde. I det ena fallet är bägge preferenserna tillåtna, både för  $x$  och för  $y$ , medan i det andra fallet är ingen preferens tillåten: det som är påbjudet är indifferens.

Men hur kan vi skilja mellan paritet och ojämförbarhet? Hur kan den senare förstås i termer av normativa krav på preferenser? Gert tar inte ställning till denna fråga, men man skulle kunna tänka sig följande förslag: Försöker vi jämföra två objekt är det inte givet att vi kommer fram till en bestämd preferens eller till indifferens. Kanske når vi inte fram till någon preferentiell attityd överhuvudtaget. Att vara i ett sådant tillstånd är inte detsamma som att vara indifferent: Vid indifferens är vi lika villiga att välja det ena objektet som det andra, men vid avsaknad av en preferentiell attityd blir valet, om vi nu tvingas att välja, typiskt en konfliktfylld upplevelse: vi ser skäl som talar för och emot alternativet, men dessa skäl blir inte sammanvägda, eller också misslyckas vi med sammanvägningen. Man skulle nu kunna tänka sig att när två objekt är ojämförbara i värde, så *kan* skälen inte sammanvägas och därför så *bör* vi inte skaffa oss någon preferentiell attityd med avseende på objekten ifråga. Varje sådan attityd skulle i en sådan situation vara olämplig. Med andra ord,

$x$  och  $y$  är *ojämförbara* om och endast om det inte är rationellt tillåtet att föredra någotdera eller att vara indifferent.

Är ojämförbarheter av detta slag möjliga?<sup>9</sup> Det kan mycket väl tänkas att det ibland är *tillåtet* att inte ha någon preferentiell attityd gentemot  $x$  och  $y$  – vare sig preferens eller indifferens. Vi skulle då kunna säga att  $x$  och  $y$  är *svagt ojämförbara*. Men kan avsaknaden av en preferentiell attityd någonsin vara påbjuden? Eventuellt skulle ”Sophies val” kunna vara ett exempel: När Sophie erbjuds att välja vilket av hennes barn som får leva och vilket som skall dö, blir hon tvungen att välja: Hon vet att annars går bägge barnen under.<sup>10</sup> Men man kan hävda att hon inte får göra valet på basis av sina preferenser. Att ha en preferentiell attityd tycks i en sådan situation vara oacceptabel. Hon får inte vara indifferent mellan barnen, men inte heller får hon föredra att det ena barnet räddas snarare än det

<sup>9</sup>Här bortser jag från triviala fall av ojämförbarhet, då objekten ifråga tillhör olika ontologiska kategorier, t.ex. det ena objektet är en person och det andra är en handling, eller det ena är ett konkret ting och det andra ett abstrakt sakförhållande. Den intressanta frågan är om det går att hitta ojämförbarheter även om man håller sig inom en och samma ontologiska kategori.

<sup>10</sup>Jfr William Styron, *Sophies val* (Wahlström & Widstrand, 1980).

andra. Även om detta exempel håller, vilket jag inte är helt säker på, så tycks sådana fall av ojämförbarhet vara mycket sällsynta.

### 3. GERTS INTERVALLMODELL

För att precisera den föreslagna värdeanalysen, använder Gert en kvantitativ modell i vilken förutsätts att preferensstyrkan kan mätas: hur starkt ett objekt uppskattas av en person kan anges på en lämplig skala. Gert tänker sig nu att det för varje objekt  $x$  finns ett styrkeintervall inom vilka rationellt tillåtna preferenser för objektet ifråga får variera. Jag skall referera till detta intervall som  $[x^{min}, x^{max}]$ , där  $x^{min}$  och  $x^{max}$  är de tal som på den valda skalan anger den minimala resp. den maximala tillåtna styrkan för en preferens för  $x$ .<sup>11</sup> Relationerna mellan minima och maxima för de tillåtna styrkeintervallen för olika objekt avgör om ett objekt får föredras framför ett annat. För att ge ett exempel, anta att intervallen för  $x$  och  $y$  är  $[10, 40]$  resp.  $[5, 20]$ . Detta innebär att det är tillåtet att föredra  $x$  framför  $y$ , eftersom det är tillåtet att uppskatta  $x$  med styrka 40 och  $y$  med styrka 5. Men det är också tillåtet att föredra  $y$  framför  $x$ , då preferensstyrkorna 20 för  $y$  och 10 för  $x$  är tillåtna. Och det är likaså tillåtet att vara indifferent mellan de två objekten, eftersom man får ha en preferens av samma styrka, säg, 20, för bägge. Då det i detta fall är tillåtet att föredra  $x$  framför  $y$  och likaså tillåtet att ha en motsatt preferens, är det ett exempel i vilket  $x$  och  $y$  är i paritet med varandra.

Vi vet redan att  $x$  är bättre än  $y$  om och endast om det är påbudet att föredra  $x$  framför  $y$ . I termer av intervallmodellen innebär detta att den svagaste tillåtna preferensen för  $x$  är starkare än den starkaste tillåtna preferensen för  $y$ : Minimum för  $x$  överstiger maximum för  $y$ . Exempel: Anta att styrkeintervallen för  $x$  och  $y$  är  $[30, 40]$  resp.  $[5, 20]$ . Minimum för  $x$  är 30, vilket överstiger maximum för  $y$ , 20. Gert accepterar därför följande princip:

*Intervallregeln:*  $x$  är bättre än  $y$  om och endast om  $x^{min} > y^{max}$ .

Intervallmodellen är tilltalande i sin enkelhet, men tyvärr är den inadekvat.<sup>12</sup> För det första kan den inte användas för att representera ojämförbarhet: Vid ojämförbarhet, som jag har tolkat denna relation, är såväl preferens som indifferens otillåtna. Men inom ramen för intervallmo-

<sup>11</sup>Gert uttalar sig inte om skalans natur, men det förefaller som han har i tankarna något i stil med en intervallskala, där enheten och nollpunkten får väljas godtyckligt. Celsiusskalan för temperatur utgör här en bra analogi. Såvitt jag kan se skulle dock en ren ordinalskala vara tillräcklig för hans syften: de relativa längderna hos de tillåtna preferensstyrkeintervallen för olika objekt spelar ingen roll för hans konstruktion.

<sup>12</sup>Chang tar upp några av mina invändningar nedan i sitt svar till Gert. Se R. Chang, "Parity, Interval Value, and Choice", *Ethics* 115 (2005): 331–350.

dellen blir en sådan situation omöjlig: Om minimum för  $x$  överstiger maximum för  $y$ , är det påbjudet att föredra  $x$  framför  $y$ . Om det motsatta gäller, är det påbjudet att föredra  $y$  framför  $x$ . Och slutligen om ingetdera gäller, dvs. om intervallen för  $x$  och  $y$  helt eller delvis överlappar varandra, är indifferens mellan  $x$  och  $y$  tillåten.<sup>13</sup>

Ett annat problem med modellen har att göra med exakt likhet i värde.  $x$  och  $y$  är lika bra om och endast om indifferens mellan dem är påbjuden. Men för att indifferens skall vara påbjuden inom intervallmodellen räcker det inte att de tillåtna styrkeintervallen för  $x$  och  $y$  är identiska. Dessa intervall får inte heller ha någon utsträckning: deras minima måste sammanfalla med deras maxima. För om de är identiska men utsträckta, dvs. om  $x^{\min} = y^{\min} < x^{\max} = y^{\max}$ , så finns det inget som hindrar att en svag preferens för  $x$  (nära  $x^{\min}$ ) kombineras med en stark preferens för  $y$  (nära  $y^{\max}$ ), eller tvärtom. Vilket innebär att indifferens mellan  $x$  och  $y$  inte är påbjuden. Ett preferensintervall för ett objekt saknar utsträckning endast om det inte finns någon latityd för tillåten preferensstyrka med avseende på objektet ifråga. Men sådant är ju mycket sällsynt enligt Gert: "endast mycket sällan anser vi våra personliga preferenser vara unikt rationella" (se ovan). Slutsatsen blir att intervallmodellen gör exakt likhet i värde till ett sällsynt fenomen. För att ge plats åt paritet kastas likhet i värde överbord.

För det tredje kan man lätt konstruera exempel på situationer i vilka intervallmodellen blir omöjlig att tillämpa. Tänk igen på exemplet med Michelangelo, Mozart och Mozart<sup>+</sup>. Vad skulle hända om vi till dessa tre individer lade till en fjärde, Michelangelo<sup>+</sup>, en något förbättrad version av Michelangelo? Eller, för att variera oss något, tänk på de tre resorna,  $x$  (till Australien),  $x^+$  (till Australien med en rabatt) och  $y$  (till Sydamerika). Lägg nu till dessa tre ytterligare en hypotetisk resa,  $y^+$ , till Sydamerika med en rabatt. Resan  $y^+$  är bättre än  $y$ , men inte bättre än  $x$ , på samma vis som  $x^+$  är bättre än  $x$  men inte bättre än  $y$ . Det kan nu lätt bevisas att ingen tilldelning av preferensintervall till de fyra alternativen kan representera denna struktur av "bättre än"-relationer. Varje intervalltilldelning som gör både  $x^+$  bättre än  $x$  och  $y^+$  bättre än  $y$ , måste antingen göra  $x^+$  bättre än  $y$  eller göra  $y^+$  bättre än  $x$ , tvärt emot vad vi har antagit.<sup>14</sup>

<sup>13</sup>En lösning vore att tillåta fall då styrkeintervallet för ett objekt  $x$  är tomt. Men ett sådant  $x$  blir ojämförbart med varje annat objekt  $y$  och inte bara med vissa  $y$  inom domänen, vilket givetvis inte är vad vi skulle önska.

<sup>14</sup>Bevis: Eftersom  $x^+$  är bättre än  $x$  och  $y^+$  är bättre än  $y$ , så följer det enligt intervallregeln att (i)  $x^{+\min} > x^{\max}$  och (ii)  $y^{+\min} > y^{\max}$ . Det finns nu två möjliga fall: Antingen (A)  $x^{\max} > y^{\max}$ , eller (B)  $y^{\max} \geq x^{\max}$ . Om (A) gäller, så följer det ur (i) och (A) att  $x^{+\min} > y^{\max}$ , vilket givet intervallregeln implicerar att  $x^+$  är bättre än  $y$ . Om (B) gäller, så följer det ur (ii) och (B) att  $y^{+\min} > x^{\max}$ , vilket givet intervallregeln implicerar att  $y^+$  är bättre än  $x$ .

Vad är det som har gått snett här? Tänk på jämförelsen mellan  $x$ , Australienresan, och  $x^+$ , samma resa med rabatt.  $x^+$  är bättre än  $x$ , men skillnaden är relativt liten. Är det då rimligt att hävda – som intervallmodellen skulle kräva – att den svagaste tillåtna preferensen för  $x^+$  måste vara starkare än den starkaste tillåtna preferensen för  $x$ ? Detta låter ju absurt. Vad man borde säga är snarare att vår preferens för  $x^+$ , hur stark eller svag den än skulle vara, bör vara starkare än vår preferens för  $x$ . Det som krävs är alltså ett visst *mönster* i preferenser: en svag preferens för  $x^+$  bör åtföljas av en ännu svagare preferens för  $x$ ; en stark preferens för  $x^+$  bör åtföljas av en något svagare, men fortfarande stark preferens för  $x$ . I varje tillåtet preferensmönster kommer vi därför att föredra  $x^+$  framför  $x$ . Felet med intervallmodellen är att den saknar resurser för att uttrycka sådana krav på kombinationer av preferentiella attityder.

#### 4. SNITTMODELLEN

Snittmodellen tar fasta på denna tanke. I stället för att fokusera på hur starka preferenser som är tillåtna gentemot varje objekt för sig, tar den ett samlat grepp på objektområdet som helhet och specificerar alla tillåtna preferensordningar över de ingående objekten. Låt  $K$  vara klassen av dessa tillåtna ordningar. Observera att elementen i  $K$  – de enskilda preferensordningarna – inte behöver vara representerbara av några styrkemått. Några ordningar i  $K$  kan i själva verket vara ofullständiga, dvs. innehålla luckor på olika ställen.

$K$  är klassen av tillåtna preferensordningar. Men vad är en preferensordning, närmare bestämt? För att beskriva en sådan ordning,  $P$ , måste vi ange för alla  $x$  och  $y$  i objektområdet vilket av de fyra möjliga preferentiella förhållanden som i  $P$  råder dem emellan. De fyra alternativen är: (i)  $x$  föredras framför  $y$ , eller (ii)  $y$  föredras framför  $x$ , eller (iii) det råder indifferens mellan  $x$  och  $y$ , eller – slutligen – (iv)  $P$  uppvisar en lucka vad  $x$  och  $y$  beträffar, dvs. varken (i), (ii) eller (iii) gäller.

Jag skall anta att tillåtna ordningar uppfyller vissa formella rationalitetskrav. Så kan vi kräva, för varje ordning  $P$  i  $K$ , att preferens är en asymmetrisk och transitiv relation i  $P$ , att indifferens är en ekvivalensrelation i  $P$ , dvs. att den är symmetrisk, reflexiv och transitiv, samt – slutligen – att alla  $x$  och  $y$  mellan vilka det råder indifferens i  $P$  har i denna ordning exakt samma preferensrelationer till varje objekt  $z$  i domänen:  $z$  föredras i  $P$  framför  $x$  om och endast om  $z$  föredras i  $P$  framför  $y$ ,  $x$  föredras i  $P$  framför  $z$  om och endast om  $y$  föredras framför  $z$ , det råder indifferens i  $P$  mellan  $x$  och  $y$  om och endast om det råder indifferens mellan  $y$  och  $z$ . Att en preferensordning uppfyller dessa krav är givetvis inte tillräckligt för medlemskap i  $K$ . De formella kraven kan vara uppfyllda och ändå kan

ordningen vara fullständigt uppåt väggarna. Vid sidan av de formella kraven måste tillåtna ordningar uppfylla även andra, domänspecifika krav, som kan vara betydligt svårare att formulera i generella termer.

I termer av  $K$  är det nu lätt att definiera olika värderelationer. Vi startar med ”bättre än”. Vi vet att  $x$  är bättre än  $y$  om och endast om det är påbudet att föredra  $x$  framför  $y$ . Med andra ord, om och endast om  $x$  föredras framför  $y$  i varje tillåten preferensordning:

$x$  är bättre än  $y$  om och endast om  $x$  föredras framför  $y$  i varje ordning i  $K$ .

Detta betyder att relationen ”bättre än” utgör *snittet* av preferenserna i  $K$ . Vilket förklarar varför modellen har fått sitt namn.

Med denna definition av ”bättre än” blir det lätt att ta sig an Australien-Sydamerika exemplet som har varit så svårt att hantera inom ramen för Gerts intervallansats. Låt domänen bestå av fyra resor,  $x$  till Australien,  $x^+$  till Australien med rabatt,  $y$  till Sydamerika och  $y^+$  till Sydamerika med rabatt. Anta att klassen  $K$  består av tre tillåtna preferensordningar över domänen,  $P_1$ ,  $P_2$  och  $P_3$  (i detta leksaksexempel tar jag bara med fullständiga ordningar och även bland dessa bortser jag från flera som väl skulle kunna platsa i  $K$ ):

$P_1$	$P_2$	$P_3$
$x^+$	$y^+$	$x^+ y^+$
$x$	$y$	$x y$
$y^+$	$x^+$	
$y$	$x$	

I alla tre ordningar rankas  $x^+$  högre än  $x$  och  $y^+$  högre än  $y$ , vilket enligt vår definition innebär att  $x^+$  är bättre än  $x$  och  $y^+$  är bättre än  $y$ . Samtidigt föreligger inga andra ”bättre än”-relationer i detta exempel – precis som vi har antagit. Varken  $x$  eller  $x^+$  är bättre än  $y$  eller  $y^+$ , vilket framgår av att de senare rankas högre än de förra i  $P_2$ . Analogt är varken  $y$  eller  $y^+$  bättre än  $x$  eller  $x^+$ : de senare rankas högre än de förra i  $P_1$ .

Det är lika lätt att i termer av en sådan modell definiera andra värderelationer.

$x$  och  $y$  är *lika bra* = det råder indifferens mellan  $x$  och  $y$  i varje ordning i  $K$ .

$x$  och  $y$  är *ojämförbara* = varje ordning i  $K$  innehåller en lucka vad  $x$  och  $y$  beträffar.

$x$  och  $y$  är i *paritet* = i  $K$  finns både ordningar i vilka  $x$  föredras framför  $y$  och ordningar i vilka  $y$  föredras framför  $x$ .

I Australien-Sydamerika exemplet, där  $K = \{P_1, P_2, P_3\}$ , är både  $x$  och  $x^+$  enligt denna definition i paritet med såväl  $y$  som  $y^+$ , vilket ju har varit tanken.

Vad är det egentligen som snittmodellen tillför den ursprungliga analysen av värderelationer? Svaret är: mycket litet. Vilket är bra, tycker jag. Det finns annars en fara att formella modeller genererar egna problem som endast är artefakter av formaliseringen. Men snittmodellen är ändå inte helt intetsägande: i och med att värderelationer definieras i termer av  $K$ , blir det möjligt att härleda olika formella egenskaper hos värderelationerna ur de rationalitetskrav som ställts på tillåtna ordningar. Så kan vi t.ex. härleda transitiviteten och asymmetrin hos ”bättre än” ur transitivitets- resp. asymmetrikravet på preferenser i  $K$ . Att indifferens antas vara en ekvivalensrelation i alla ordningar i  $K$  implicerar att likhet i värde är en ekvivalensrelation. Och så vidare. Här finns det förresten något som kan ge upphov till tvivel på den skisserade ansatsen. Att ”bättre än”-relationen är transitiv eller att likhet i värde är en ekvivalensrelation framstår intuitivt som helt odiskutabelt: det rör sig här om sådant som många skulle betrakta som rent begreppsliga sanningar. Men i min modell blir dessa sanningar i stället något som härleds ur rationalitetskraven på tillåtna preferensordningar. Man kan tycka att detta i viss mån underminerar styrkan hos sådana principer som den om transitiviteten hos ”bättre än”: de förlorar sin status som rent begreppsliga, analytiska sanningar. Jag medger att detta är en svaghet hos min modell, men jag vet inte riktigt vad man skulle kunna göra åt saken givet den ansats jag har valt.

I termer av modellen kan vi nu konstruera en generell taxonomi av alla tvåställiga värderelationer.

*Taxonomi av värderelationer*

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
>	+			+		+	+	+	+		+		+		
<		+			+	+	+	+	+			+		+	
≈			+	+	+		+	+		+			+	+	
/								+	+	+	+	+	+	+	+
	B	S	L			P	P	P	P						O

Varje kolumn i tabellen ovan representerar en (atomär) typ av värderelation som kan råda mellan två objekt,  $x$  och  $y$ . En värderelationstyp definieras genom de preferensrelationer den tillåter. Exempelvis är  $x$  bättre än  $y$  om och endast om den enda tillåtna preferensrelationen dem emellan består i att  $x$  föredras framför  $y$ . Plustecken i kolumnen indikerar



de preferensrelationer som är tillåtna för typen ifråga. Raderna i tabellen motsvarar de fyra tänkbara preferensrelationerna:  $x$  föredras framför  $y$  ( $>$ ),  $y$  föredras framför  $x$  ( $<$ ), det råder en indifferens mellan  $x$  och  $y$  ( $\approx$ ), det finns en preferenslucka vad  $x$  och  $y$  beträffar ( $/$ ).

Detta innebär att typ 1 t.ex. står för ”bättre än” (B). Här är  $>$  den enda preferensrelation som är tillåten. Typ 2 står för ”sämre än” (S), typ 3 för ”lika bra” (L) och typ 15 för ”ojämförbart med” (O). I dessa fyra typer finns plustecken bara på en rad. Med andra ord: för dessa typer är bara en preferensrelation tillåten. Andra typer innehåller flera plustecken. Som ett exempel, betrakta typ 7, i vilken det finns plustecken för alla rader förutom den för  $/$ . Detta innebär att typ 7 tillåter alla preferensrelationer med undantag av en preferenslucka.

Det bör finnas minst ett plustecken i varje kolumn, om vi antar att någon preferensrelation måste vara tillåten i varje värderelationstyp. Följaktligen finns det exakt femton atomära typer av värderelationer, då det finns femton sätt på vilka vi kan välja några element ur en mängd på fyra.

Grupper av atomära typer kan ses som typer i vidare bemärkelse. Paritet (P) är ett exempel på en sådan ”molekylär” värderelationstyp: den omfattar de atomära typerna 6 till 9. I alla dessa finns det plustecken både för  $>$  och för  $<$ , vilket innebär att det är tillåtet att föredra  $x$  framför  $y$  och tillåtet att ha en motsatt preferens. Ett annat exempel är svag ojämförbarhet, som omfattar alla typer från 8 till 15:  $x$  och  $y$  är svagt ojämförbara om en preferenslucka dem emellan är tillåten, dvs. om det finns ett plus i raden för  $/$ . Molekylära typer kan givetvis överlappa varandra: När  $x$  och  $y$  är i paritet kan de antingen vara fullt jämförbara (typer 6 och 7) eller svagt ojämförbara (typer 8 och 9).

Vår taxonomi innehåller som synes flera atomära typer som saknar etablerade beteckningar. Inte bara den vanliga indelningen av värderelationer, utan även Changs utökade klassifikation visar sig därför vara för snäva. (Den senare har inte plats för typerna 4–5 eller 10–14, medan den klassiska indelningen har endast plats för typerna 1–3 och 15.) Detta överflöd av begreppsliga möjligheter kan i sig framstå som problematiskt. Har vi fått för mycket av det goda?

I synnerhet kan man fråga: representerar alla logiskt möjliga typer ”verkliga” möjligheter? Finns det i verkliga livet exempel på alla värderelationer? Det kan betvivlas. Man skulle t.ex. kunna argumentera att indifferens alltid bör vara tillåten vid paritet. Är det tillåtet att föredra  $x$  framför  $y$  och tillåtet att ha en motsatt preferens, så borde det väl också vara tillåtet att vara indifferent mellan  $x$  och  $y$ ? Med andra ord, om  $K$  innehåller en ordning i vilken  $x$  rankas före  $y$  och en annan ordning i vilken  $y$  rankas före  $x$ , så borde det väl i  $K$  finnas en ordning i vilken  $x$  och  $y$  rankas lika? Detta skulle i så fall utesluta typer 6 och 9. Tänker man sig dessutom att

avsaknad av preferentiell attityd också alltid bör vara tillåten vid paritet, så reduceras paritetsrelationen till en enda typ: typ 8. Sådana extralogiska krav, som utgör restriktioner på klassen  $K$  tagen som helhet (till skillnad från transitivitet, asymmetri, etc., som är restriktioner på varje ordning i  $K$  tagen för sig), skulle kunna leda till väsentliga inskränkningar i taxonomin, om de kunde rättfärdigas, vilket inte är helt uppenbart. Men även med dessa eventuella inskränkningar får vi ändå kvar ett mycket vidsträckt fält av värderelationer: mer vidsträckt än vi hittills har trott vara möjligt.

#### 5. EN LITEN KOMPLIKATION

Den ovan presenterade analysen reducerar värderelationer till tillåtna preferenser. Men vad är en preferens närmare bestämt? Vad innebär det att föredra något? En vanlig uppfattning, till vilken även Gert ansluter sig i sin uppsats, ser preferenser som valdispositioner: Att föredra  $x$  framför  $y$  är att vara disponerad att välja  $x$  framför  $y$  ifall man skulle ställas inför ett val av detta slag. Enligt en konkurrerande uppfattning är preferenserna mera ”kognitiva” till sin natur: en disposition att välja är enligt denna syn ett uttryck för en värdering. Om jag föredrar  $x$  framför  $y$ , så måste jag uppfatta  $x$  som bättre än  $y$ . Denna värdering är en väsentlig beståndsdel i mitt föredragande.

Den ”kognitivistiska” synen på preferenser leder till ett problem för vår analys: Om det förhållandet att  $x$  är bättre än  $y$  analyseras i termer av ett påbudet föredragande av  $x$  framför  $y$ , men detta föredragande i sin tur sägs involvera ett omdöme att  $x$  är bättre än  $y$ , så har vi fått en cirkel i analysen: den som inte visste vad ”bättre än” betyder blir inte klokare efter en sådan förklaring. Detta behöver i och för sig inte vara ett stort problem. Alla kompetenta språkanvändare vet vad ”bättre än” betyder och filosofiska analyser är inte tänkta att fungera som lingvistiska förklaringar. Att begreppen ”bättre än”, ”påbudet” och ”preferens” är relaterade till varandra på det sätt som vår analys stipulerar är informativt även om preferensbegreppet i sin tur måste förstås med hänvisning till vad det föredragande subjektet anser vara bättre.

En besläktad men allvarligare invändning mot den föreslagna analysen gäller i första hand tolkningen av paritet. Om  $x$  och  $y$  är i paritet, så är såväl preferensen för  $x$  som preferensen för  $y$  passande, dvs. tillåtna, enligt det analysförslag jag har fört fram. Emellertid, om preferensen för  $x$  framför  $y$  involverar ett omdöme att  $x$  är bättre än  $y$ , hur kan det då vara passande att föredra  $x$ , när  $x$  och  $y$  är i paritet, dvs. när  $x$  *inte* är bättre än  $y$ ? Hur kan det vara passande att acceptera falska omdömen?<sup>15</sup>

<sup>15</sup>Invändning ifråga har förts fram av Andrew Reisner.

Invändningen är korrekt, såvitt jag kan se: Den ”kognitivistiska” tolkningen av preferenser går inte ihop med paritetsanalysen. Måste vi i så fall gå tillbaka till den valdispositionella preferenstolkningen? Inte nödvändigtvis. Det finns också en annan möjlighet. I stället för att anta att preferenser involverar värdeomdömen skulle man kunna tolka preferenstillstånd i mera perceptuella termer. Enligt en sådan uppfattning är det en slags värdeperception snarare än ett värdeomdöme som ingår i en preferens: för det föredragande subjektet *ter* sig *x* som bättre än *y*. Givetvis kan en sådan värdeperception vara opålitlig och subjektet kan vara fullt på det klara med den saken. Tänk på en analogi: en rak käpp sänks in i vatten. Jag ser den som böjd, fast jag samtidigt mycket väl vet att den är rak. Något liknande kan tänkas föreligga vid värdejämförelser: i så måtto som jag föredrar Australienresan framför resan till Sydamerika ”ser” jag Australienresan som ett bättre alternativ, denna värdeperception är en beståndsdel i mitt föredragande. Icke desto mindre kan jag samtidigt vara övertygad om att de bägge resorna är i paritet och att följaktligen att ingen av dem är bättre än den andra. Slutsatsen blir därför att vår analys skulle kunna försvaras om preferenser kan tolkas i sådana perceptuella termer. Men en mera ingående diskussion av denna fråga får anstå till ett annat tillfälle.<sup>16</sup>

<sup>16</sup>Denna tolkning av konativa attityder som (potentiellt opålitliga) värdeperceptioner utvecklas i Graham Oddies fascinerande bok, *Value, Reality, and Desire*, publicerad av Oxford University Press 2005. En liknande idé, men i stället tillämpad på emotioner, diskuteras (för att dock slutligen avvisas) i Justin D’Arms och Daniel Jacobson under beteckningen ”quasijudgmentalism”. Se deras uppsats ”The Significance of Recalcitrant Emotion (or, Anti-Quasijudgmentalism)” i *Philosophy and the Emotions* (Cambridge University Press, 2003), red. Anthony Hatzimoysis, s. 127–46. D’Arms och Jacobson argumenterar att proattityder visserligen inte kan beskrivas utan användning av värdebegreppen ifråga. En värdering utgör alltså inte en väsentlig beståndsdel i en proattityd, vare sig i form av ett omdöme eller i form av en perception. Notera dock att även med deras ansats till proattityder är analysen av värde i termer av lämpliga proattityder fortfarande cirkulär. För en diskussion av cirkularitetsinvändningen se Wlodek Rabinowicz och Toni Rønnow-Rasmussen, ”Buck-Passing and the Right Kind of Reasons”, *Philosophical Quarterly* 56 (2006), s. 114–120.

## 1. ASYMMETRITESEN OCH AGRIPPAS TRILEMMA

Inom kunskapsteorin har fokus legat på vilka villkor som måste vara uppfyllda för att kunskap ska föreligga och i synnerhet på det specifikt epistemiska villkoret av dessa, ofta benämnt rättfärdigande. För att ett subjekt S kan sägas veta att P räcker det inte att S tror att P och att P är sant utan S:s övertygelse måste också vara rättfärdigad. Något förenklat och tillspetsat har traditionen ansett att i en situation där något subjekts epistemiska status (huruvida subjektet vet att P eller är rättfärdigad i sin övertygelse att P etc.) ska avgöras, så ligger bevisbördan på subjektet. Den amerikanska filosofen Michael Williams formulerar denna syn sålunda:

*Asymmetritesen.* Närhelst ett kunskapsanspråk görs ligger bevisbördan på den som gör anspråket. Om jag representerar mig själv som att jag vet att P, så inbjuder jag dig till att fråga hur jag vet detta. Du behöver inte göra något och inget behöver vara fallet för att du ska ha rätt att utmana anspråket. (Williams 2007, 99)

Denna syn tillåter med andra ord så kallade *nakna* eller *tomma* utmaningar. En utmanare behöver bara fråga ”varför?” eller ”hur då?” utan att ange någon grund för sitt tvivel för att subjektet ska avkrävas ett rättfärdigande.

Williams med flera hävdar att det är mot bakgrund av asymmetritesen som Agrippas trilemma blir ett allvarligt problem. Agrippas trilemma kan betraktas som den antika pyrrhonska skepticismen i ett nötskal. I ett försök att uppnå en positiv epistemisk status gällande P står valet mellan tre lika otillfredsställande alternativ: det första är att hävda P utan något rättfärdigande vilket är dogmatiskt, det andra innebär att ge ett rättfärdigande som dock i sin tur tarvar ett nytt rättfärdigande för sitt rättfärdigande osv. i all oändlighet, dvs. en regress eller för det tredje att någon gång i denna följd av rättfärdiganden ge samma rättfärdigande två gånger, dvs. göra sig skyldig till ett cirkelresonemang. Inget av dessa tre alternativ tycks leda till någon positiv epistemisk status och något fjärde alternativ existerar inte, alltså vet vi inte att P. Eftersom P här kan variera över snart när vilket påstående som helst, tycks slutsatsen vara att vi inte vet något alls.

Enligt Williams kan de två dominerande ståndpunkterna inom kunskapsteorin, fundamentismen och koherentismen, ses som varsitt försök att undgå detta trilemma, fundamentismen genom att den hotande regressen kan brytas av *självevidenta* övertygelser, som därmed inte är dogmatiska och därför kan utgöra ett fundament för våra övriga övertygelser, och koherentismen i sin tur genom att förneka att alla cirklar är onda – ”tillräckligt” stora är det inte (Williams 1999, 67–68).

Williams hävdar i stället att vi genom att förkasta asymmetritesen inte måste rättfärdiga varje övertygelse utan att för den skull göra oss skyldiga till dogmatism eller det problematiska antagandet av självvevidenta övertygelser. I vissa situationer är nämligen bevisbördan omvänd. I sådana situationer åtnjuter vissa övertygelser en *default-status*. Denna status innebär inte att sådana övertygelser är säkra i någon objektiv bemärkelse. De kan mista sin default-status och underkastas rimlig tvivel, men för att detta ska inträffa måste *utmanaren* visa att så är fallet.

Genom att använda en ”default- och utmaningsmodell” som alternativ till asymmetritesen hävdar Williams att vi undkommer Agrippas trilemma. Dessutom menar nog Williams också att även i de fall då ett legitimt krav på rättfärdigande uppkommer, så kommer likväl inte rättfärdigandet pågå i all oändlighet utan någon gång i följd av rättfärdiganden kommer deltagarna att stöta på en övertygelse som i den situationen åtnjuter en default-status.

Enligt Williams stämmer denna alternativa modell bättre överens med vår epistemiska praxis än asymmetritesen. Utanför filosofiseminarier ser deltagare sällan något behov av ändlöst rättfärdigande och betraktar inte varandra som dogmatiker bara för att de inte rättfärdigar varje epistemiskt anspråk. Williams modell undkommer alltså dels trilemmat och dessutom åtnjuter modellen större fenomenologiskt stöd än sin traditionella rival (ibidem, 153–157).

Denna schematiska presentation väcker förstås åtskilliga frågor. En sådan är varför Williams låter bevisbördan förflyttas hela vägen till traditionens motpol i åtminstone några fall. Varför inte stanna halvvägs och förorda symmetri mellan subjekt och utmanare? En sådan symmetri tycks räcka för att utesluta tomma utmaningar som genuina sådana och därmed undvika Agrippas trilemma. Uppgiften blir då att undersöka vilka villkor som utmaningar måste uppfylla för att räknas som genuina och om olika typer av utmaningar låter sig urskiljas.

Vi behöver alltså inte följa Williams hela vägen för att instämma i relevansen av en undersökning av utmaningars kunskapsteori och dialektik. Vi behöver faktiskt inte vara överens med vare sig Williams modell eller symmetriförslaget för att inse värdet av en sådan undersökning. Så länge som vi erkänner andra typer av utmaningar utöver tomma sådana är en

klassificering av dessa på sin plats inte minst därför att olika utmaningar torde föranleda olika svar.

I väntan på en systematisk undersökning av området, samlar jag i denna artikel några viktiga polemiska teser rörande utmaningars kunskapsteori. En viktig distinktion mellan olika typer av utmaningar dras i nästa sektion. Med hjälp av denna distinktion kritiseras därefter en inflytelserik modell för utmaningars och rättfärdigandets dialektik. I artikelns sista sektion behandlas slutligen en annan form av skepticism än Agrippas trilemma, nämligen så kallad cartesiansk skepticism.

## 2. UNDERMINERANDE OCH MOTSÄGANDE UTMANINGAR

En *utmaning* till P är ett påstående som berövar ett subjekts positiva epistemiska status gällande P. För att åter förvärva denna positiva epistemiska status räcker det inte för subjektet att endast upprepa det hon gjort för att ursprungligen åtnjuta denna positiva epistemiska status gällande P. Om man tror att vissa övertygelser åtnjuter en default-status i vissa situationer och P åtnjöt en sådan status i situationen där P utmanades, så har visserligen subjektet inte gjort något för att åtnjuta denna status, men subjektet kan då inte längre fortsätta att göra ingenting för att erhålla denna positiva epistemiska status gällande P. (Om det subjektet då gör är att rättfärdiga P, så återfås förstås inte P:s *default*-status.)

En utmaning förlägger alltså bevisbördan på subjektet. Om man godkänner tomma utmaningar som genuina utmaningar ligger som redan sagts bevisbördan alltid redan där. En tom utmaning uppmärksammar helt enkelt bara detta. Ett påståendes status som utmaning är *prima facie*; påståendet måste alltså inte verkligen kullkasta P. Närmare undersökningar av P, P:s eventuella rättfärdigande eller utmaningen kan visa att det i stället är utmaningen som kullkastas (i sin egenskap av utmaning). Om däremot undersökningen visar att P kullkastas, så övergår utmaningen till att just utgöra en *kullkastare* av P. (Min otympliga översättning av engelskans "defeater".)

Precis som i fallet med rättfärdigande väcker dess skugga som vi nu undersöker frågan om, och i vilken utsträckning, kriterier för att ett påstående utgör en kullkastare av P måste vara tillgängliga ("accessible") för subjektet, utmanaren eller någon tredje part. En *internalist* samtycker till ett sådant krav på tillgänglighet medan en *externalist* förnekar det. Mina egna sympatier går åt det externalistiska hållet vilket medför en högre grad av provisorium åt sådana tillskrivningar i vår epistemiska praxis än om kriterier för kullkastande måste finnas tillgängliga inom ramen för denna praxis.

Utmaningar och kullkastare låter sig indelas i motsägande respektive

underminerande sådana. En *motsägande* ("rebutting" eller "overriding") kullkastare till ett kunskapsanspråk P rättfärdigar icke-P, medan en *underminerande* ("undercutting" eller "undermining") kullkastare kullkastar rättfärdigandet för P (Pollock and Cruz 1999, 196 samt Casullo 2003, 44-45). I det senare fallet har dock därmed inte icke-P givits något rättfärdigande. Om rättfärdigande närmare bestämt utgörs av en relation R med åtminstone två *relata*, evidensen E och övertygelsen att P, så kullkastar en underminerande kullkastare E, dvs. rättfärdigar icke-E, eller kullkastar att E står i relationen R till P, dvs. rättfärdigar icke-R.

Ibland kan icke-E motsäga P, som i fallet med en induktiv slutledning där observationen av en svart svan kullkastar hypotesen att alla svanar är vita. I sådana fall rör det sig alltså om motsägande kullkastare. Jämför detta med ett fall där det visar sig att subjektet stöder denna hypotes utifrån observationer av gäss där E formuleras som en konjunktion av påståenden med formen "X är en svan och X är vit". Om E i stället formuleras som en konjunktion av påståenden med formen "X är en fågel och X är vit" illustreras fallet där E är sann, men där icke-R råder.

Om man accepterar existensen av default-situationer, så kan inte distinktionen mellan motsägande och underminerande utmaningar och kullkastare tillämpas på sådana utan vidare eftersom ett default-accepterande av P per definition saknar något rättfärdigande för en underminerande utmaning att operera på. Här skulle man i stället kunna tänka sig att underminerande utmaningar utmanar just P:s default-status. En underminerande utmaning rättfärdigar alltså i sådana situationer inte heller icke-P, men däremot ifrågasätts subjektets åtnjutande av default-status gällande P i den situationen.

Med hjälp av denna distinktion kommer nu en inflytelserik modell för epistemisk dialektik att undersökas närmare. Enligt denna modell stiger den erforderliga epistemiska nivån när P utmanas. Anta närmare bestämt att P åtnjuter en positiv epistemisk status för ett subjekt i en ursprunglig situation och att P sedan utmanas så att P mister denna status. Modellen kräver då att för att P på nytt ska återfå denna positiva epistemiska status så måste subjektet nå en Högre Epistemisk Nivå än den som räckte för att åtnjuta denna positiva epistemiska status i den ursprungliga situationen – hädanefter HEN-modellen.

En inflytelserik riktning som omhuldar HEN-modellen är kontextualism – även om det är viktigt att notera att HEN-modellen är oberoende av kontextualismen. Det går alltså att acceptera HEN-modellen utan att vara kontextualist; antagandet att epistemisk status till exempel är avhängig en fluktuerande mängd av evidens, vilket skulle kunna föranleda en stigning av den erforderliga epistemiska nivån, utgör inte ett tillräckligt villkor för att kvalificera som kontextualist.



Den positiva epistemiska status som det oftast är frågan om att uppnå för kontextualismens del är kunskap. Kontextualisten Stewart Cohen begagnar sig av HEN-modellen i sin analys av följande scenario (Cohen 2000, 95–96 samt 98): ett resande par vill veta om deras flyg till New York mellanlandar i Chicago. De är angelägna om att ta reda på detta eftersom de har ett viktigt affärsmöte i Chicago. De råka höra en medpassagerare säga att hon vet att planet mellanlandar i Chicago eftersom hon tittat i tidtabellen. I vanliga fall vore sådan evidens tillräcklig för att veta att planet mellanlandar där, men i den uppkomna situationen ifrågasätter paret emellertid tidtabellens pålitlighet eftersom den kan innehålla ett tryckfel eller vara utgången. De drar därför slutsatsen att medpassageraren inte vet att planet mellanlandar i Chicago.

Cohen är influerad av David Lewis teori (från Lewis 1996) där stigningen består i att omfånget av relevanta alternativ som deltagarna i konversationen måste beakta för att besitta kunskap vidgas. Dessa relevanta alternativ benämns ofta felkällor ("error possibilities"). Cohen hävdar att paret följer en striktare standard för kunskap enligt vilken man inte vet att planet mellanlandar i Chicago med tidtabellen som grund. Genom att peka på dessa felkällor åstadkommer paret en stigning av kraven för kunskap till en nivå där kriterierna är så strikta att tidtabeller måste källgranskas innan de åberopas som evidens.

Den fördel som kontextualismen åtnjuter här består i att både kunna tillskriva medpassageraren kunskap samt att instämma i parets krav på ytterligare efterforskningar. Nyckeln består just i att inse att kunskaps-tillskrivningen och kravet på ytterligare efterforskningar sker i skilda situationer så att medpassageraren har kunskap i den ursprungliga situationen, men saknar sådan i den striktare situationen. Icke-kontextualisten (ofta kallad "invariantisten") tycks däremot hamna i den belägenheten att både instämma i att medpassageraren och paret vet att planet mellanlandar i Chicago, men att paret likväl bör göra ytterligare efterforskningar i om så är fallet, vilket verkar absurt. Kommentaren att "Det stämmer att du vet att P, men du bör likväl undersöka ytterligare om P verkligen är fallet" är inte lätt att förstå.

Kontextualister betonar att deras teori är en semantisk sådan om termen "kunskap" innebörd snarare än en teori om rättfärdigande. (Det finns andra versioner av kontextualism, nämnda Williams företräder en sådan, men detta är den vanligaste.) Icke desto mindre begagnar sig kontextualister av kunskapsteoretiska termer som "rättfärdigande" och "evidens" i sina analyser av scenarier som flygplatsfallet. Bevisbördan faller därmed på dem att ge de nödvändiga korrelationerna mellan deras semantiska teori och de mer traditionella kunskapsteoretiska termerna.

Dessutom synes tanken vara att kontextualismen får stöd genom sin



förmåga att analysera och förklara scenarier som flygplatsfallet, men då borde dessa fall kunna ges en tillräckligt neutral beskrivning utan att från början förutsätta det kontextualistiska ramverk som analysen ska utmyнна i. En kontextualistiskt riggad beskrivning förutsätter ju vad som här ska visas. Det är alltså den intuitivt rimliga HEN-modellen om stigande erforderliga epistemiska nivåer som här ger stöd åt kontextualismen snarare än omvänt.

Med dessa reservationer kan vi konstatera att paret riktar underminerande utmaningar mot medpassagerarens kunskapsanspråk att planet mellanlandar i Chicago. Såväl tryckfel i tidtabellen som risken att den skulle vara utgången underminerar rättfärdigandet av kunskapsanspråket att planet mellanlandar i Chicago. Har nu Cohen och andra kontextualister rätt i att en stigning av den relevanta och erforderliga epistemiska nivån äger rum när en underminerande utmaning riktas mot ett epistemiskt anspråk?

Nej, genom att introducera en underminerande utmaning höjs *inte* den erforderliga epistemiska nivån. Om du misstänker att tidtabellen är utgången, så misstänker du att det ursprungliga rättfärdigandet var defekt. Det innebär inte någon stigning av den erforderliga epistemiska nivån eftersom en utgången tidtabell inte erbjuder tillräckligt rättfärdigande ens i den ursprungliga situationen. Det är inte först när den erforderliga epistemiska nivån stiger som subjektet misslyckas med att rättfärdiga P, utan den underminerande utmaningen visar att S inte lyckades rättfärdiga P enligt den ursprungliga erforderliga nivån. Subjektet, liksom de övriga deltagarna (i flygplatsfallet medpassageraren och paret), saknar därmed kunskap att P från början och genom den epistemiska dialektiken.

Subjektet kan förstås lyckas med att rättfärdiga P genom att visa att tidtabellen är tillförlitlig trots sin ålder eller genom att rättfärdiga P på något annat sätt (till exempel genom att betrakta den elektroniska anslagstavlan i flygplatsens avgångshall), men denna framgång avgörs av den ursprungliga erforderliga epistemiska nivån som hon därmed lyckas nå. Det är denna ursprungliga nivå som utgör riktmärket genom hela den dialektiska processen av rättfärdigande och underminerande utmaningar. Detta alternativ till den HEN-modellen kan alltså redogöra för varför subjekt drar tillbaka sina kunskapsanspråk då de konfronteras med en underminerande utmaning utan att postulera en stigning av den erforderliga epistemiska nivån.

Notera att slutsatsen om HEN-modellens misslyckande gäller för både underminerande utmaningar och kullkastare; att alla led och slutsatsen gäller *prima facie* i det första fallet men definitivt i det andra förändrar inte slutsatsen som blir densamma – den erforderliga epistemiska nivån stiger inte.

Det är dock värt att påpeka att en externalistisk tendens kommer till ytan i det att jag är benägen att hävda att en underminerande kullkastare kullkastar ett rättfärdigande av P även om kullkastaren grundas på evidens som är okänd för subjektet. I synnerhet den kullkastande evidensens styrka måste inte vara tillgänglig för någon deltagare i den epistemiska situationen för att kullkasta P. Mer exakt bestäms enligt min uppfattning både rättfärdigandets och kullkastarens *adekvans* av dess sannolikhet (på engelska "truth conduciveness"). Här begagnas Alstons (i Alston 1989) fruktbara distinktion mellan tillgång ("access") till *grundens* för övertygelsen att P och tillgången till *grundens adekvans* för övertygelsen att P. Den senare tillgången inkluderar den första, men inte omvänt och utgör därmed en starkare form av tillgänglighet. Alston argumenterar övertygande för att medan den första formen av tillgång utgör ett nödvändigt villkor för rättfärdigande utgör tillgång till grundens adekvans det inte. Eftersom få, om ens någon, har tillgång till grundens adekvans gällande merparten av sina övertygelser, skulle ett sådant krav medföra att knappt någon var rättfärdigad gällande flertalet av sina övertygelser. (Denna konsekvens skulle kunna begagnas för skeptiska syften, men utgör enligt min mening en ointressant form av skepticism – se nästa sektion.) Alston intar därmed en externalistisk position i kraft av detta förnekande samtidigt som kravet på den svagare formen av tillgång likväl innebär en eftergift åt internalismen.

Motsägande kullkastares adekvans bestäms av sannolikheten hos evidensen för icke-P medan för underminerande kullkastare i stället evidensen för icke-E eller icke-R. Tillräckligt hög sannolikhet utgör enligt min uppfattning ett nödvändigt, om än inte tillräckligt, villkor för rättfärdigande. Jag instämmer här ånyo med Alston (*ibidem*) i att rättfärdigandets tillräckligt höga sannolikhet för P inte utgör ett tillräckligt villkor eftersom det också måste vara fallet att det bland subjektets totala evidens inte föreligger någon kullkastare mot P. (Ett villkor jag begagnar mig av i mina motexempel nedan.)

För att utgöra en kullkastare till P gäller att den kullkastande evidensen (för icke-P, icke-E eller icke-R) är åtminstone lika sannolik som rättfärdigandet för P. Eftersom varken rättfärdigandets eller kullkastares adekvans måste vara tillgänglig för någon av deltagarna har den epistemiska dialektiken en *prima facie*-karaktär som uppfyller det internalistiska kravet på tillgänglighet. Det är också på så sätt som utmaningar kommer in i bilden – läsaren erinrar sig att utmaningar just har en sådan karaktär. Utmaningars (*prima facie*-)styrka behöver inte vara riktigt lika hög för att utmana ett epistemiskt anspråk som kullkastares sannolikhet måste vara för att kullkasta ett sådant (se nedan).

Låt oss nu övergå till motsägande utmaningar och konstruera ett ex-

empel på en sådan. Det resande paret undrar som förut huruvida deras plan mellanlandar i Chicago. De betraktar därför den elektroniska anslagstavlan i avgångshallen där det inte står att deras plan gör någon mellanlandning. När de sedan står i kön till incheckningen råkar de dock höra en medpassagerare säga att hon vet att planet mellanlandar i Chicago eftersom hon tittat efter i tidtabellen.

Det kan tyckas som att sådana utmanare passar HEN-modellen väl. Om evidensen för icke-P är starkare än evidensen för P, så kullkastas det epistemiska anspråket att P. Som svar kan subjektet sedan ge ny ännu starkare evidens för P osv. Vill paret återfå den tidigare uppnådda positiva epistemiska statusen gällande planets eventuella mellanlandning i Chicago måste de ge starkare evidens för att så är fallet än den de grundade sin övertygelse på i den ursprungliga situationen. De kan exempelvis fråga personen som sköter incheckningen och de återfår den positiva epistemiska statusen om och endast om den evidens som de därmed inhämtar är starkare än de båda andra motstridiga grunderna.

Denna intuition till trots har jag inte lyckats hitta någon kontextualist, eller någon annan filosof heller för den delen, som explicit ansluter sig till HEN-modellen för dessa fall. Om HEN-modellen inte ska utvidgas till motsägande utmaningar utgör mina kommande argument inte någon invändning mot HEN-modellen, som i så fall endast lider av begränsad räckvidd för dessa fall. Hur som helst har en undersökning av motsägande utmanare relevans inte minst på grund av det önskvärda i en heltäckande modell för utmaningar. Följande skäl talar för att nå en högre nivå av rättfärdigande varken utgör ett nödvändigt eller tillräckligt villkor för att besvara en motsägande utmaning.

Att uppnå en högre epistemisk nivå utgör inte ett nödvändigt villkor eftersom subjektet i stället kan bemöta utmaningen genom att underminera den. Om paret på goda grunder misstänker att den åberopade tidtabellen är utgången eller innehåller tryckfel har de därmed underminerat utmaningen och eftersom ingen underminering ägt rum av deras ursprungliga evidens (den elektroniska anslagstavlan) kvarstår deras positiva epistemiska status grundat på denna.

Att uppnå en högre epistemisk nivå utgör inte heller ett tillräckligt villkor givet att vissa villkor är uppfyllda. Eftersom det ursprungliga rättfärdigandet av P inte utmanas av en underminerande utmaning, måste detta rättfärdigande vara tillräckligt starkt. Evidensen för den motsägande utmanaren måste då i sin tur vara åtminstone i närheten av dennes styrka. Givet att evidensen för den motsägande utmanaren är så stark tycks det då inte räcka att ge ny ännu starkare evidens för P eftersom det inte finns utrymme för någon avsevärd skillnad i styrka att spela på ovanför de nivåer det ursprungliga rättfärdigandet samt evidensen för

den motsägande utmaningen placerat sig på. Försåvitt den nya evidensen för P inte är konklusiv kommer därmed ytterligare evidens att vara likvärdig i styrka med den redan anförda motevidensen. Därmed räcker det därför inte med ny ännu starkare evidens för P än den ursprungliga evidensen; dessutom måste den motsägande utmaningen utmanas av en underminerande utmaning. Då och endast då har den positiva epistemiska statusen gällande P återupprättats och som vi såg ovan genererar en underminerande utmaning eller kullkastare inte någon stigning av den erforderliga epistemiska nivån. Utan en sådan kompletterande underminerande utmaning förblir deltagarna i det epistemiska dödläge som den motsägande utmaningen medförde och det kvarstår som underbestämt vilken epistemisk status P åtnjuter. (Vi återkommer till underbestämning i nästa sektion.)

Precis som det underminerande fallet, gäller dessa resultat både motsägande utmaningar och kullkastare. Prima facie-karaktern hos den första typen av tillskrivningar gör ingen relevant skillnad utom att intervallen i vilken evidens och motsägande evidens är likvärdiga är större än för motsägande kullkastare.

Vi kan alltså dra slutsatsen att HEN-modellen inte ger någon adekvat analys av vare sig underminerande eller motsägande utmaningar och kullkastares dialektik. Jag är inte rätt person att spekulera över varför HEN-modellen likväl röner ett sådant stort inflytande, men vågar mig likväl på en gissning som delförklaring. Ett av flera skäl till det ofruktbara i att enbart undersöka kunskap som den relevanta positiva epistemiska statusen är att man kan berövas kunskap av epistemiskt irrelevanta faktorer som i stället har med exempelvis det doxastiska villkoret att göra. Som i fallet med paret som undrar huruvida deras plan mellanlandar i Chicago är det blott alltför vanligt att vi blir osäkra i fall då något står på spel för oss. Vi upphör då att tro att P är fallet och upphör därmed att veta att P trots att den epistemiska komponenten, dvs. rättfärdigandet, i vår kunskap inte berörs (tillräckligt). För att stilla vår osäkerhet är vi då benägna att kräva starkare evidens för P, trots att något epistemiskt krav på detta inte föreligger. Det är möjligt att en idealt rationell varelse kalibrerar sina övertygelser efter sin totala evidens, men vi människor är inte sådana varelser. (Själv är jag högst tveksam till om en sådan varelse ens är metafysiskt möjlig – delvis på grund av den doxastiska voluntarism som tycks förutsättas.)

I den avslutande sektionen ska vi utifrån dessa resultat undersöka den vanligaste formen av skepticism: tvivel rörande våra epistemiska anspråk om yttervärlden.

## 3. CARTESIANSK SKEPTICISM

Den mest diskuterade formen av skepticism utgörs inte av den pyrrhonska formen vi behandlade i den första sektionen utan av så kallad *cartesiansk* skepticism. Till skillnad från den förra formen som kan riktas mot alla epistemiska anspråk siktar sig den senare endast in sig på epistemiska anspråk om *yttervärlden*. Ofta formuleras det cartesianska skeptiska argumentet på följande sätt.

Premiss 1: S vet inte att icke-H (där H utgörs av någon skeptisk hypotes som t.ex. att S är en hjärna i ett kar med näringslösning).

Premiss 2: Om S inte vet att icke-H, så vet S inte att P (där P utgörs valfritt påstående om yttervärlden som t.ex. att det står en kaffekopp på skrivbordet framför S).

Slutsats: S vet inte att P.

Det kan tyckas märkligt att störst möda har lagts ned på att diskutera den andra premissen snarare än den första eftersom den tycks vara argumentets bärande premiss. En delförklaring till detta fokus är att många filosofer betraktat det som ett adekvansvillkor för en analys av detta skeptiska argument att analysen förklarar den (motvilliga) attraktion som argumentet utövar på oss i kontrast till tidigare analyser där skeptiska hypoteser och argument påstods vara meningslösa eller på något annat sätt bröt mot semantiska eller pragmatiska regler. Dessa filosofer har alltså ambitionen att fånga in skeptiska arguments fenomenologi i sin analys och enligt den är vi åtminstone initialt benägna att acceptera båda premisserna samt slutsatsens negation vilket bildar en paradox. Genom sin slutsats erbjuder skepticismen visserligen en utväg ur denna paradox, men en som vi vill undvika.

Kontextualismen menar sig erbjuda en i detta avseende adekvat analys av det skeptiska argumentet samt ett (partiellt) svar på det. Enligt denna analys utvidgar införandet av en skeptisk hypotes drastiskt räckvidden av möjliga felkällor som subjektet måste kunna utesluta för att veta att P jämfört med vardagliga situationer. Räckvidden utvidgas i själva verket så mycket att i den uppkomna skeptiska situationen krävs en ouppnåelig nivå för kunskap. Skeptikern har därmed rätt angående den första premissen och därmed slutsatsen, men bara i den uppkomna skeptiska situationen. I den vardagliga ursprungliga situationen ställs inte så stränga krav, så där är den första premissen falsk och därmed följer inte den skeptiska slutsatsen, och dit kan vi återgå och kraven därmed sjunka igen (även om kontextualister inte kunnat förklara hur detta sker).

Denna kontextualistiska analys har alltså ett svar till skepticismen endast när skeptiska hypoteser inte förs på tal! En ännu större brist i denna analys är dock att den innebär att skeptikern ställer högre krav på

att uppnå en viss positiv epistemisk status än vad hennes måltavla gör. Måltavlan kan därmed till synes alltför enkelt undkomma det skeptiska argumentet genom att helt enkelt vägra acceptera så strånga krav för exempelvis kunskap.

Enligt min mening bör den bärande första premissen i det skeptiska argumentet i stället grundas på *underbestämningssprincipen* som Anthony Brueckner formulerar sålunda:

För alla S, P, H, om S:s evidens för övertygelsen att P inte ger starkare stöd för P jämfört med någon oförenlig hypotes H, så är inte S rättfärdigad i sin övertygelse att P. (Brueckner 1994, 830)

Denna princip förefaller intuitivt mycket rimlig och därför är också den första premissen svår att förkasta. Skeptikern hävdar alltså att den (sinnes)evidens E som S ger för sin övertygelse att P är underbestämd av den skeptiska hypotesens oförenliga alternativ (till exempel en datorsimulering av att P å la *Matrix*).

Förstådd på detta vis utgör det skeptiska argumentet en underminerande utmaning. Skeptikern utmanar det rättfärdigande vi ger våra epistemiska anspråk om yttervärlden. I kraft av den analys vi gav sådana utmanare i den förra sektionen kan vi konstatera att någon stigning av den erforderliga epistemiska nivån därmed inte äger rum. I stället utmanar det skeptiska argumentet den nivå som S själv avsett att uppnå med sitt epistemiska anspråk. Rättfärdigandet uppfyller alltså inte de krav som S själv ställer och följaktligen kan inte S undvika den skeptiska slutsatsen genom att vägra uppfylla skeptikerns krav för dessa krav är hennes egna.

Vi kan också notera att i denna analys av detta skeptiska argument utgör argumentet *inte* någon tom utmaning. Vi kan följaktligen inte undgå argumentet genom att vända bevisbördan mot skeptikern själv vilket i den första sektionen betraktades som en möjlig utväg i fallet med Agrippas trilemma. Skeptikern uppfyller kravet på grund för sitt tvivel genom att åberopa en princip som dogmatikern själv accepterar men inte följer rörande sina epistemiska anspråk om yttervärlden. Bevisbördan bollas därmed över på dogmatikern. Hur ska denne besvara utmaningen och undvika epitetet dogmatiker? Genom att visa att den totala evidensen för våra epistemiska anspråk om yttervärlden i själva verket inte underbestäms av den skeptiska hypotesen? Det vore onekligen önskvärt att visa, men samtidigt lättare sagt än gjort. . .

## LITTERATUR

- Alston, William. 1989. "An Internalist Externalism", i *Epistemic Justification*, 227–245. Ithaca: Cornell University Press.
- Brueckner, Anthony. 1994. "The Structure of the Skeptical Argument", *Philosophy and Phenomenological Research* LIV, 827–835.
- Casullo, Albert. 2003. *A Priori Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Stewart. 2000. "Contextualism and Skepticism", i *Skepticism*, Philosophical Issues 10, red. Ernest Sosa och Enrique Villanueva, 94–107. Oxford: Blackwell.
- Lewis, David. 1996. "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy* 74, 549–567.
- Pollock, John och Joseph Cruz. 1999. *Contemporary Theories of Knowledge*, 2nd Edition. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Williams, Michael. 2001. *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Michael. 2007. "Why (Wittgensteinian) Contextualism is not Relativism", *Episteme* 4, 93–114.

Den kontextualistiska modellens tillämpning på underminerande kullkastare diskuteras mer utförligt i "Defeaters and Rising Standards of Justification" *Acta Analytica* 23 (2008), 45–54. Skeptiska arguments struktur samt kritik av kontextualistiska analyser av dessa, främst Michael Williams version, behandlas mer ingående i "Contextualism and the Structure of Skeptical Arguments", *Dialectica* 60 (2006), 63–77 samt "Contextualism in Doubt", *Croatian Journal of Philosophy* 17 (2006), 197–217.

I den här texten behandlar jag den verksamhet som i Sverige och Norge är känd som *filosofisk praxis*.<sup>1</sup> Det innebär i korthet att en person söker upp en professionell filosof för reflektion kring livet och dess dilemman. Jag avser här att göra en kort beskrivning av denna verksamhet och bemöta de vanligaste invändningarna mot att just filosofer har en utbildning som gör dem lämpliga att ägna sig åt denna typ av samtal.

Filosofisk praxis är en samtalskonst som filosofer ägnar sig åt med enskilda klienter.<sup>2</sup> Det innebär att människor med hjälp av en filosof diskuterar saker som sin uppfattning av världen, sig själva, sitt beslutsfattande, moraliska dilemman etc. Klienten kan här få hjälp att sätta filosofiska perspektiv på sina tankar och även på sikt diskutera större existentiella frågor såsom livets mål och mening. Filosofin har, som vi känner till, en lång historia av olika sätt att förhålla sig till exempelvis beslutsteoretiska och moraliska dilemman.<sup>3</sup>

Filosofisk praxis är en verksamhet som växt fram på flera olika platser i världen och kan ses som en rörelse i ständig utveckling. Skulle man undersöka enskilda praktiker på olika platser skulle man säkerligen hitta skillnader i fråga om metod, fokus och tillvägagångssätt. Men det som de alla har gemensamt är, förutom tron på att filosofin fortfarande har något väsentligt att säga om det mänskliga livet, att man betonar värdet av dialog. Genom dialog kan filosofen och klienten tillsammans lösa upp stelnande tankemönster, hitta alternativa perspektiv och förhållningssätt till klientens problem eller frågeställning. Filosofiska praktiker har en typ av expertis som klienten vanligen inte har. De känner väl vad filosofer i olika tider har skrivit och tänkt inom olika områden och teman. De har kunskap i bland annat logik, etik, beslutsteori och är också tränade i att reflektera kring frågor som är centrala för det mänskliga livet. Detta är

<sup>1</sup>Vanliga engelska termer är Philosophical Counseling eller Philosophical Practice.

<sup>2</sup>Vissa filosofiska praktiker arbetar för organisationer och företag. Jag ska inte behandla denna typ av rådgivning här.

<sup>3</sup>Marinoff 2000, s. 26.



några områden där filosofen är expert och det är delvis på grund av denna expertis som många människor kommer till en filosofisk rådgivare.<sup>4</sup>

Ett exempel på hur den filosofiske praktikern och klienten kan reda ut och strukturera upp tankemönster och föreställningar är då de diskuterar klientens trosföreställningar om världen och sig själv. Dessa trosföreställningar, samt de enligt personen ifråga rimliga konsekvenserna av dem, kan tillsammans betraktas som vad personen håller för sant.<sup>5</sup>

Ett sätt att förändra sin uppfattning om världen och sig själv är vanligen att tillföra ny information i form av erfarenheter eller utbildning. Men också, menar företrädare för filosofisk praxis, genom rationellt tänkande och dialog.

Det stora antal uppsättningar av trosföreställningar som en person vanligen har gör att dessa ibland hamnar i konflikt med varandra. Tesen här är att konflikt i medvetandet uppstår då två uppsättningar av trosföreställningar inte passar med varandra dvs. när inte båda kan vara sanna.<sup>6</sup> Detta är vad som i psykologiska termer ofta benämns som kognitiv dissonans<sup>7</sup> och innebär alltså en typ av motsättning mellan olika trosföreställningar.

En annan typ av motsättning som rimligen är lämplig för en filosofisk praktiker att kasta ljus över är den mellan hur en klient anser att man bör leva livet och hur denne faktiskt lever livet. Det vill säga att det rör en konflikt mellan människors uppfattning om vad som är värdefullt i livet och deras faktiska handlingsmönster.

En filosofisk praktiker är skolad på analytiskt och kritiskt tänkande och borde vara lämpad att lösa denna typ av motsättningar. Han eller hon är också tränad i att analysera olika uppfattningar om världen, hitta möjliga inkonsekvenser i resonemang och att dra troliga implikationer från dessa. En filosof är också här en exemplarisk samtalspartner då det gäller att analysera begrepp och uttryck såsom vilken betydelse en klient lägger i begrepp som lycka, rättvisa, vilja etc.<sup>8</sup>

Den vanligaste kritiken och de flesta frågor som ställs kring filosofisk praxis är relaterade till psykoterapi. Här är det främst två invändningar som är återkommande. Den ena är frågan om var den exakta gränsen mellan filosofisk praxis och psykoterapi går, bland annat ställd av Lena

<sup>4</sup>Svare och Herrestad 2006, s. 32–33.

<sup>5</sup>Marinoff 1995, s. 176–177.

<sup>6</sup>Ibid.

<sup>7</sup>Filosofier som Marinoff och Tillmanns menar att en mer passande term i filosofisk kontext skulle vara existentiell dissonans.

<sup>8</sup>[http://www.lu.se/upload/LUPDF/Utbildning/utbbskr/amnen/filosofi\\_praktisk\\_filosofi.pdf](http://www.lu.se/upload/LUPDF/Utbildning/utbbskr/amnen/filosofi_praktisk_filosofi.pdf)

Haldenius då hon recenserade *Filosofi för livet*.<sup>9</sup> Den andra är frågan huruvida en filosof är lämplig att överhuvudtaget samtala med människor i utsatta situationer emedan de inte har någon utbildning i psykologi, bland annat ställd av Åsa Wikforss.<sup>10</sup>

En gränsdragning mellan filosofisk praxis och psykologi är inte helt oproblematiserad eftersom filosofin historiskt föregick psykologin. Därtill har många inriktningar inom psykologin hämtat inspiration från filosofin. Detta gäller t.ex. existentiell och kognitiv terapi.<sup>11</sup> Det har gjorts ett antal försök att dra denna gräns men den mångfald som finns inom psykoterapin gör att den är näst intill omöjlig att avgränsa i sig själv och därför också svår att avgränsa från filosofisk praxis. I ett försök att kartlägga mångfalden inom psykoterapin i Oslo så visade det sig att det bland de praktiserande inte fanns mindre än 250 distinkta riktningar. När man sedan undersökte den enskilde psykoterapeuten så visade det sig att ungefär hälften av de tillfrågade inte identifierade sig med en av dessa skolor utan såg sig själva som eklektiker.<sup>12</sup>

Psykoterapeuter har länge haft ensamrätt på samtal med enskilda klienter. De mest skeptiska menar att filosofer tränger sig in på ett område inom vilket de inte är kompetenta att praktisera. Filosofisk praxis beskrivs också stundtals som att det skulle stå i rak konflikt eller motsats till det psykologiska samtalet. Vad som troligen är mer rimligt är att filosofisk praxis kan vara ett alternativ eller komplement till det psykologiska samtalet. Ran Lahav<sup>13</sup> skriver i inledningen till *Essays on Philosophical Counseling*:

Filosofisk praxis bör inte betraktas som en motsats till psykologi, utan endast till psykologisering, det innebär, tendensen, alltför vanlig i vår kultur, att tolka *alla* aspekter av livet – även filosofiska frågor – utifrån ett psykologiskt perspektiv.<sup>14</sup>

Lahav skriver att det är en sådan tendens som filosofisk praxis bör vara en motsats till. Många företrädare för filosofisk praxis vill föra fram budskapet att det mänskliga livet har viktiga filosofiska aspekter som inte kan reduceras till psykologiska mekanismer och processer.<sup>15</sup>

<sup>9</sup>Haldenius 2006.

<sup>10</sup>Filosofiska rummet [www.sr.se/cgi-bin/P1/program/laddaner.asp?ProgramID=793](http://www.sr.se/cgi-bin/P1/program/laddaner.asp?ProgramID=793). Wikforss säger: ”det finns filosofer (...) som använder sig av filosofi som ett slags terapi. Jag tror det kan vara farligt för att man kanske inte vet tillräckligt mycket psykologi för att veta vad man gör”. Hon framhåller dock senare att filosofi visst kan vara till nytta i människors liv.

<sup>11</sup>Svare och Herrestad 2006, s. 138.

<sup>12</sup>Ibid.

<sup>13</sup>Ran Lahav är verksam filosofisk praktiker i Israel. Ph.D. filosofi och M.A. psykologi.

<sup>14</sup>Lahav och Tillmanns 1995, s. xv (min övers).

<sup>15</sup>Ibid., s. xv.

Det som dock är en betydande skillnad mellan filosofi och psykologi är ju att psykologi är en empirisk vetenskap medan filosofi inte är det. Inom många typer av terapiverksamhet utför man empiriska experiment och lutar sig mot vetenskaplig evidens. Man letar efter effektiva behandlingar för att lösa satta diagnoser. Det gör inte den filosofiske praktikern. Han eller hon talar med människor om vem de är och vem vill de vara. Inom psykoterapin finns också ett tydligare mål och ett löfte om förbättring. I ett filosofiskt samtal ligger värdet troligen mera i processen än i målet. En filosofisk praktiker behöver inte lösa klientens problem på ett effektivt sätt utan snarare bidra med alternativa perspektiv på problemet. Det förefaller vara så, även om jag inte kommer att argumentera för det här, att många filosofiska samtal skulle kunna vara värdefulla för sin egen skull.<sup>16</sup>

Den andra invändningen relaterad till psykoterapi är huruvida en filosof är lämplig att samtala med människor då denne vanligen inte har någon utbildning i psykologi. Men detta verkar snarare vara en fråga om hur man bör utbilda filosofiska praktiker än något annat. Filosofisk praxis är en ny men växande verksamhet. I skrivande stund finns det få utbildningar på universiteten men på ett par platser i Spanien finns det dock i form av Master program.<sup>17</sup> I dessa program finns ett stort inslag av psykologiska aspekter på verksamheten och övning i samtalskonst. Vid City College i New York ska man starta sitt Master program till hösten 2009 och också där kommer man att ha sådana moduler.<sup>18</sup> Det verkar rimligt att på samma sätt som lärare, socialarbetare, kuratorer och sjuksköterskor bör ha kunskap om vissa psykologiska aspekter av sin verksamhet bör filosofer som ska samtala med människor i svåra situationer också ha det.

Doktorander och professorer i filosofi är utbildade i filosofiskt tänkande såsom etik och moral men de är inte tränade i att erbjuda filosofisk rådgivning. De är oftast inte utbildade i att tillämpa filosofin på vardagsproblem. Det är däremot en filosofisk praktiker.

<sup>16</sup>Troligen den typ av finala extrinsikala värden som Rønnow-Rasmussen och Rabinowicz (1999) argumenterar för.

<sup>17</sup><http://filosofia-aplicada.blogspot.com>.

<sup>18</sup>[www.appa.edu](http://www.appa.edu).

#### LITTERATUR

- Halldenius, Lena. 2006. Recension av *Filosofi för livet*, Sydsvenskan, 23 maj.
- Lahav, Ran och Maria da Venza Tillmanns. 1995. *Essays on philosophical counseling*. Lanham: University Press of America.
- Lahav, Ran. 1995. "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation", i Lahav och Tillmanns 1995.
- Marinoff, Lou. 1995. "On the Emergence of Ethical Counseling: Considerations and Two Case Studies", i Lahav och Tillmanns 1995.

Marinoff, Lou. 2000. *Platon – inte Prozac: Låt filosofin visa vägen genom vardagen*. Stockholm: Natur och Kultur.

Marinoff, Lou. 2001. *Philosophical Practice*. San Diego: Academic Press.

Rønnow-Rasmussen, Toni och Wlodek Rabinowicz. 1999. "A distinction in value: intrinsic and for its own sake", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 100.

Svare, Helge och Henning Herrestad. 2006. *Filosofi för livet*. Stockholm: Alfabeta Bokförlag.

Den väsentliga skillnaden mellan mina och Anna-Sofia Maurins ontologiska åsikter är, att medan jag är övertygad om att det finns både universalia och troper, är ASM övertygad om att det bara finns troper; jag anser att troper är komplexa och som en konstituerande del innehåller ett universale, men ASM anser att troper är enkla. Mina åsikter har jag nyligen utvecklat i uppsatsen "Proof of the Existence of Universals" (*Metaphysica* 1/2009), vilken också innehåller ett "proof of the existence of tropes". Som en del av bevisföringen använder jag mig av Russells regress, vilken ASM i sin artikel "Russells regress: en replik" i *FT* 3/2009 försöker visa inte drabbar hennes position.

Det finns både goda och onda oändliga regresser. Om detta är jag och ASM helt ense, även om hon av någon anledning felaktigt tror att jag kanske går med på det bara "for the sake of argument". Russell påpekar för övrigt detta redan 1903 i sin *The Principles of Mathematics* (avsnitt 328–29; se också min uppsats s. 82). Vi är också ense om att huruvida en viss bestämd regress är god eller ond inte kan avgöras förrän den placerats i en bestämd teoretisk kontext. Och den kontexten är i det aktuella fallet ASM:s egen troponologi.

ASM:s problem kan formuleras på två sätt: (1) hur förklara att tre numeriskt skilda troper  $a$ ,  $b$  och  $c$  kan sägas vara kvalitativt identiska (t.ex. vita) utan att postulera ett enda universale? – eller (2) hur förklara att dessa tre troper kan sägas falla under samma monadiska predikat ('F' nedan) utan att postulera ett enda universale? Vad är det som för de antaget *enkla* och helt åtskilda troperna samman?

I sin artikel säger ASM att ur ett antagande som  $Fa \ \& \ Fb \ \& \ Fc$  följer visserligen alltid existensen av en oändlig mängd likhetstroper, men att huruvida regressen är ond eller god beror på hur man tolkar ' $Fa$ ', ' $Fb$ ' och ' $Fc$ '. Och hon accepterar att om man anser att grunden för prediceringen ' $Fa$ ' är att  $a$  har likhetsrelationer till andra troper, så uppstår den onda regress som kallas Russells regress. Men hon anser att i hennes troponologi så blir regressen god.

Ur mitt immanent-realistiska perspektiv, vilket Maurin inte tar upp,

blir det så här. I antagandet  $Fa \ \& \ Fb \ \& \ Fc$  är predikatet 'F' namn på ett universale, och 'Fa', 'Fb' och 'Fc' är namn på tre *komplexa* troper som innehåller samma universale. Härur följer först existensen av likhetstroper mellan  $a$ ,  $b$  och  $c$ , därefter existensen av likhetstroper mellan dessa likhetsrelationer, och så vidare i all oändlighet. Men det gör inget, för regressen är en god oändlig regress. Detta har så vitt jag vet inte noterats tidigare, så jag får tacka ASM för hjälpen till denna insikt.

Nu till ASM:s egen ontologi, vars semantiska konsekvenser jag inte tycker hon tar på tillräckligt allvar. Hon skiljer inte noggrant den goda regressen ovan från vad som verkligen följer ur hennes egna ontologiska premisser. Enligt ASM är allting partikulärt, varför 'F' inte kan vara namn på ett universale av något slag, inte ens en intension. Inget uttryck av typen 'Fa' kan i hennes teori få tolkas som en traditionell predicering 'a faller under den allmänna termen F', utan måste betyda '(partikulariteten)  $a$  tillhör (partikulariteten) klassen F'; där klassen F inte får ges en intensionell definition. Antagandet  $Fa \ \& \ Fb \ \& \ Fc$  måste, givet hennes teori, betyda  $a$ -tillhör-klassen-F &  $b$ -tillhör-klassen-F &  $c$ -tillhör-klassen-F, där klassen F har en extensionell definition, dvs. en definition via uppräknings av partikulariteter. Men ur antagandet så formulerat kan man inte härleda existensen av några likhetsrelationer alls; utöver förstås den triviala likheten att  $a$ ,  $b$  och  $c$  liknar varandra i det de tillhör samma klass. Men denna likhet uppstår även om F är en s.a.s. artificiell och radikalt heterogen klass i vilken troperna  $a$ ,  $b$  och  $c$  intuitivt inte har något med varandra att göra. ASM:s tropteori står därför inför dilemmat, att antingen konstituera klasser med hjälp av likhetsrelationer och drabbas av Russells onda regress, eller att inte kunna förklara varför tre enkla åtskilda vita troper alla med rätta kan kallas vita. Och att välja det sista hornet i dilemmat är lika dåligt som att välja det första.

Johansson presenterar mig för ett dilemma: antingen accepterar jag att (trop)klasser konstitueras med hjälp av likhetsrelationer – och drabbas av Russells onda regress – eller så medger jag att jag inte kan förklara varför tre enkla åtskilda vita troper alla med rätta kan kallas vita; och det är lika illa det. Jag menar att jag utan alltför otrevliga konsekvenser kan acceptera detta dilemmas *båda* horn.

Ja, klasser konstitueras med hjälp av likhetsrelationer. Men likhetsrelationer ger oss inte, utan är snarare en konsekvens av, enskilda tropers natur; 'Fa' (där 'a' är namnet på en trop) görs sant av tropen *a*, *inte* av *a* såsom tillhörande klassen F. Det är visserligen en (nödvändig) konsekvens av *a*'s existens att *a* (p.g.a. sin primitiva natur) kommer att likna en rad andra troper. Det är därmed en (nödvändig) konsekvens av *a*'s existens att *a* kommer att ingå i vissa likhetsklasser. Anta nu att det är sant att 'Fa & Fb & Fc' (där *a*, *b*, och *c* är troper). Detta är sant, enligt tropteorin i min tappning, om *a*, *b*, och *c* existerar. Om dessa troper existerar, och 'är som de är' så kommer deras (eventuella) exakta likhet med nödvändighet också att existera. Om *a*, *b*, och *c* exakt liknar varandra så kommer de därmed (och nödvändigtvis) att ingå i samma ekvivalensklass. Det är just för att likheten mellan troper här beror på tropernas (primitiva) natur, och inte tvärtom, som den likhetsregress jag tvingas acceptera inte är ond, utan godartad (enligt den distinktion jag utvecklar i min artikel, en distinktion som Johansson tycks acceptera).

Nej, jag kan *inte* förklara vad som gör att tre troper med rätta kan kallas vita. Åtminstone så kan jag inte det så länge följande inte accepteras som en förklaring: "därför att troperna har den (primitiva) natur de har"; "därför att troperna är som de är". Att Johansson och jag emellanåt tycks oense om vad som kan och inte kan utgöra en acceptabel "förklaring" kan förmodligen förklaras av att vi kanske inte heller riktigt är överens om vad som ska "förklaras". Jag har i flera olika texter (se t.ex. 2002; 2008; under utgivning) försvarat uppfattningen att en metafysisk teori som bäst kan förväntas "förklara" sanningen hos vissa påstående om världen och dess natur genom att leverera plausibla sanningsgörare för

dessa påståenden. Johansson har eventuellt ett bredare förklaringsuppdrag i bakhuvudet. Om så är fallet kan jag bara konstatera att vi talar förbi varandra.

#### LITTERATUR

Maurin, A-S. 2002. *If Tropes*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Maurin, A-S. 2008. "Does Ontology Matter?", i *Tropes, Universals, and the Philosophy of Mind*, red. S. Gozzano & F. Orilia. Ontos Verlag.

Maurin, A-S. (under utgivning). "A World of Tropes", i *Worldviews, Science and Us: Studies of Analytical Metaphysics*, red. R. Vanderbeeken. Bryssel: World Scientific Publishers.



# Recensioner

## *Kortexter*

Ingmar Persson

Nya Doxa 2008. 156 s. ISBN 978-91-578-0536-2

Ingmar Persson fullbordar med boken *Kortexter* en trilogi märkliga filosofiböcker vars tidigare delar *Stankar* och *Uttänkt* kom ut i början av 90-talet. Böckerna är mycket personliga och handlar framför allt om kampen mellan känsla och förnuft.

De första delarna läste jag med blandade känslor. Jag uppfattade dem som både kraftfulla och repellerande på något sätt, på grund av svärtan och på grund av språket som är en till ytterligheternas gräns hårt driven svenska tung av bilder där varje mening söker det tillspetsade och drastiska. Men nu har jag läst den tredje delen, *Kortexter*, och upplever något paradoxalt. Nämligen att den har ännu mer av det som gjorde mig tveksam till de två första böckerna, men att det också är just det som gör att jag till slut erkänner mig besegrad. Det går inte att bortse från att det här är något högst märkligt och storstilat. Här finns en skönhet i det extrema.

Den enkla tanke som *Kortexter* utvecklar handlar om två övergripande människotyper som har två olika sätt att hantera tillvaron. Den *heteroarkiska* människotypen agerar utåt, bearbetar sin omgivning och försöker anpassa världen efter sina önskemål. Förnuftet är för henne rent instrumentellt och helt underställt denna strävan efter egen tillfredsställelse. Den *autarkiska* människotypen å den andra sidan arbetar snarare med sig själv än sin omvärld; hon vill förstå sig själv och världen och hennes frihet ligger i att hon regeras av sitt rena förnuft i motsats till av de heteroarkiska världsförändrarnas instrumentella förnuft: "Tillvarons fundamentala okontrollerbarhet medför att autarkerna i stället måste skapa säkerhet genom att uppge sin själviska åstundan att världen skall gå dem väl i händer, genom att tillägna sig en kravlöshet som gör dem oavhängiga av omvärldens kast och krängningar" (s. 27).

Redan här kan man tycka att det ligger något av en paradox, eftersom det

enligt Persson är autarkerna, som är både världs- och handlingsfrånvända, som drar de praktiska konsekvenserna av sin filosofi och lever ut den, medan heteroarkerna låter filosofin stanna mellan bok- och tidskriftspär-marna. Men kanske ska man förstå det så här: det är när man filosoferar med utgångspunkt från den heteroarkiska uppfattningen av filosofin som man ser den bara som en tankelek som inte har något speciellt nyttovärde och som därför heller inte kan omsättas på ett handfast sätt. Heteroar-kiskt sett använder man förnuftet antingen för nytta eller för nöje och den akademiskfilosofiska hjärngymnastiken kan man möjligen betrakta som en kombination av dessa två saker. Autarkiskt sett är bruket av förnuftet varken viget åt nyttan eller nöjet utan en livsnödvändighet – förnuftet finns i tillvaron för att denna ska kunna förstå och hantera sig själv och det är den uppgiften som autarkerna, livsfilosoferna, har tagit på sig. Genom sin antiexpansiva och icke beskäftiga livsstil är autarkerna skonsammare för världen medan heteroarkerna genom sin egenlyttiga, närhets- och artpartiska livsstil ödelägger dess klimat och biologiska mångfald. Den ”motmänsklighet” som Persson beskriver hos sig själv verkar alltså vara ett resultat av en reaktion både på heteroarkernas härjningar och på hans egen högst mänskliga biologi; ett avståndstagande av det expansiva och beställsamma hos andra och det irrationella hos honom själv.

Att författaren alltsedan sin tidiga ungdom har försökt hålla sig på den autarkiska vägen är ingen hemlighet utan är vad den här boken till stor del handlar om. Men ärkeautarken framför alla andra är antikens Diogenes från Sinope. Man kommer tätt inpå denne livsfilosofernas livsfilosof och kufarnas kuf i Perssons skildringar av honom, skildringar som har stor lyskraft: ”Han sändes på luffen av förnuftet, levde som vagabond och tiggare: åt och sov på offentliga platser och ägde inte mer än de torftiga persedlar som han bar. Folk samlar egendom på höjden och längden för att höja sig över eller förlänga distansen mellan sig själva och andra. De sparar långt mer än vad som är behövt för deras egen och avkommans räkning. Vålbärgade och mäktiga uppkomlingar försöker med praktfulla kläder och bostäder befästa sin överlägsenhet, väl medvetna om den svår-överstigliga barriär som pampighet och luxuöst överdåd kan resa – inte förväntar man sig att finna den gamla vanliga mänskliga skröpligheten bakom guldglans. Det krävs en Diogenes’ klarsyn för att inse att i en rik mans hus finns åtminstone en plats där man utan skrupler kan spotta: i hans ansikte” (s. 31). Citatet exemplifierar ännu ett paradoxalt förhållande, nämligen att två motsatser tycks gå hand i hand: Prisandet av förnuftet, självstyret och känslöberoendet sker i en form där ett av de mest utmärkande stildragen är den emotionella frenesin. Var och varannan mening är en pisksnärt utdelad mot något i den mångfald av mänskliga föremål som Persson glatt skänker sitt förakt.

Ännu en observation som kan verka paradoxal: Genom att lämna ut sig själv kan en människa undvika att bli utlämnad åt andra. Hon blir mer oåtkomlig, mindre sårbar och mer oberoende om hon strävar efter att ingenting dölja. Diogenes skämdes inte för sina kroppsfunktioner och flera historier om honom visar att han inte var främmande för att tillfredsställa sina naturbehov offentligt, vilka de än var. Och så fungerar det väl, att vi med vår skam liksom värnar om vårt privata och att den skamlöse genom att avsäga sig det privata heller inte kan bli avslöjad eller invaderad. Persson skriver att Diogenes helt enkelt inte unnade sig något privat och att den ”skenbara utlämningen till brutalitet och närgångna blickar till trots var han därför ointaglig snarare än mottaglig för omvärldens anstormning, beredd som han var att slinka undan genom att avsöndra kroppsdel efter kroppsdel, som ödlor frigör sig genom att tappa sina fasthållna svansar” (s. 35). Och det är svårt att inte känna något liknande inför Ingmar Perssons eget projekt i den här trilogin. Böckerna är så naket självutlämnande och en så fullständig offentlig vädring av de egna innersta drivkrafterna att man utgår från att de bara kan vara skrivna av någon som är tämligen totalt ointresserad av och bekymmerslös inför vad folk som läser ska tycka om det hela.

Autarkerna skyr det partikulära och strävar efter perspektivlöshet, efter det opartiska, neutrala och objektiva: ”Deras håg står efter en universell utsiktspost som höjer sig inte bara ovan jagets slagskugga utan hela den fördunklande antropocentriska atmosfären. De försöker framkultivera ett sinne transparent som tomma luften och ostört av emotionell turbulens, så att de oförovillat kan skärskåda sig själva och världen utanför” (s. 115). I detta sammanhang kommer boken också in på genusfrågor och menar att den feministiska jämställdhetsidén om ”en fifty-fifty distribution av resurser, tjänster, och så vidare mellan könen” (s. 117) är förfelad eftersom den är ett resultat just av ett perspektivtänkande och ett gruppintresse. Detta är en tankegång som jag har lite svårt att förstå. Förklaringen till att könskvotering inte kan ges ett rationellt försvar enligt Ingmar Persson är att män och kvinnor trots vissa förmodade biologiska skillnader rimligen (ur ett evolutionärt perspektiv) måste tänka så pass lika att man inte kan tala om ett speciellt kvinnligt sätt att reflektera och hantera tillvaron på. Likheterna mellan kvinnor och män är för stora för att man ska kunna rättfärdiga jämställdhetstanken med hänvisning till att man måste lämna lika stort utrymme i samhället för både kvinnors och mäns tänkande.

Men anta då att man försvarar jämställdhetsidén med hänvisning just till dessa likheter mellan kvinnor och män och med att peka på att fördelningen av resurser och tjänster mellan män och kvinnor fortfarande

inte speglar denna likhet. Varför ska bara män sitta på positioner med makt och prestige och höga löner och kvinnor vara hänvisade till de blygsammare positionerna om de har samma ambitioner och förmågor som män? Kan man inte misstänka att någon form av oskäligt och orättvist grupptänkande lett fram till det förhållandet? Och kan man då inte tänka sig att man rent provisoriskt borde anlägga ett genusperspektiv för att synliggöra, analysera och råda bot på den orättvisan, till exempel genom kvotering eller något sådant?

Persson menar att problemet med kvoteringstänkandet är att det inte tar hänsyn till de skillnader mellan män och kvinnor som trots de stora likheterna ändå finns: ”de egenskaper som uppträder med olika frekvens och intensitet inom de två könsklasserna kan ju vara fördelningsrelevanta” (s. 117). Alltså, vissa positioner kan kräva förmågor som det ena könet har i större utsträckning än det andra och om så är fallet är det inte orättvist om det könet är överrepresenterat på dessa positioner. Slutsatsen verkar alltså vara att skillnaderna mellan könen är för små för att det ska gå att rättfärdiga jämställdhetstanken med hänvisningen till dem samtidigt som de är för stora för att man ska kunna rättfärdiga jämställdhetstanken genom att hänvisa till likheterna mellan könen! Ur ett manligt perspektiv, även om ett sådant är otillåtet, låter detta nästan för bra för att vara sant.

Men anta att det ändå förhåller sig just så. Följer då den ytterligare slutsatsen att jämställdhets- eller kvoteringstanken är oförsvarlig? Nej, det tror jag inte. För det första måste ju inte jämställdhetstanken ta den allra mest extrema form som föreskriver att *alla* samhällsfunktioner ska vara *exakt* lika fördelade mellan kvinnor och män. Det rimliga är väl att i första hand sikta in sig på de positioner som på något sätt är knutna till makt och status. Därför är det allvarigare om den överväldigande majoriteten av verkställande direktörer och styrelseledamöter i stora börsnoterade företag är män än om nästan alla konsthantverkare är kvinnor. Och det är svårt att se att en sådan fördelning skulle kunna försvaras med hänvisning till någon fördelningsrelevant egenskap hos något av könen. Vad har män som gör dem mer lämpade att leda stora företag?

Men låt oss återigen göra ett antagande, nämligen att män faktiskt av någon anledning skulle vara bättre skickade att leda företag. Jag kan inte tänka mig att det verkligen är så, men låt oss alltså rent hypotetiskt utgå från det – att det finns fler ledartyper bland män än bland kvinnor. Skulle det i så fall inte gå att försvara tanken att det bör vara ungefär lika många kvinnliga som manliga företagsledare? Jag tror att man kan försvara den idén ändå och jag tror att man kan det även om man utgår från Ingmar Perssons egen moralsyn som han beskriver på följande sätt: ”Enligt min uppfattning bildar välvilja och rättvisa de två etiska grundmotiven, och

de omsluter alla varelser med medvetande” (s. 25). Välviljan i det här sammanhanget ska väl framför allt förstås som en vilja till det goda, det vill säga en sorts utilitaristisk eller konsekventialistisk strävan, som alltså är kringgärdad av rättvisehänsyn. Och det framgår klart att rättvisa i detta sammanhang inte handlar om hänsyn till förtjänst: ”Som trålar i kausalitetens galär kan vi inte ta åt oss äran av de framsteg som vi gör, bör vi lika lite känna oss stolta och högförtjänta med anledning av dem, som vi har skäl att skämmas eller generas över våra fel och misslyckanden. Ytterst möjliggörs de nämligen genom gåvor och brister som, moraliskt sett, är slumpmässigt distribuerade” (s. 112). Att det är slumpen som fördelar våra mänskliga egenskaper gör att de blir moraliskt betydelselösa ur fördelningssynpunkt – ”livet är olikhet och lekamliga privilegier som godtyckligt förlänar välstånd och obestånd” (s. 104).

I ljuset av detta verkar man kunna försvara jämställhetstanken även med det hypotetiska antagande som vi gjorde, att män har egenskaper som gör dem skickligare i att leda företag. Om dessa egenskaper, som tveklöst ger ett välstånd när de används i rollen som ledare, i grunden är oförtjänta så finns det inget moraliskt hinder att bortse från dem! När det handlar om fördelning av fördelar (eller för den delen nackdelar) så borde alltså inte ”de egenskaper som uppträder med olika frekvens och intensitet inom de två könsklasserna” vara fördelningsrelevanta! Om en egenskap som i och för sig är fördelningsrelevant, som exempelvis ledaregenskapen, i sin tur har uppkommit genom faktorer som inte är fördelningsrelevanta, nämligen slumpmässigt, är det inte rimligt att fördela utifrån den egenskapen.

Vad som möjligtvis kan ändra på detta förhållande är om de positiva konsekvenserna av en sådan fördelning vida överstiger det negativa moraliska värdet av godtyckligheten – vilket jag gissar är fallet när det gäller ”det tiodubbla antalet våldsdömmar för män” och ett hypotetiskt förslag om att i stället dela dessa dömmar lika mellan kvinnor och män (s. 117) – och om därför grundmotivet för välvilja skulle överrösta det för rättvisa. Men även ur detta perspektiv har jag svårt att se hur man kan argumentera för att det skulle ha så mycket bättre konsekvenser att det finns fler män i viktiga chefspositioner än kvinnor. Jag kan lika gärna tänka mig att det förhåller sig tvärtom. Det finns undersökningar som visar på en större vilja hos män att ta finansiella risker under vissa betingelser (liksom att män generellt har en ljusare bild av sin egen förmåga), och det är inte uppenbart att företag och organisationer och samhället i stort fungerar bättre av att ledas av människor med den typen av personlighet. Muhammad Yunus, känd för sina mikrokreditlån till kvinnor i Bangladesh, menar exempelvis att den senaste finanskrisen kunde ha undvikits om kvinnor snarare än män format de finansiella systemen. Men om

skillnaden mellan män och kvinnor oavsett om det är kvinnorna eller männen som är de bästa chefsämnen är små, vilket ju Persson tänker sig, finns det förmodligen ingen anledning att tro att de negativa nytokonsekvenserna av en framtvungad likafördelning av chefspositioner skulle uppväga de positiva rättvisekonsekvenserna.

Det här blev en lång kommentar till en förhållandevis kortfattad poäng i boken, vilket förstås kan bädda för missförstånd. Min andra kommentar gäller en tankegång som är ett återkommande tema i boken, nämligen att autarkerna väljer att arbeta på sin egen förändring snarare än på att förändra världen. Heteroarkerna, som vi såg, strävar efter att "tämja världen så att den i möjligaste mån tillfredsställer deras önskemål och blir människovänlig" (s. 26) medan autarkerna genom att omstöpa sig själva vill "åstadkomma en passform mellan det egna sinnet och den omkringliggande världen" (s. 27). Jag förstår varför autarkerna inte vill forma världen efter sina själviska och partiska önskemål, eftersom de som sanna universalister inte vill tillmäta sina egna själviska attityder en större vikt än andras. Men autarkerna har ju också moraliska önskemål, vilket ju till och med är ett av grundmotiven till valet av autarki och motmänsklighetens attityd: "Det fanns mer än tillräckligt berättigande för ett sådant oresonligt utbrott av motmänsklighet. Människan trampade nämligen snett redan från begynnelsen. Hon har aldrig kunnat hålla sig i skinnet utan unnade sig omedelbart att gå ut över yttervärlden och vanställa den till oigenkännlighet" (s. 15). Och att autarkerna trots all sin egensinnighet har en stor förmåga till inkännande med varje varelse som lider är också det en av de viktiga poängerna i boken: "När det nu med ett sofistikerat intellekt följer en möjlighet att leva sig in i och åskådliggöra lidandet och misären hos varelser över hela jorden, kommer det tidigare myopiska medlidandet att kunna utsträckas till ett universellt, fastän detta aktiverar oss till handlingar som strider mot vårt egenintresse. Två egenskaper som var för sig är till innehavarens bästa, ett instinktivt medlidande och en förnuftskänslighet hos motivationen, kan således med förenade krafter spräcka självbevarelsens tvångströja, om än bara undantagsvis" (s. 74–75).

I den sista meningen talas det uttryckligen om handlingar sprungna ur medkänslan och förnuftet; men varför nöjer man sig i så fall med att arbeta med sig själv i stället för att förbättra världen, alltså inte förändra världen utifrån sitt egenintresse utan snarare i enlighet med sina *moraliska* önskemål? Självcentrismen, men inte själviskheten, är en av autarkernas utmärkande egenskaper, som boken gång på gång återkommer till: "Autarkerna är egna hemsarkitekter som bygger inombords snarare än så att det går ut över omvärlden. Med Epiktetos delar de in världen i det yttre, som undandrar sig deras makt, och det inre, som ligger under

deras domvärjo och som utgör deras arbetsmaterial. De skulpterar sig själva för att passa in i yttervärlden framför att med våld eller list försöka tvinga den till överensstämmelse med deras vilja. Deras liv är en övning i att avstå och att ta avstånd, i att försaka och ta farväl” (s. 84). Men än en gång förstår jag inte riktigt varför man som autark bara ser alternativen att förändra världen efter sina själviska önskemål eller att förändra sina själviska önskemål efter hur världen faktiskt ser ut och fungerar. Varför inte göra världen bättre i den mån det går och göra allt man kan för att lindra effekterna av heteroarkernas framfart?

Jag kan tänka mig några möjliga svar på den frågan.

För det första, just det som antyds i det sista citatet och som kan rubriceras som ett slags ödmjukhet. Denna autarkernas anspråkslöshet har många aspekter och en av dem yttrar sig just i insikten om den egna begränsade förmågan, inte minst förmågan att uppnå säker kunskap i etiska frågor, men också förmågan att förändra världen. Men inget av dessa osäkerhetsförhållanden tycks obestridligt, inte ens ur autarkernas eget perspektiv. Den universalistiska eller opartiska hållningen verkar enligt Persson tämligen ovedersäglig. Och om nu heteroarkerna har förmågan att åstadkomma så mycket elände med sitt själviska projekt, varför skulle inte autarkerna kunna åstadkomma åtminstone vissa förbättringar med sitt osjälviska? Jag ser inte varför det skulle vara omöjligt. Att vi skulle vara predestinerade till undergång är något som Persson själv motsätter sig (s. 21).

För det andra skulle svaret kunna handla om deontologi, att var och en i första hand ansvarar för effekterna av de egna handlingarna och att det är viktigare att inte själv ställa till med dåligheter än att förhindra eller avhjälpa dåligheter som andra åstadkommit. Se i första hand till att själv leva klimatvänligt; det är inte lika viktigt att aktivt motverka effekterna av andras livsstil! Men kan man ge förnuftiga skäl för en sådan position och är det inte under alla omständigheter en position som kräver att det finns en moralisk grundmotivation som går utöver välviljan och rättvisan?

Den tredje möjligheten är att det faktiskt just är en irrationell hållning. Autarkerna förbannar heteroarkernas framfart och allt lidande som följer i dess spår men gör inget riktigt konstruktivt för att stoppa den och för att minska detta lidande. Man nöjer sig med att känna medlidande, trots att det förnuftiga vore att arbeta med den verklighet som är dess föremål. För det kan väl inte vara så att tvivlet på den yttre verklighetens existens förhindrar att man tar andras lidande på allvar? Och är i så fall detta en del i den filosofiska kollaps som Persson menar att autarkerna obehagligen rör sig mot?

Det finns ytterligare ett möjligt svar, som är en utvidgning av det förra och som jag kanske skulle vara beredd att se som det troligaste alternativet, nämligen att detta ska läsas varken som fackvetenskap eller populär-



vetenskap med absoluta krav på konsistens utan snarare som filosofisk skönlitteratur. Både språkligt och tankemässigt bör man låta sig föras med och njuta av visionerna snarare än att plocka i texten med lupp och pincett. Det här är filosofiska epigram vars storslagenhet inte påverkas nämnvärt av att man inte alltid förstår exakt hur det hela hänger ihop.

DAN EGONSSON

*Till relativismens försvar: Några kapitel ur relativismens historia; Boas, Becker, Mannheim och Fleck*

Bosse Holmqvist

Symposion 2009. 301 s. ISBN 978-91-7139-810-9

*Den svårfångade relativismen: En uppslagsbok*

Red. Sven-Erik Liedman, Torbjörn Tännsjö och Dag Westerståhl

Thales 2008. 246 s. ISBN 978-91-7235-069-4

Vad är relativism? Det är svårt att ge en entydig innebörd åt begreppet relativism. Vissa kritiker av relativismen hävdar att en relativistisk position innebär att alla ståndpunkter är lika goda och därför är utbytbara mot varandra. De hävdar att kunskap enligt relativismen är helt och hållet subjektiv så att vad som är "sant för mig" inte behöver vara "sant för dig" och vice versa. En annan vanlig invändning är att relativister också är ontologiska relativister, dvs. anhängare av tanken att fakta och verkligheten är relativ till olika ståndpunkter. Relativismen leder i slutändan, menar de, till uppgivenhet och nihilism och till en misstro gentemot vetenskap och förnuftig argumentation. Denna inställning, brukar det heta i en patosfylld slutkläm, är farlig eftersom vi idag står inför globala hot mot miljö och hälsa som bara vetenskapen kan råda bot på. Det vore därför ödesdigert ge upp tron på ett absolut sannings- och kunskapsbegrepp.

Förespråkare för relativistiska tankegångar känner inte igen sig i kritikernas porträtt. De hävdar att man kan skilja mellan goda och dåliga ståndpunkter också utifrån lokala och kontextuella giltighetskriterier. Även de som menar sig bedöma kunskap efter absoluta måttstockar rör sig i själva verket, menar relativisterna, med lokala och historiskt bestämda giltighetskriterier. De är bara inte medvetna om det. Relativisterna tar inte heller sin utgångspunkt i individer, utan i kollektiv av olika storlek, t.ex. kulturer, forskningstraditioner, språkgemenskaper. Kunskapen relativiseras således i förhållande till kollektiv och inte till enskilda individer. Relativister förnekar inte heller att det finns olika typer av data som tjänar som mer eller mindre oproblematiske utgångspunkter för vetenskap och argumentation. Relativismens problem hänför sig i stäl-



let till det faktum att data och observationer tolkas på olika sätt av olika grupper och epoker. Det är *kunskapen om verkligheten* som är socialt konstruerad och relativiserbar – inte *verkligheten som sådan*. Relativisterna understryker också att relativismen inte nödvändigtvis leder till nihilism eller likgiltighet. Det finns idéhistoriska exempel på att relativism har lett till såväl reformvilja och framtidstro (t.ex. i den amerikanska pragmatismen) som självgod etnocentrism och nationalism (t.ex. hos fransmännen Ernst Renan och Maurice Barrès) (Holmqvist 2009, s. 20–22). Relativism är således ett omstritt begrepp vars betydelse kan skifta från ett läger till ett annat. Vilken ens uppfattning i frågan än är torde den senare versionen av relativismen, dvs. relativisternas egen självkaraktäristik, vara svårare att rå på än kritikernas nidbild av den.

Härom året utkom en bok, *Den svårfångade relativismen* (Thales, 2008), som är till god hjälp när det gäller att bena ut vilka slags filosofiska frågor som relativismens problem reser. Boken har formen av en uppslagsbok bestående av 54 korta och koncisa artiklar som alla på olika sätt berör ämnet. Författare till boken är arton svenska filosofer. Bokens redaktörer, Sven-Erik Liedman, Torbjörn Tännsjö och Dag Westerståhl har dessutom skrivit en längre introduktion. Urvalet är tämligen omfattande och innefattar uppslagsord som t.ex. ”Självupphävande”, ”Inkommensurabilitet”, ”Underbestämning” och ”Socialkonstruktivism”, dvs. begrepp som är mer eller mindre självskrivna i ett samtida uppslagsverk om relativism. Dock saknas uppslagsord, kunde en sociolog påpeka, om Karl Mannheim och om det s.k. ”genetiska felslutet”. Det genetiska felslutet är särskilt relevant i detta sammanhang eftersom det tjänat som en stående invändning mot ansatser som vill relativisera kunskap till specifika uppkomstbetingelser, såsom t.ex. kunskaps- och vetenskapssociologi

Den kanske allra vanligaste invändningen mot relativistiska tankegångar är emellertid att de är självupphävande. Satsen ”All sanning är relativ” är självupphävande, har man menat, emedan satsen för att vara giltig förutsätter åtminstone en absolut sanning, nämligen sanningen i satsen ”All sanning är relativ”. Denna invändning har alltsedan Platons dagar nära nog haft status av en obestridlig sanning. Sociologen Karl Mannheim klagade över att invändningen har begagnats *ad nauseum*. Det förefaller först vara i senare tid som självklarheten i tanken att relativismen är självupphävande har börjat ifrågasättas. I Anders Tollands artikel ”Självupphävande” påpekas att invändningens giltighet förutsätter att man med sanning avser ”absolut sanning”. Invändningen missar dock målet, säger Tolland, eftersom relativistens poäng just är att relativ giltighet är den enda sanning som finns att tillgå. Påståendet ”All sanning är relativ” är, med andra ord, självt relativt sant. Snarare än att vara självupphävande är relativismen därför självexemplifierande (Collins 2005, s. 70).

Det är möjligt att invända, påpekar Tolland, att en relativism som enbart är relativt giltig är allvarligt försvagad. Men också denna invändning förutsätter ett absolut sanningsbegrepp. Det kan inte vara en försvagning att vara relativt giltig om detta är den enda giltighetstyp som finns.

Motsatsen till relativism är "absolutism". Denna ståndpunkt har inte sällan gällt som sunda förnufts ståndpunkt. Men vad innebär det närmare bestämt att någonting är absolut sant? Det latinska ordet "absolutus" betyder ordagrant "lösjord". Absolut är någonting, säger filosofen Harald Schöndorf, som står helt för sig själv och som inte är beroende av någonting annat. En absolut sanning är således en sanning som står helt för sig själv och som sådan är oberoende av t.ex. önsningar, intressen, maktanspråk och dylikt (Schöndorf 2009, s. 12–13). Men är den absoluta sanningen också oberoende av t.ex. teoretiska val och antaganden? I inledningen till *Den svårfångade relativismen* tar redaktörerna ställning för ett absolut sanningsbegrepp av Schöndorfs slag: "En sats kan vara sann", skriver de "alldeles oberoende av om någon någonsin yttrar den eller tänker den. Även av oss yttrade eller tänkta satser kan vara sanna (eller falska) utan att vi människor kommer att få reda på det" (Liedman, Tännsjö, Westerståhl 2008, s. 27). Sanningen är, med andra ord, oberoende av mänskliga aktiviteter. De som vill koppla sanning till mänskliga aktiviteter måste, menar de, förklara varifrån våra starka intuitioner om sanningens oberoende kommer.<sup>1</sup> Påståendet att en sats kan vara sann även om ingen någonsin tänkt satsen ifråga eller verifierat den strider emellertid mot *mina* intuitioner. Jag har starka intuitioner om att *verkligheten* ("yttervärlden") existerar oberoende av våra tankar om den, men inte att *sanningar* om verkligheten existerar oberoende av våra tankar om den. Hur fastslås meningsinnehållet i satser som ingen någonsin har tänkt eller yttrat? Hur fixeras sanningsvärdet hos satser som aldrig verifieras? Risken med ett absolut sanningsbegrepp av detta slag är att man hemfaller åt en metafysisk platonism som befolkar universum med allehanda abstrakta entiteter. Det ontologiska priset för detta slags absoluta sanningsbegrepp synes oskäligt högt. Det resulterar också i problemet med att vi i så fall kanske inte har någon kunskap om verkligheten överhuvudtaget. Det är i princip möjligt att vi inte känner till en enda av dessa absoluta sanningar. Oavsett hur rätt vi tror oss ha finns alltid möjligheten att den absoluta sanningen undflyr oss (se t.ex. Tollands artikel "Självpupphävande").

Relativisterna har rätt i att sanning har med mänskliga aktiviteter att göra. För att en sats ska vara sann måste den först ha formulerats i ett språk och underkastats någon form av verifikationsprocedur. Även om

<sup>1</sup>Sociologerna Émile Durkheim (1983) och Randall Collins (1998) har båda utarbetat teorier som avser att förklara detta.

relativism och anti-realism inte nödvändigtvis är samma sak, implicerar båda ståndpunkterna att det inte finns någon evidenstrascendent sanning. Sanning är *vår* sanning. Relativismen blir enligt detta synsätt en tes om den mänskliga kunskapens begränsning. Enligt vetenskapssociologen David Bloor är relativismen uppfattningen att människor aldrig kan besitta absolut kunskap. Vår kunskap är i stället en produkt av de begränsningar vi har som ändliga fysiska varelser och den kultur och det samhälle vi är socialiserade in i (Bloor 2007, s. 251–252).

I idéhistorikern Bosse Holmqvists nyligen utkomna *Till relativismens försvar. Några kapitel ur relativismens historia: Boas, Becker, Mannheim och Fleck* (2009) möter vi ett försvar för ett relativistiskt synsätt av Bloors slag. Boken består till stor del av en presentation och diskussion av fyra forskare – Franz Boas, Carl L. Becker, Karl Mannheim och Ludwik Fleck – som alla var verksamma under mellankrigstiden. De fyra forskarna tillhörde skilda discipliner: Boas var socialantropolog, Becker historiker, Mannheim sociolog och Fleck medicinare. Även om de i väsentliga avseenden skiljer sig från varandra, t.ex. vad avser omfånget på den kunskap de ansåg vara relativiserbar, skrev de alla under på den karaktäristisk av relativismen som skisserats ovan: de försåg alla kunskapen med ett rumsligt och temporalt index.

Som framgår av titeln vill Holmqvist bryta en lans för relativismen. Han vill visa att relativismen inte är den hopplösa och motsägelsefulla ståndpunkt som kritikerna har velat göra den till. Förutom en inträngande läsning av Boas, Beckers, Mannheims och Flecks författarskap, erbjuder boken också en exposé över relativismens historia och ett teoretiskt försvar av den. Holmqvists framställning och argumentation är både vederhäftig och övertygande. Boken kan därför förhoppningsvis ha en mildrande effekt på den ofta onyanserade och tanklösa kritiken av relativismen.

En svaghet med boken är emellertid att Holmqvist inte för någon närmare diskussion om omfattningen av den kunskap som är relativiserbar eller hur den sociala betingningen av kunskapen närmare bestämt ser ut. Enligt Holmqvist är relativismen, precis som hos Bloor, uppfattningen att mänsklig kunskap alltid har vissa särskilda historiska och sociala bestämningar. Relativismen förefaller således vara en ståndpunkt som gäller rakt av för *all* kunskap. Han skiljer dock aldrig mellan olika kunskapsformer, mellan t.ex. matematisk/logisk kunskap och etisk eller religiös kunskap. Den förra kunskapsformen torde vara en betydligt svårare nöt att knäcka för relativisten än den senare. Holmqvist för därför heller aldrig någon diskussion om hur den sociala betingningen av kunskapen eventuellt skiljer sig åt mellan olika kunskapsområden. *Den svärfångade relativismen* är i detta avseende mer instruktiv.

*Den svårfångade relativismen* och *Till relativismens försvar* är två välkomna och intressanta bidrag till den fortsatta diskussionen om relativism. Böckerna visar dessutom hur litet av mänsklighetens öde som, kritiken av relativismen till trots, egentligen står och faller med dessa esoteriska diskussioner om kunskapens natur. Att tro någonting annat vore att begå vad Pierre Bourdieu kallar det skolastiska felslutet, dvs. att tro att forskares abstrakta diskussioner är alla människors frågor och diskussionsämnen. Mänsklighetens öde avgörs i andra sammanhang än där filosoferna samlas. Ett absolut sannings- och kunskapsbegrepp kommer inte att lösa mänsklighetens problem. Diskussionen om relativism äger dock helt visst ett intresse i sig själv.

HENRIK LUNDBERG

#### LITTERATUR

- Bloor, David. 2007. "Epistemic Grace. Antirelativism as Theology in Disguise", *Common Knowledge* 13:2–3.
- Collins, Randall. 1998. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Collins, Randall. 2005. "Sociology and Philosophy", i *The Sage Handbook of Sociology*, red. Craig Calhoun, Chris Rojek och Bryan Turner. London: Sage.
- Durkheim, Émile. 1983. *Pragmatism and Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press. [Föreläsningar hållna 1913–14, postumt utgivna 1955.]
- Schöndorf, Harald. 2009. "Är sanningen intolerant? Om toleransens förutsättningar och gränser", *Signum* 2:35.

# Notiser

## MODERN KONST

En konstnärlig aktivistgrupp som kallas ”Kanslibyrån”, och som har viss anknytning till Konstfack i Stockholm, sysslar enligt en intervju i DN 22/2 2009 med att byta plats på prislappar i mataffärer. Detta ”syftar till att bryta normer”. Ska man förstå det så att det vore en rent estetisk förbättring att vi som handlar mat blir förvirrade och förbannade? Eller är tanken den att normer i största allmänhet är oestetiska eller onödiga? Hur är det t.ex. med normen att man bör bryta normer, en norm som tydligen är accepterad på Konstfack?

## RELATIV RELATIVISM

En relativist, som påstår att ”All sanning är relativ”, menar nog inte att detta påstående är absolut sant. Ty relativisten tror ju att all sanning är relativ och att ingen sanning är absolut. Han eller hon menar troligen (bara) att relativismen är relativt sann.

Detta kan låta rimligt. Men om relativismen är relativt sann, så innebär väl detta att dess sanning är relativ till något. Låt oss alltså anta att relativismen är sann relativt till X – där X t.ex. är en viss kultur eller ett visst perspektiv. Vi måste väl då också tänka oss att det finns vissa alternativ till X, t.ex. Y och Z, ty om det inte finns några sådana alternativ, så finns det ju ingen anledning att säga att relativismens sanning är relativ. Vi kunde ju då lika gärna säga att den är *absolut* sann, eller *sann*, kort och gott, eftersom den är sann relativt till det enda alternativ som finns.

Men om det å andra sidan finns relevanta alternativ till X, så måste vi nog också tänka oss att något av dessa, t.ex. Y, är sådant att relativismen *inte* är sann relativt till Y. Ty om relativismen är sann, både relativt till X och till alla relevanta alternativ till X, så kan vi ju återigen säga att X är ”absolut sann”, nämligen i den meningen att den är sann relativt till *alla* möjliga alternativ.

(Jämför detta med den relativitet som enligt relativitetsteorin gäller samtidigt: två händelser kan vara samtidigt relativt till ett koordinat-

system, men icke samtidigt relativt till ett annat. Om däremot samtidigt skulle föreligga relativt till *alla* relevanta koordinatsystem, så skulle den ju inte vara relativ utan absolut. Då vore relativitetsteorin felaktig.)

Om relativismens sanning är relativ – t.ex. relativt till X – så får man väl därför dra slutsatsen att det finns något relevant alternativ Y till X, sådant att relativismen *inte* är sann relativt till Y. Vad ska man då tro om relativismen? Ska man tro på den?

Ja, man ska väl inte så gärna tro att relativismen är sann. Det kan ligga nära till hands att i stället tro just att relativismen är sann relativt till X, men inte relativt till Y. Men för en relativist är väl även detta endast relativt sant. Det är kanske sant relativt till Z, men inte relativt till W. (Här kan ju en möjlighet vara att  $Z = X$  och  $W = Y$ , men även andra möjligheter kan nog finnas.)

Men även *detta* är väl för relativisten en relativ sanning – osv. osv. i all oändlighet. Är detta en rimlig position? Eller har något gått snett här?

#### RECENSIONREAKTION

Författare är känsliga för kritik. Det leder till att somliga inte alls läser kritik av sina verk. Men de som läser kan lätt bli på dåligt humör. Caleb Crain skrev nyligen en negativ recension i *New York Times Book Review* (juni 2009) av Alain de Bottons bok *Pleasures and Sorrows of Work*. de Botton reagerade då med bl.a. följande kommentar på Crains blogg: ”I will hate you till the day I die and wish you nothing but ill will in every career move you make. I will be watching with interest and schadenfreude.”

#### HUNDAR REAGERAR PÅ ORÄTTVISA

Rätt ska vara rätt, tycker människans bästa vän. En vältränad hund kan ge vacker tass utan att få någon belöning. Men den tröttnar snabbt om den får sällskap av en annan hund som får läckra bitar av bröd eller korb för att göra samma sak, rapporterar *Forskning & Framsteg*. Hundens reaktion är högst begriplig för oss människor, som har ett väl utvecklat sinne för fair play. Schimpanser och andra apor har tidigare varit de enda djur som i olika experiment vägrat samarbeta enligt villkor som vi människor skulle kalla orättvisa. De nya rönen om hundar har framkommit vid Wiens universitet i Österrike.

#### APATI

År 1837 filosoferade den store danske filosofen Søren Kierkegard på följande tänkvärda sätt: ”Jag ids inte lägga mig ner; ty antingen kommer

jag då att ligga länge, och det ids jag inte, eller så kommer jag strax att resa mig upp igen, och det ids jag inte heller – jag ids inte rida – det är en för kraftig rörelse i förhållande till min apati; jag ids blott åka; makligt, jämt skakad låta en mängd föremål glida förbi mig, dröja vid varje vackert avsnitt blott för att känna min matthet – mina idéer och infall är lika ofruktbara som en snöpings brånad – förgäves söker jag något som kunde liva upp mig – inte ens medeltidens märgfulla språk är i stånd att tillintetgöra den tomhet som härskar i mig . . . kort sagt: jag ids inte heller skriva detta som jag skrivit, och jag ids inte stryka det heller.”

#### VAD ÄR TIDEN?

Enligt Einstein – och tydligen för fysiker i största allmänhet – är tiden det man mäter med klockor. Man kan undra: hur vet dom det? Är det kanske analytiskt sant? Med andra ord: en ”begreppslig sanning”? Eller är det något som de har empiriska belägg för? Och för övrigt: kan man verkligen veta vad en ”klocka” är om man inte redan vet vad tid är? (Man kan ju inte gärna definiera en klocka med ett visst utseende – t.ex. en rund urtavla, minutvisare, timvisare, etc. – ty många klockor ser ju inte alls ut på detta sätt, och klockor kan väl se ut nästan hur som helst.) Och även om man får anta som givet att vissa utpekade föremål är klockor, så är det väl därmed inte självklart vad det är som man kan ”mäta” med dessa föremål.

#### TRÅKIGA NYHETER

Kända filosofer som har dött på senare tid är bl.a. William Alston, Brian Barry, Myles Brand, G. A. Cohen, Thorild Dahlquist, Marjorie Grene, Sören Halldén, Leszek Kolakowski, Per Lindström, Neil MacCormick, Benson Mates, Julius Moravcsik, Arne Naess, David Pears, John L. Pollock och Stephen Toulmin.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi i Stockholm, *Dan Egonsson* är professor i praktisk filosofi i Lund, *Erik Gustavsson* har studerat praktisk filosofi i Lund, *Mikael Janvid* är fil.dr och forskare i teoretisk filosofi i Stockholm, *Ingvar Johansson* är professor emeritus i teoretisk filosofi i Umeå, *Henrik Lundberg* är fil.dr och undervisar i sociologi vid Högskolan i Borås, *Anna-Sofia Maurin* är fil.dr och forskare i teoretisk filosofi i Lund, och *Wlodek Rabinowicz* är professor i praktisk filosofi i Lund.

## Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till [lars.bergstrom@philosophy.su.se](mailto:lars.bergstrom@philosophy.su.se)
- kan också skickas till  
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 Stockholm  
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- 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