

April 2010 Årgång 31 Nr 2

Filosofisk tidskrift

- BENGT BRÜLDE
3 Om global rättvisa
- TEODOR GARDELLI
19 Om Nozicks kunskapsanalys
- LARS BERGSTRÖM
29 Kritisk rationalism?
- INGEMAR NORDIN
35 Varför måste vi tro på något?
- TORBJÖRN WESTER
41 Piratpartiet och transhumanismen
- RECENSIONER
46 Lars-Göran Johansson om två böcker av Craig Dilworth
- 56 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

En stor del av jordens befolkning lever i fattigdom. Hela 1,4 miljarder människor lever på under 1,25 amerikanska dollar om dagen (med hänsyn tagen till köpkraft) och ungefär hälften av jordens befolkning (3,14 miljarder människor) lever på mindre än 2,50 dollar om dagen. Skillnaden i rikedom mellan höginkomstländer och låginkomstländer är dessutom gigantisk. Invånarna i de rika länderna har i genomsnitt 50 gånger större köpkraft än invånarna i de fattigaste länderna, och 200 gånger större om man räknar i befintliga valutakurser (Pogge 2002). Den utbredda ekonomiska fattigdomen har dramatiska effekter på andra områden. Cirka 25 000 barn dör t.ex. varje dag på grund av fattigdomsrelaterade orsaker. Runt 800 miljoner människor är kroniskt undernärda, 1,1 miljarder saknar tillgång till rent vatten, 2,6 miljarder saknar tillgång till grundläggande sanitet, 2 miljarder saknar tillgång till livsviktiga läkemedel och nästan 800 miljoner vuxna är analfabeter. Men fattigdomens negativa konsekvenser är fler än så. Fattiga människor lever i konstant osäkerhet och otrygghet, de är maktlösa och hjälplösa, sårbara och marginaliserade, de blir oftare utnyttjade och diskriminerade, de får oftare sina rättigheter kränkta, de blir ofta föraktade och betraktade som mindre värda och de får inte uppleva någon trygg barndom.

Den utbredda fattigdomen och den omfattande ekonomiska ojämlikheten ger upphov till flera etiska frågor. Är vi (de rika) moraliskt skyldiga att avstå en del av vår inkomst eller våra tillgångar om detta kan lyfta människor ur fattigdom, och i så fall hur mycket? Är vi t.ex. endast förpliktigade att utplåna den mest extrema fattigdomen, eller har vi också en plikt att försöka utjämna de klyftor som finns? Den centrala frågan i denna artikel är hur mycket vi som lever i den rika delen av världen bör göra för världens fattiga, i synnerhet för dem som lever i fattiga länder. Finns det t.ex. goda skäl för en omfattande omfördelning av resurser från världens rika till världens fattiga?

För att komma fram till ett välgrundat svar på denna fråga bör man ta ställning till de olika argument som har getts för och emot tesen att vi bör göra betydligt mer än vad vi gör idag för världens fattiga. Exakt vad dessa

argument försöker visa varierar från fall till fall: i vissa fall handlar det om att vi bör göra vad vi kan för att utplåna den mest extrema fattigdomen, medan det i andra fall handlar om att vi dessutom bör göra vad vi kan för att reducera de globala klyftorna. Hur bra eller dåliga de olika argumenten är har alltså även implikationer för hur omfattande omfördelningen från rik till fattig bör vara, men denna fråga behandlas inte i denna artikel. Jag tar inte heller ställning i frågan om hur den relevanta resursöverföringen bör gå till, t.ex. i vilken grad den bör genomföras med hjälp av global beskattning, genom att rika länder slutar subventionera sina egna producenter, genom handelsavtal som är mera gynnsamma för fattiga länder eller genom omfattande skuldavskrivningar. Jag diskuterar alltså inte vad som rent praktiskt bör göras (och av vem) för att fattigdomen och ojämlikheten ska minska. Frågan om huruvida vi har en förpliktelse att hjälpa kanske inte kan diskuteras helt oberoende av frågan om hur detta kan eller bör gå till, men jag gör ändå ett försök.

1. DE OLIKA ARGUMENTEN

Det finns många argument för att vi bör göra betydligt mer än vad vi gör idag för världens fattiga. Dessa argument kan delas in i tre grupper. I den första gruppen återfinner egenintresseskålen. Här är tanken att vi själva skulle tjäna på att världsfattigdomen reducerades kraftigt, t.ex. genom att detta skulle ge upphov till nya marknader, ökad säkerhet, en minskad spridning av infektionssjukdomar eller minskade flyktingströmmar. Den andra typen av argument kan betecknas som ”humanitära”. Här är huvudtanken att vi helt enkelt är skyldiga att hjälpa dem som lider om vi har möjlighet till detta, och detta oavsett hur detta lidande har uppkommit. I den tredje gruppen återfinner vi olika typer av rättviseargument, som alla går ut på att det inte bara är dåligt eller tragiskt att en så stor del av världens befolkning är fattig, det är dessutom orättvist. Vi är därför skyldiga att verka för ökad rättvisa, eller (om orättvisan redan är skedd) att kompensera världens fattiga för de orättvisor de tvingats utstå. Det är endast dessa argument jag fokuserar på i denna artikel, syftet är att undersöka om just dessa argument är rimliga. De övriga argumenten faller alltså utanför denna undersökning, och samma sak gäller de motargument som finns, som tanken att den nödvändiga omfördelningen inte går att genomföra utan att kränka de rikas rätt till egendom.

2. SEX OLIKA RÄTTVISEARGUMENT

Den bärande tanken är alltså att det är orättvist att så många är fattiga och att de globala klyftorna är så stora. En typ av argument (1–3 nedan)

försöker påvisa att de rika nationerna i hög grad är ansvariga för de fattiga nationernas utsatta läge. Mycket fattigdom och ojämlikhet beror på vårt agerande och vi är därför skyldiga att ställa saker och ting tillrätta, dvs. skapa ett rättvist system och/eller kompensera de fattiga länderna. En annan typ av argument (4) utgår från att tanken en globalt rättvis fördelning är ungefär detsamma som en jämlik fördelning, och kan därför betraktas som egalitaristiska. De befintliga globala klyftorna är orättvisa, och vi är därför skyldiga att utjämna dessa skillnader. En tredje typ av argument (5) är av folkrättslig natur. Enligt Rawls (1999) och andra handlar global rättvisa i hög grad om hur relationerna mellan olika folk (eller nationalstater) bör regleras, dvs. om vilka principer som bör bestämma hur olika folk agerar mot varandra. Här kan man hävda att rika folk bör bistå fattiga folk under vissa betingelser. En fjärde typ av skäl (6) utgår från tanken att frihet från fattigdom är en universell mänsklig rättighet som implicerar att alla som har en möjlighet att reducera fattigdomen i världen har en plikt att göra detta, åtminstone upp till en viss gräns.¹

1. *Historiska orättvisor.* Det första argumentet är historiskt och tar fasta på hur våra ojämlika utgångslägen har uppstått. Den ojämlikhet som råder idag är till stor del orsakad av en historisk process som innefattat mycket exploatering och många grymma oförrätter. Tanken är att dagens fattiga har rätt till kompensation för dessa gångna orättvisor, och den bygger på antagandet att skuld kan vara såväl kollektiv som historisk. I det individuella fallet anser de flesta av oss att den som på ett orättfärdigt sätt har blivit berövad en viss fördel har rätt till kom-

¹Uttrycket "global rättvisa" ("global justice") är minst sagt problematiskt, och det är ingen enkel sak att tala om vad som gör en teori till en teori om global rättvisa. Engelskans "justice" innebär ibland inget annat än att det är institutioner (t.ex. lagar eller spelregler) som är föremål för värdering eller reflektion. Enligt detta institutionella synsätt kan *alla* frågor om hur globala institutioner ska värderas och reformeras, eller om vilka principer som är rimligast på detta område, betraktas som globala rättvisefrågor. En teori om global rättvisa måste då besvara frågor som (i) vilka ideal (eller generella principer) som de globala institutionerna bör förverkliga; (ii) vilka konkreta institutionella arrangemang som bäst förverkligar dessa principer; och (iii) hur ansvaret för att främja sådana arrangemang bör fördelas. Enligt ett annat språkbruk uppfattas termen "rättvisa" (eller "justice") distributivt, och en teori om "social rättvisa" ("social justice") handlar i första hand om vilket slags fördelning av olika nyttigheter och bördor som bör eftersträvas på nationell nivå (och att använda svenskans "rättvisa" är oproblemiskt). Om global rättvisa uppfattas på detta sätt måste en teori om global rättvisa tala om vad som bör fördelas hur och mellan vilka på global nivå: (i) Vilka nyttigheter och bördor ska betraktas som primära "distribuenda"? (ii) Ska dessa nyttigheter (etc.) fördelas mellan personer, folk eller stater? Och (iii) hur, enligt vilken princip, bör de fördelas?

pensation, och att storleken på denna beror på vad personen har blivit berövad. Frågan är om denna kompensationsprincip kan utvidgas på ett sådant sätt att den även täcker kollektiva och historiska fall. Vissa anser att vi som lever nu kan hållas ansvariga för vad våra förfäder gjorde, åtminstone under förutsättning att vi drar fördel av detta. Ättlingarna till dem som drabbades av våra förfäders gärningar har därför rätt till kompensation, men bara om de har förlorat på vad som hände. Är detta ett rimligt argument?

Man kan knappast betvivla att rika länders regeringar, företag och medborgare har behandlat människor i "outvecklade" delar av världen mycket illa. Man kan emellertid ifrågasätta en annan deskriptiv premis, nämligen att förklaringen till dagens ojämlikhet står att finna i kolonialismen, slavhandeln och andra vidrigheter. Skillnaden i levnadsstandard mellan Afrika och Europa hade kanske varit densamma även om kolonialismen aldrig hade ägt rum. Vissa av världens fattiga kanske till och med hade varit ännu fattigare om det inte hade varit för kontakten med oss (men knappast mera maktlösa). Man kan alltså betvivla att dagens rika har vunnit på kolonialismens oförrätter medan dagens fattiga har förlorat på dem. Man kan dock hävda att detta saknar relevans. De individer som svälter idag hade nämligen inte svultit i det alternativa scenariot, för de hade inte existerat i detta scenario.

Argumentets svaga punkt är snarare den normativa premisen, dvs. den utvidgade kompensationsprincip som involverar diverse föreställningar om kollektiv och historisk skuld. Anta att Pelles farfar lurade Olles farfar i affärer, och att Pelle delvis på grund av detta har lyckats bättre i livet än Olle. Anta även att Olle själv inte har fått sina rättigheter kränkta. Är Pelle skyldig att kompensera Olle? Den som tycker det kan få ett mera komplicerat fall att reflektera över: Anta att Frankrikes tidigare exploatering av Indokina kan förklara en del av den klyfta som idag finns mellan Frankrike och Laos. Är dagens fransmän skyldiga att kompensera invånarna i dagens Laos? Gäller detta i så fall även ättlingarna till de fransmän som själva var exploaterade eller som gjorde motstånd mot kolonialismen? Gäller det ättlingarna till de asiater som samarbetade med fransmännen och som tjänade på detta samarbete? Den som tycker att kompensation bör utgå även i detta fall kan få ett ännu mera komplext fall att begrunda: Sverige var en ynklig kolonialmakt och ett fattigt land, och våra förfäder gjorde ingen större skada runtom i världen. Men anta ändå att vi ändå har dragit fördel av vad andra kolonialmakter höll på med, t.ex. genom att vi är vita européer och har kunnat handla relativt fritt med dessa länder. Innebär detta att vi är skyldiga att kompensera de forna kolonier som har förlorat på kolonialismen? Detta är mycket långsökt, och det historiska argumentet måste därför förkastas. Det är

dessutom tveksamt om vi har en starkare plikt att hjälpa de fattiga i forna kolonier än de fattiga som aldrig blivit koloniserade.

Det förflutna kan förstås ha betydelse ifall det leder till en pågående orättvisa, men i detta fall blir uppgiften att visa att det är den nuvarande globala ordningen som är orättvis. Man kan dock anse att det historiska argumentet kan ha en viss tyngd i kombination med andra argument, även om det inte kan stå på egna ben (de Vita 2007). Tanken att den nuvarande resursfördelningen i hög grad bygger på rättighetskränkningar kan t.ex. ge oss skäl att misstänka att våra nuvarande fördelar inte är legitima, och att det inte vore någon katastrof om man tog en del av vårt välstånd och gav till de fattiga. Det historiska argumentet verkar dessutom ha en viss tyngd i klimatfrågan. Vi som bor i de rika länderna har ju bidragit till klimatförändringarna under lång tid, genom våra industrier och livsstilar, och detta går i första ut över de fattiga ländernas befolkningar. Vi är därför skyldiga att kompensera dessa befolkningar, t.ex. i form av en rättvis handel med utsläppsrättigheter.

2. *En orättvis ekonomisk världsordning.* Enligt det andra argumentet är den omfattande fattigdomen och de stora klyftorna i hög grad orsakade av en orättvis ekonomisk världsordning, bestående av ett antal globala institutioner, handelsavtal osv. Det globala ekonomiska systemet är inte bara orättvist i kraft av att det skadar världens fattiga (jämfört med möjliga alternativ), utan även i kraft av att det är riggat på ett sätt som är till den rika världens fördel. Systemet är också i hög grad ett resultat av de rika ländernas avsiktliga handlande: de rika ländernas regeringar har förhandlat fram ett antal avtal som ligger i deras egna företags och medborgares intresse (Pogge 2001). Det är dessutom troligt att vissa avtal tillkommit genom orättvisa procedurer (t.ex. förhandlingar). Vi har därför en stark moralisk skyldighet att se till att det globala systemet förändras på ett sätt som gynnar de fattiga länderna i högre grad (att orättvisan upphävs), och vi kanske också är skyldiga att kompensera dessa länder. Att världsfattigdomen till stor del är orsakad av ett slags global strukturell diskriminering kanske också kan berättiga en viss positiv särbehandling på global nivå.

För att detta argument ska fungera måste man visa att de stora klyftorna och den omfattande fattigdomen är *orsakade av* det globala ekonomiska systemet, och att det finns ett alternativt system som skulle vara mera gynnsamt för de fattiga, t.ex. ett system som inbegriper någon form av global skatt. Risse (2005) är emellertid tveksam till om det finns något sådant alternativ. Enligt Risse finns det ett gott stöd för ”den institutionella tesen”, en empirisk tes som säger att en nations rikedom eller fattigdom i första hand beror på hur dess samhälleliga institutioner fungerar, t.ex. på hur dess rättssystem, byråkrati och civilsamhälle fungerar.

Huvudorsaken till hur rikt eller fattigt ett land är står alltså inte att finna i den globala ordningen. Om denna tes är korrekt skulle en global skatt inte ha någon större effekt, eftersom det krävs fungerande institutioner för att få ut pengarna till rätt personer.

Här är det viktigt att skilja mellan orsaksfrågorna – t.ex. om huvudorsaken till den utbredda fattigdomen står att finna i det globala ekonomiska systemet eller i lokala förhållanden – och alternativfrågan – om det finns ett alternativt globalt system som vore mera fördelaktigt för världens fattiga. Enligt min mening har orsaksfrågorna fått för stort utrymme i debatten, det är t.ex. inte särskilt relevant i vilken grad extrem fattigdom beror på inhemska kontra globala faktorer. Den enda relevanta orsaksfrågan är om globala faktorer har någon betydelse alls, för om så inte är fallet finns det ju inget möjligt alternativ där fattigdomen är mindre extrem. Risse har naturligtvis rätt i att en nations fattigdom i hög grad kan bero på lokala faktorer, som korruption, förtryck eller ett inkompetent styre. Men att många *skillnader* i fattigdom (t.ex. skillnaden mellan Kina och Tanzania) kan förklaras i termer av inhemska faktorer är inte speciellt relevant här, då den globala ordningen kanske bara tillåter att *vissa* fattiga länder lyfter sig ut fattigdom (i kraft av sin billiga produktion), men inte *alla*. Kina och andra asiatiska länder har kanske kapat åt sig det lilla utrymme som fanns. Man kan också notera att globala institutioner som Världsbanken och IMF mycket väl kan vara ansvariga för att vissa nationella institutioner är svaga, och lokala faktorer som korruption och inkompetens kan delvis bero på globala faktorer (Caney 2007).

Det globala ekonomiska systemet kan betraktas som ett knippe spelregler. Det finns ett antal regler som styr ekonomiska transaktioner, det finns procedurer för hur nya regler ska förhandlas fram, det finns instanser som ser till att reglerna efterlevs osv. Vissa spelregler finns inskrivna i de olika WTO-avtalen: TRIPS ger t.ex. läkemedelsbolagen ett 20-årigt patentmonopol, vilket gör läkemedel mindre tillgängliga för fattiga länder. Det globala ekonomiska systemet kännetecknas även av att kapitalflödena mellan länder är relativt fria, samtidigt som en omfattande protektionism är tillåten på de områden där de rika länderna tjänar på det, som inom jordbruk och textilindustri. Den globala ordningen kännetecknas också av vad som inte är fallet (men skulle kunna vara det), t.ex. att det inte finns någon global skatt eller några globala regler för arbetstider eller arbetsvillkor. Ett inslag i den globala ordningen som kanske borde ifrågasättas mer än vad det gör idag är att den som har kontroll över ett territorium får internationellt erkännande, och att detta ger upphov till ett flertal privilegier eller ensamrätter (utöver rätten att styra landet), som rätten att sälja landets naturtillgångar (det internationella resursprivilegiet), rätten att låna pengar i nationens namn (lånepri-

legiet) och rätten att skriva på internationella avtal å nationens vägnar (avtalsprivilegiet) (Pogge 2007).

Att vissa av dessa spelregler bidrar till den omfattande fattigdomen och de stora klyftorna kan knappast betvivlas. Det verkar alltså finnas alternativa system som är mera gynnsamma för världens fattiga än den befintliga globala ordningen. Men på vilket sätt ger detta förhållande oss en moralisk skyldighet att förändra systemet och kompensera de fattiga länderna? Vilken normativ premis behövs för att den relevanta normativa slutsatsen ska följa ur den deskriptiva premissen? Thomas Pogge hänvisar här till sin institutionella rättighetsteori (Pogge 1995). Enligt denna teori är rättigheter i första hand att betrakta som legitima krav på institutioner, och indirekt på de individuella och kollektiva agenter som upprätthåller dessa institutioner. Att vi har rätt till sjukvård betyder t.ex. att samhället (i den grad det är möjligt) bör vara så organiserat att alla dess medlemmar har en säker tillgång till sjukvård. Denna rättighet implicerar att staten har en skyldighet att garantera alla medborgare sjukvård, men den kräver också *av oss alla* att vi inte bidrar till att upprätthålla ett system där människor saknar tillgång till vård. De som bryter mot denna negativa förpliktelse är medansvariga för den skada som denna ordning gör, och bör därför kompensera offren eller arbeta för att systemet reformeras.

Men kan man verkligen påstå att den befintliga globala ordningen *skadar* världens fattiga bara för att det finns möjliga alternativ där de fattiga har det bättre? Visst kan man påstå det, men vad ska man säga till dem som anser att många fattiga länder skulle ha haft det ännu sämre om de inte hade haft någon kontakt alls med oss? Varför jämföra det nuvarande systemet med system som är mera fördelaktiga för världens fattiga snarare än med inget system alls? Och är det verkligen rimligt att hävda att vi (du och jag) bidrar till att upprätthålla det befintliga globala systemet, och på så sätt skadar världens fattiga? Denna tanke verkar förutsätta att skuld eller ansvar kan vara av kollektiv karaktär, och detta är inte orimligt i detta fall. De rika ländernas regeringar använder sin överlägsna förhandlingsposition för att förhandla fram handelsavtal som vi tjänar på, de är ofta protektionistiska på de områden där u-länderna skulle tjäna mest på frihandel och de rika ländernas bolag handlar med lokala eliter som säljer ut sina nationers naturresurser. Detta innebär att vi som bor i den rika delen av världen är kollektivt skyldiga att kompensera dem som förlorar på den ordning som vi tjänar på.

3. *Våra gemensamma naturtillgångar och det globala avloppet.* Ett tredje argument är att vi som bor i de rika länderna drar mer fördel av våra gemensamma naturtillgångar än vad världens fattiga gör, och att de dessutom inte kompenseras för att de utestängs från dessa fördelar. Detta

är en rättighetskränkning under antagandet att dessa resurser i någon mening tillhör oss alla, och vi är därför skyldiga att ställa saker och ting tillrätta (Pogge 2001). Det är möjligt att detta argument får större tyngd om det kombineras med tanken att vårt nuvarande välstånd delvis har uppkommit genom en långvarig exploatering av u-ländernas naturtillgångar, att vi har betalat på tok för lite för dessa resurser. En hel del av de naturresurser vi köper kan dessutom betraktas som stöldgods, då vi köper dem av illegitima regimer som berikar sig själva på folkets bekostnad. Man kan dock invända att naturtillgångar inte har så stor betydelse som argumentet verkar förutsätta.

Ett liknande argument är att de rika länderna använder en betydligt större del av "det globala avloppet" än de fattiga länderna – att vi släpper ut betydligt mer växthusgaser per capita – och att detta ger de fattiga länderna rätt till kompensation. (Även här kan man tillfoga att vårt nuvarande välstånd har uppkommit genom att vi har släppt ut enorma mängder växthusgaser under lång tid.) Detta argument väger antagligen tyngre än det förra argumentet. Tanken att de bördor som är nödvändiga för att bevara miljön måste fördelas rättvist verkar t.ex. vara rimligare än tanken att jordens resurser är gemensamma. Detta har inte minst implikationer för hur en handel med utsläppsrättigheter bör utformas.

Det är värt att notera att de tre första rättviseargumenterna inte ger stöd åt någon omfattande utjämning av de globala klyftorna. I den mån dessa argument riktar in sig på kompensation kanske de inte ens kan ge stöd åt tanken att vi är skyldiga att utplåna världsfattigdomen. Det finns hur som helst en viss risk att den relevanta gottgörelsen skulle ta formen av en engångsutbetalning snarare än institutionella reformer, och detta skulle knappast leda till någon bestående minskning av fattigdomen (Moellendorf 2002).

4. *Den globala egalitarismen.* Egalitaristiska teorier om distributiv rättvisa utgår från att en rättvis fördelning är ungefär detsamma som en jämlik fördelning, eller mera precist, att alla oberättigade ojämlikheter är orättvisa och därför bör elimineras. Dessa teorier kan ta olika former beroende på vilka ojämlikheter man anser vara berättigade, vilka fördelningsprinciper man omfattar, om man förespråkar jämlikhet med avseende på startpositioner eller kontinuerligt över tid, vad man anser bör fördelas jämligt osv. Egalitarianer kan ha olika åsikter om vilka ojämlika fördelningar som är acceptabla, t.ex. om en ojämlik fördelning kan vara acceptabel därför att den ena parten har gjort sig förtjänt av mer, därför att fördelningen har uppstått genom fria utbyten eller därför att ojämlikheten är förknippad med en incitamentsstruktur som även gynnar de sämst ställda. Egalitarianer kan också ha olika åsikter om vad som i första hand bör vara jämligt fördelat, t.ex. om det är inkomst, formella rättigheter, primära nyttigheter, reella möjligheter och/eller välbefinnande.

Många politiska filosofer är egalitarianer på nationell nivå. Att vissa startar sina liv med sämre förutsättningar än andra uppfattas t.ex. i stort sett alltid som oberättigat: de som har förlorat i det naturliga eller socioekonomiska lotteriet ska inte behöva lida för detta. En människas möjligheter till ett värdigt liv får inte bero på moraliskt godtyckliga och irrelevanta faktorer, som var i riket man råkar vara född eller om man är född med ett funktionshinder. Det fjärde rättviseargumentet utgår från att detta resonemang är lika tillämpligt på global nivå som på nationell nivå, dvs. att de fördelningsprinciper som är giltiga på nationell nivå även ska gälla på global nivå. Denna globala egalitarism kan betraktas som ett specialfall av en mera generell tanke, nämligen att det finns giltiga distributiva rättvisepprinciper med global räckvidd (Tasioulas 2005). Notera att de flesta globala egalitarianer är kosmopoliter, dvs. att de anser att jämlikhet bör råda mellan individer, men att man som global egalitarian också kan anse att jämlikhet bör råda mellan nationalstater eller andra politiska samfund.

En kosmopolitisk global egalitarianism kan ta olika former beroende på vilka fördelningsprinciper man omfattar. Man kan t.ex. vara "luck egalitarian" på global nivå. Man anser då att vi bör låta innehav vara ojämnt fördelade i den mån agenterna själva är ansvariga för dessa innehav, samtidigt som den del av våra innehav som vi inte har ansvar för bör utjämnas. Man kan även (till skillnad från Rawls själv) omfatta en global version av den rättviseteori som Rawls lade fram i *A Theory of Justice*. Moellendorfs (2002) teori är exempel på en sådan Rawlsinspirerad kosmopolitisk teori. Moellendorf argumenterar för att den globala institutionella strukturen bör utformas i enlighet med vissa egalitaristiska principer. Principen om "fair equality of opportunity" bör t.ex. gälla på global nivå: människors möjligheter att lyckas här i livet får inte bero på diskriminering, eller på tur eller otur. Han argumenterar även för en global differensprincip, dvs. för att globala socioekonomiska ojämlikheter bara är berättigade om de är till de sämst ställdas fördel. Dessa principer förbjuder protektionism och en restriktiv invandringspolitik, och de kräver omfattande resursöverföringar från rika till fattiga.

En kosmopolitisk egalitarian kan också argumentera för de relevanta globala rättvisepprinciperna på olika sätt. Man kan exempelvis tillämpa den tidige Rawls på global nivå. Man utgår då från en kosmopolitisk ursprungsposition där ett antal individer ska komma överens om vilka rättvisepprinciper som ska bestämma den globala institutionella strukturens utformning (ibid.).

Låt oss anta att någon form av global egalitarianism är rimlig, dvs. att alla oberättigade globala ojämlikheter är orättvisa och bör elimineras. Frågan blir då om den rådande radikala ojämlikheten kan berättigas.

Detta är knappast möjligt. Många som föds i fattiga länder är dömda till undernäring och fattigdom, medan de flesta som är födda i ett rikt land kan se fram emot en hög levnadsstandard. De allra flesta kan inte hjälpa att de befinner sig där de befinner sig, och vi har inte gjort oss förtjänta av vår relativa rikedom. Den ojämlika fördelningen har inte uppstått genom fria utbyten och överenskommelser, och den är inte heller till fördel för de sämst ställda. Det går helt enkelt inte att berättiga den ojämlikhet som finns mellan fattiga och rika. Vi bör inte acceptera att människors möjligheter i så hög grad påverkas av moraliskt irrelevanta egenskaper som ras, kön eller nationstillhörighet.

Att det finns giltiga egalitaristiska fördelningsprinciper på global nivå implicerar att vi inte bara har "rättviseplikter" ("duties of justice") gentemot våra egna landsmän, utan även mot människor i andra länder. Vi är skyldiga att försöka minska den globala fattigdomen och den globala ojämlikheten, t.ex. genom att bidra till utvecklingen av rättvisa globala spelregler eller genom att lyda de rättvisa globala institutioner som finns. Men i grunden är de globala rättviseplikterna plikter som individer har mot alla andra individer (ibid.).

Argumentet förutsätter att egalitarismen är rimlig, men är den ens rimlig på nationell nivå? Och om så är fallet, är de rättvisepinciper som gäller på nationell nivå även giltiga på global nivå? Kräver rättvisan verkligen att människor i olika länder har lika möjligheter? Är det alls meningsfullt att tala om en global rättvisa mellan individer, dvs. finns det *några* rimliga distributiva rättvisepinciper med global räckvidd? Den filosofiska diskussionen på detta område har i hög grad handlat om huruvida de villkor som Hume kallade för "the circumstances of justice" är uppfyllda på global nivå, t.ex. om det finns någon global motsvarighet till Rawls "basic structure of society" eller om det finns tillräckligt mycket (och rätt slags) interaktion mellan invånarna i olika länder.²

Kosmopoliter som Beitz, Pogge och Moellendorf anser genomgående att de omständigheter som gör att (egalitaristiska) rättvisöverbäganden är tillämpbara, t.ex. rätt slags interaktion eller rätt slags institutioner, faktiskt föreligger på global nivå. Det finns en internationell motsvarighet till Rawls "basic structure of society", en global politisk och ekonomisk ordning som består av ett antal internationella institutioner, avtal och regelverk. Det finns dessutom en omfattande interaktion som utspelar sig mot bakgrund av dessa spelregler, en interaktion som har dramatiska fördelningseffekter. Det faktum att den globala ojämlikheten i hög grad är medierad via institutioner (som i sin tur påverkar våra interaktioner)

²Båda parter verkar förutsätta att ojämlikheter mellan individer eller grupper som saknar utbyte med varandra inte kan vara orättvisa, men detta kan naturligtvis betvivlas.

gör den till en social rättvisefråga.³ Det är därför rimligt att utvidga rättvisepprinciper som differensprincipen till att gälla även på internationell nivå (de Vita 2007).

Motståndarna till kosmopolitismen är ofta egalitarianer på nationell nivå, men de anser att de principer som är giltiga på denna nivå inte är tillämpbara på global nivå. De anser också ofta att det är rimligt att tala om en global rättvisa, men att denna inte bör uppfattas som en social rättvisa utvidgad bortom nationsgränserna. Global rättvisa kan därför råda även om de individuella ojämlikheterna är stora. Kritiken mot kosmopolitismen (och den globala egalitarismen) bygger i hög grad på tanken att det finns väsentliga olikheter mellan den nationella och den internationella arenan, olikheter som innebär att de jämlikhetsprinciper som gäller på nationell nivå inte kan gälla på internationell nivå. Kort sagt, de faktorer som kan berättiga jämlikhetsprinciper i det nationella fallet föreligger inte i det globala fallet, åtminstone inte i tillräckligt hög grad. Denna tanke finns i flera olika varianter. Enligt en variant kan jämlikhetsprinciper bara vara giltiga när det finns ett socialt samarbete som alla tjänar på, eller en gemensam produktion av sociala nyttigheter. Men i vilken grad föreligger detta på nationell nivå? Och är det inte fullt tillräckligt med en omfattande interaktion mot en bakgrund av relativt stabila gemensamma regler?⁴

Ett annat argument mot kosmopolitismen (framfört av såväl Nagel som Rawls) är att varje global jämlikhetsprincip implicerar en så långtgående omfördelning att den måste betraktas som oförenlig med en rimlig grad av nationellt självbestämmande (och ”nationellt ansvar”). Det är t.ex. orättvist att produktiva samhällen ska behöva försörja improduktiva samhällen som själva har ”valt” en improduktiv livsstil, och detta skulle dessutom innebära att fattiga länder inte får något incitament att ta ansvar för sitt eget öde. Detta argument är ett slags ”implementeringsargument”, dvs. en variant på tanken att de institutioner som krävs för att principerna ska kunna uppfyllas (t.ex. en överstatlig institution

³Man kan också notera att föreställningen om en global ”basic structure” är intimt förknippad med föreställningen om att världsfattigdomen i hög grad beror på globala (snarare än lokala) faktorer. De som betonar de globala orsakernas betydelse tenderar att vara kosmopoliter, medan de som omfattar ”den institutionella tesen” tenderar att ta avstånd från kosmopolitismen.

⁴Det finns fler dåliga argument för att de rättvisepprinciper som gäller på nationell nivå inte kan utvidgas bortom nationsgränserna, t.ex. att det inte finns någon övernationell institution som kan utöva ”rätt slags tvång”; att det inte finns några agenter på global nivå som principerna kan rikta sig till, och som kan handla i enlighet med dessa principer; eller den kommunitaristiska tanken att distributiva rättvisepprinciper bara är tillämpbara i genuina politiska gemenskaper, och att dessa saknas på global nivå.

som kan tvinga alla nationer att betala en hög global skatt) är moraliskt oacceptabla. Att Rawls (1999) lägger så stor vikt vid folkens självbestämmande förklarar i hög grad varför han fokuserar på relationerna mellan folk snarare än mellan individer. Man kan naturligtvis diskutera hur värdefullt det nationella självbestämmandet egentligen är (och varför), men argumentet är onekligen värt att ta på allvar. Men det väger knappast tyngre än kosmopoliternas argument, och även om en rimlig grad av nationellt självbestämmande kanske kan blockera en långtgående utjämning kan ett sådant självbestämmande knappast rättfärdiga att vi avstår från att göra vad som krävs för att bekämpa den absoluta fattigdomen.

Ett liknande argument är av ”nyliberal” karaktär och riktar sig mot alla former av egalitarism. Tanken är att en jämlik fördelning av t.ex. resurser inte går att uppnå utan någon form av tvångsbeskattning. Detta är emellertid en kränkning av de rikas negativa fri- och rättigheter, i synnerhet då äganderätten eller rätten att få behålla sin surt förvärvade inkomst. Men en sådan absolutistisk och extrem syn på äganderätten har knappast någon grund, och det är talande att libertarianer som Robert Nozick inte ger ett enda argument för att vi har en sådan rättighet. Det är emellertid tänkbart att även en ”lösare” äganderätt förbjuder den globala fördelningspolitik som skulle krävas för att helt eliminera de globala klyftorna.

5. *Folkrättsliga teorier.* Politiska filosofer som Rawls (1999) och Miller (2003) tar avstånd från alla former av kosmopolitism. Deras egna teorier om global rättvisa är i stället av folkrättslig natur, dvs. de globala rättvisepprinciper som formuleras handlar i hög grad om hur relationerna mellan folk (eller nationalstater) bör regleras. Exempel på sådana folkrättsliga principer är att alla folk bör hålla ingångna avtal, att folk inte får intervensera i andra folks inre angelägenheter (om det inte finns mycket goda skäl för detta) och att ett folk endast får starta krig i självförsvar. Skälet till att Rawls och andra föredrar en folkrättslig teori beror till stor del på att de anser att den globala ojämlikheten i hög grad beror på lokala skillnader, och att de lägger stor vikt vid folkens (eller nationernas) rätt till självbestämmande.

Även folkrättsliga teorier kan implicera att resurser bör omfördelas från rika till fattiga länder. Låt oss först titta närmare på Rawls. Rawls (1999) berättigar även sin folkrättsliga teori i termer av ett hypotetiskt kontrakt, men i detta fall är ursprungspositionen av en annan karaktär än var den var i *A Theory of Justice*. Parterna bakom ”slöjan av okunnighet” är inte individer som ska välja rättvisepprinciper utifrån sitt eget intresse, utan representanter för folk som ska välja de principer som bäst tillgodoser det egna folkets intressen, t.ex. det egna folkets rätt till självbestämmande. Rawls argumenterar sedan för att dessa parter skulle komma överens om

åtta principer, varav en kan betraktas som en fördelningsprincip, nämligen "the duty of assistance". Enligt denna princip är alla anständiga folk (välfungerande samhällen) skyldiga att hjälpa svaga och fattiga samhällen ("burdened societies") att bli välfungerande, t.ex. genom att hjälpa dem att utveckla liberala institutioner, skydda mänskliga rättigheter och uppfylla grundläggande behov. Men därefter är inget ytterligare stöd nödvändigt, och Rawls har fått mycket kritik för att han inte går längre än så. Tasioulas (2005) håller t.ex. med Rawls om att en rimlig global fördelningsprincip måste ha en "cut-off-point", men han anser samtidigt att Rawls "duty of assistance" sätter ett alldeles för blygsamt mål, och att han i stället borde ha kommit fram till att alla människor har rätt till en adekvat levnadsstandard. Men även om denna kritik är befogad kan vi notera att Rawls princip faktiskt implicerar att vi bör göra betydligt mer för de fattiga länderna än vad vi gör idag. Millers (2003) tanke att alla nationer har ett gemensamt ansvar för att skapa betingelser för folkens självbestämmande verkar ha liknande implikationer.

6. *Rätten till frihet från fattigdom.* Vissa argument bygger på tanken att frihet från fattigdom är en grundläggande mänsklig rättighet, i en värld som vår. Det verkar dock inte vara nödvändigt att anta att det finns en specifik rätt till frihet från fattigdom, som implicerar att fattigdom i sig kan vara en rättighetskränkning. Det kan räcka med att visa att fattigdom hindrar oss från att utöva våra mänskliga rättigheter, eller att fattigdom i stort sett alltid beledsagas av rättighetskränkningar. Den specifika rätten till frihet från fattigdom kan grundas på flera olika sätt, men ett intressebaserat berättigande är nog vanligast. Enligt detta synsätt är frihet från fattigdom ett så centralt och viktigt mänskligt intresse att det måste skyddas på olika sätt, ett intresse som är tillräckligt viktigt för att generera såväl negativa som positiva plikter hos andra, plikter som endast i undantagsfall kan slås ut av andra moraliska överväganden (Griffin 2008). Man kan dessutom notera att de flesta har en laglig rätt till frihet från fattigdom i kraft av att ett stort antal stater har skrivit på FN:s konventioner.

Det är långt ifrån självklart vilka skyldigheter denna rättighet implicerar, och för vem. Om rättigheten endast skulle implicera en negativ plikt hos alla och envar att inte hindra någon från att försörja sig, eller att inte beröva någon vissa nyttigheter, ger den knappast stöd åt någon större omfördelning. Samma sak gäller om rätten till frihet från fattigdom betraktas som en positiv välfärdsrättighet som endast ställer krav på de fattigas egna regeringar eller landsmän. För att rätten till frihet från fattigdom (eller andra mänskliga rättigheter) ska kunna ligga till grund för en omfördelning från rika till fattiga måste kosmopolitismen vara giltig på detta område: endast då implicerar denna rätt att *vi* (de

rika länderna, deras företag och medborgare) är skyldiga att hjälpa eller kompensera världens fattiga. Pogges (1995) institutionella rättighets-teori ger ett möjligt svar på hur detta skulle kunna gå till: rättigheter bör betraktas som legitima krav på institutioner (i de fall då dessa finns), och på de aktörer som upprätthåller dessa institutioner. Om vi bidrar till att upprätthålla ett globalt system som ”foreseeably and avoidably” ger upphov till en omfattande fattigdom, då är vi också skyldiga att kompensera offren eller att arbeta för att systemet reformeras. Man kan också hävda att rättigheten i fråga ger oss alla en *positiv* plikt att (i den mån vi kan) skydda och hjälpa världens fattiga, och detta oavsett hur fattigdomen har uppstått (Campbell och Smith 2003). Detta är särskilt viktigt i de fall där en regim inte kan eller vill bekämpa fattigdomen i sitt eget land, eller där fattigdom beror på bristfälliga naturresurser eller sjukdom (Caney 2007). Rika länder bör t.ex. hjälpa svaga länder att utveckla de institutioner som krävs för att fattigdomen ska kunna utplånas (Moellendorf 2002), och i vissa allvarliga fall är det kanske till och med nödvändigt att intervensera för att få till stånd en förändring.

Hur kan man då berättiga tanken att rätten till frihet från fattigdom ställer positiva krav på oss, förutsatt att det finns en sådan mänsklig rättighet? Det vanligaste svaret är nog att det är den som lättast kan göra något åt problemet också är skyldig att göra något, dvs. att ”kan” implicerar ”bör”. Enligt detta synsätt har vi som är rika inte huvudansvaret för att världsfattigdomen utplånas därför att vi har orsakat eländet (vilket är en central tanke i de tre första argumenten) utan därför att vi har störst möjligheter att göra något.

Detta argument är övertygande, men det ger endast stöd åt tesen att vi bör göra vad vi kan för att säkra en adekvat miniminivå åt alla. Argumentet ger alltså inte något stöd åt tanken att vi bör försöka minska de globala klyftorna efter att denna ”cut-off-point” är nådd.

3. AVSLUTNING

Det finns alltså flera goda rättviseargument för en omfattande global omfördelning av resurser. Det finns också goda humanitära argument. Hur ska man se på det faktum att de goda argumenten är så många? Selgelid (2007) ger uttryck för en kumulativ tanke: ju fler goda proargument som finns, desto starkare är stödet för tesen att vi bör verka för en omfattande global omfördelning. Kombinationen av argument ger mer stöd åt tesen än argumenten tagna vart och ett för sig. Men kan man verkligen summerna argumentens vikt på detta sätt? Här kan det vara vettigt att skilja mellan subjektivt och objektivt berättigande (Bergström 1990). Frasen ”P har goda skäl för sin tro att X (att en omfattande global omfördelning

är angelägen)” är tvetydig. Den kan antingen betyda (i) att P har goda skäl att tro att X eller (ii) att P har goda skäl för X. I det första fallet är det P:s tro som är berättigad, och vi kan tala om ett subjektivt berättigande. I det andra fallet är det föreställningens innehåll (X) som är berättigat, och vi kan tala om ett objektivt berättigande.

Låt oss tillämpa detta på Selgelids kumulativa tanke. Kan man aggregera argumentens tyngd om man betraktar dessa argument som objektiva? Det verkar bero på vilken teori som är bäst. Om den globala egalitarismen är sann är t.ex. det fjärde argumentet fullt tillräckligt, de övriga argumenten ger knappast något ytterligare stöd åt tesen. Den kumulativa tanken är bara rimlig under förutsättning att någon form av etisk pluralism är korrekt. Den kumulativa tanken verkar vara betydligt rimligare om vi har subjektivt berättigande i åtanke. Sett ur P:s perspektiv kan flera av argumenten vara giltiga, men frågan är om detta verkligen ger större ”subjektivt stöd” åt tesen. Ett av argumenten kan ju vara fullt tillräckligt för att rationellt övertyga P om tesens giltighet. Ett rimligare förslag är att listan över argument visar att det finns stöd för tesen oavsett vilken politisk filosofisk eller etisk teori man omfattar (eller oavsett vilken normativ teori som är korrekt), möjligen med undantag för vissa former av libertarianism eller nationalegoism. Detta kan övertyga dem som inte riktigt vet var de står i grundläggande normativa frågor, men det ger knappast större ”tyngd” åt tesen om man inte är pluralist, dvs. om man tycker att alla teorier ”fångar något viktigt och intressant”.

Den kumulativa tanken är alltså långt ifrån självklar. Man kan också notera att det inte verkar finnas någon koppling mellan argumentens sammanlagda tyngd och hur omfattande vår plikt är, t.ex. hur mycket vi bör ge. Denna fråga beror snarare på vilket eller vilka argument som är giltiga: den globala egalitarismen kräver t.ex. betydligt mer av oss än rättighetsteorin, och Rawls ”duty of assistance” är den rättvisepincip som kräver minst av dem alla.

LITTERATUR

- Bergström, L. 1990. *Grundbok i värdeteori*. Stockholm: Thales, 1993.
- Campbell, T. och S. Smith. 2003. Global justice, human rights and multinational corporations. *Australian Journal of Professional and Applied Ethics* 5: 53–70.
- Caney S. 2007. Global poverty and human rights: The case for positive duties. I *Freedom from poverty as a human right: Who owes what to the very poor?*, red. T. Pogge, 275–302. Oxford: Oxford UP.
- De Vita A. 2007. Inequality and poverty in global perspective. I *Freedom from poverty as a human right: Who owes what to the very poor?*, red. T. Pogge, 103–132. Oxford: Oxford UP.
- Griffin, J. 2008. *On human rights*. Oxford: Oxford UP.

- Miller, D. 2003. *Political Philosophy: A very short introduction*. Oxford: Oxford UP.
- Moellendorf, D. 2002. *Cosmopolitan justice*. Boulder, Col.: Westview Press.
- Moellendorf, D. 2005. The World Trade Organization and egalitarian justice. I *Global institutions and responsibilities: Achieving global justice*, red. C. Barry och T. W. Pogge, 141–158. Oxford: Blackwell.
- Pogge, T. 1995. How should human rights be conceived? I Pogge 2002, 52–70.
- Pogge, T. 2001. Eradicating systemic poverty: Brief for a Global Resources Dividend. I Pogge 2002, 196–215.
- Pogge, T. 2002. *World poverty and human rights: Cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity Press.
- Pogge, T. 2007. Severe poverty as a human rights violation. I *Freedom from poverty as a human right: Who owes what to the very poor?*, red. T. Pogge, 11–53. Oxford: Oxford UP, .
- Rawls, J. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- Risse, M. 2005. How does the global order harm the poor? *Philosophy and Public Affairs* 33: 349–376.
- Selgelid, M. J. 2007. Improving global health: Counting reasons why. *Developing World Bioethics* 8: 115–125.
- Tasioulas, J. 2005. Global justice without end? I *Global institutions and responsibilities: Achieving global justice*, red. C. Barry och T. W. Pogge, 3–28. Oxford: Blackwell, .

Några av den västerländska filosofins äldsta frågor handlar om kunskap.¹ Antika skeptiker argumenterade för att vår kunskap är mycket mer begränsad än vad man vid första anblicken kan tro. Platon analyserade i dialogen *Teaitetos* kunskap som sann, rättfärdigad tro, vilket innebär att en person S vet att p om och endast om (i) p är sant, (ii) S tror att p och (iii) S har goda skäl att tro att p . Denna analys, nedan kallad ”den klassiska kunskapsanalysen”, var den allmänt vedertagna i drygt 2000 år, ända tills Edmund Gettier 1963 i sin inte fullt tre sidor långa artikel ”Is Justified True Belief Knowledge?” presenterade två exempel (s.k. ”Gettierexempel”) där våra intuitioner ger andra svar än denna analys. Gettier visade att den klassiska analysens tre villkor inte är *tillräckliga* för kunskap, eftersom de alla kan vara uppfyllda utan att vi (intuitivt vill påstå att vi) har kunskap. Ett alternativt förslag till kunskapsanalys, enligt vilket kunskap är sann tro som ”spårar sanningen”, gavs 1981 av Robert Nozick. I denna artikel redogör jag för Nozicks analys och för kritik av analysen som har framförts av Jan Hartman. Jag försvarar Nozicks analys från Hartmans kritik, och framför sedan egen kritik av analysen. Jag presenterar ett eget Gettierexempel som är problematiskt för Nozicks analys och framför sedan en eventuell lösning på problemet. Lösningen grundar sig på att våra intuitioner kring kunskapsbegreppet härstammar från faktiska fall, och att fiktiva exempel som är för långt ifrån dessa faktiska fall kanske inte bör räknas som motexempel mot en analys. Slutligen diskuterar jag vår möjlighet att inneha matematisk kunskap och religiös kunskap, givet Nozicks analys.

1. NOZICKS TREDJE OCH FJÄRDE VILLKOR.

Nozicks analys kräver av sann tro, för att den ska räknas som kunskap, att den spårar sanningen. Betrakta följande Gettierexempel, som härstammar

¹Jag avser här propositionell kunskap, dvs. att någon vet *att* någonting föreligger. Man kan också tala om ”know how”-kunskap (att någon vet *hur man gör* någonting), men det är en annan fråga.

från Roderick Chisholm: Du står vid en äng och ser på ängen någonting som ser ut precis som ett får. Du tror således att det står ett får på ängen, men det är faktiskt så att det du ser inte är ett får, utan en ovanligt lurvig, vit hund som ser ut precis som ett får. Som av en slump står det dock ett får lite längre bort på ängen, gömt bakom en häck. Vet du då att det står ett får på ängen? Det är sant att det står ett får på ängen, du tror att det står ett får på ängen och du har goda skäl att tro att det står ett får på ängen – men utgör din trosföreställning verkligen kunskap? Nozick anser att det är kontraintuitivt att du skulle ha kunskap i ett sådant fall, och menar att det som gör att du inte har kunskap är att du hade trott att det stod ett får på ängen, även om det inte hade gjort det (dvs. även om fåret bakom häcken inte hade varit där). Han lägger därför till ett tredje nödvändigt villkor till den klassiska kunskapsanalysens två första:

- (1) p är sant
- (2) S tror att p
- (3) Om p inte vore sant, skulle S inte tro att p .

Det tredje villkoret är dock inte tillräckligt för att garantera att en sann trosföreställning spårar sanningen, eftersom det bara visar halva bilden. Man kan illustrera detta med följande exempel: Anta att du drömmer att du drömmer. Vet du då att du drömmer? Villkor (1) är uppfyllt (ty du drömmer), liksom villkor (2) (ty du tror att du drömmer) och (3) (ty om du inte drömde, hade du varit vaken, och då hade du inte trott att du drömde). Ändå verkar det inte som att du har kunskap, eftersom du lika gärna hade kunnat drömma något annat (t.ex. att du var vaken). Nozick löser detta genom att lägga till ytterligare ett villkor till analysen:

- (4) Om p vore sant, skulle S tro att p .

Vi ser att detta villkor inte är uppfyllt i exemplet där du drömmer att du drömmer, eftersom du lika gärna hade kunnat drömma att du var vaken, varpå du inte skulle ha trott att du drömde.

2. KONJUNKTIVER OCH MÖJLIGA VÄRLDAR

Jag har hittills väddat till den intuitiva förståelsen av (3) och (4). Man kan dock fråga sig vad de har för logisk struktur. Hur ska vi förstå ”Om p inte vore sant, skulle S inte tro att p ”? Eftersom p är sant i alla fall där S kan veta att p , uttrycker (3) i dessa fall ett s.k. ”kontrafaktiskt påstående”. Jonathan Dancy redogör för ett känt exempel på ett kontrafaktiskt påstående på följande sätt:

För att ta David Lewis exempel (D. Lewis 1973), ”om kängurur inte hade svansar, skulle de ramla omkull”; det är givetvis alltid sant att det är *möjligt* att de inte skulle ramla omkull – det är möjligt att de skulle ges kryckor av en tacksam och turistmedveten regering. Men detta påverkar inte det faktum att de skulle ramla omkull, för i världar mest lika vår ramslar svanslösa kängurur omkull och ges inte kryckor. (Dancy, 1985, s. 42, min övers.)

Detta illustrerar hur ett kontrafaktiskt påstående ska förstås. Det är sant att kängurur har svansar, och att de använder dem för att hålla balansen. Det är vidare sant att kängurur skulle ramla omkull om de inte hade några svansar. Det är givetvis logiskt möjligt att de inte skulle göra det, men det som ligger närmast till hands om de inte hade haft svansar är faktiskt att de skulle ramla omkull, och det är det som ligger närmast till hands som är relevant för sanningsvärdet hos (3) och (4). (4) är inget kontrafaktiskt påstående, eftersom dess förled, p , är sant, men det är en konjunktiv konditional (Nozick använder termen ”subjunctive conditional”), vilket även (3) är.

Ett sätt att förstå konjunktiver (”subjunctives”) är i termer av möjliga världar (även om Nozick poängterar att hans analys inte är beroende av att man definierar (3) och (4) utifrån möjliga världar). Låt oss kalla en möjlig värld där p är sant för en ” p -värld”. Man kan då säga att satsen ”Om p vore sant, skulle q vara sant” (som vi kan skriva ” $p \rightarrow_s q$ ”) är sann om och endast om q är sant i alla p -världar i det närmaste p -bandet. ”Det närmaste p -bandet”, som utgörs av de p -världar som är närmast den faktiska världen, kan man sedan definiera på följande sätt: en värld v ligger i det närmaste p -bandet om och endast om p är sant i v och det inte finns några världar v_1 och v_2 sådana att p är sant i v_1 och falskt i v_2 , v_2 ligger närmare den faktiska världen än v och v_1 ligger minst lika nära den faktiska världen som v_2 . Att en värld ligger närmare den faktiska världen än en annan får här förstås intuitivt.

Nozick diskuterar andra eventuella definitioner av sanningsvillkoret för konjunktiver. Han utreder bland annat möjligheten att det närmaste p -bandet ska innehålla alla p -världar som sträcker sig ut till den första *icke- p* -värld som inte har en motsvarande p -värld på samma avstånd från den faktiska världen. Givet att man gör denna förändring, dyker frågan upp om q verkligen måste gälla i alla världar i hela det närmaste p -bandet. Det kanske borde räcka med att q är sant en bit ut i p -bandet. Hur långt ut q måste gälla skriver inte Nozick, men han menar att man kanske skulle kräva att q ska vara sant minst en viss bit ut i det närmaste p -bandet. Att Nozick inte kan ge något precist svar i frågan om hur man ska tolka (3) och (4) utifrån möjliga världar är problematiskt.

3. PROBLEMATISKA EXEMPEL

Jan Hartman diskuterar Nozicks kunskapsanalys (som han kallar för ”den konditionala analysen”) och tar upp ett exempel som han menar visar att analysen är felaktig:

Jag tittar på en penna, vänder bort huvudet och formar trosföreställningen att där finns en penna *nu*. Detta är ett fall av kunskap. Men enligt den konditionala analysen är det inte kunskap, eftersom jag hade haft trosföreställningen även om pennan försvunnit. (Hartman, 1998, s. 57)

Hartman anser alltså att (3) inte är uppfyllt. Han menar att om det vore falskt att pennan låg kvar, hade jag ändå trott att den var kvar. Det finns uppenbarligen möjliga världar där pennan är borta men jag ändå tror att den är kvar. Pennan skulle kunna ha ljudlöst gått upp i rök, varvid jag ändå hade trott att den var kvar. Det som ligger närmast till hands om pennan inte är kvar är väl dock att pennan har rullat iväg och ramlat ner på golvet (om den låg på ett bord), varpå jag skulle ha hört detta och inte trott att pennan låg kvar. Givetvis gäller detta inte om jag vore döv eller omgiven av ficktjuvar som kunde ta pennan ljudlöst, men om något av detta förelåg, skulle jag inte vilja påstå att jag hade kunskap om att pennan låg på bordet, eftersom den, så vitt jag hade vetat, lika gärna hade kunnat vara borta. Om det som Hartman vill beskriva är en situation där kunskapssubjektet har god hörsel och är ensam i ett rum, verkar trosföreställningen utgöra kunskap enligt Nozicks analys. Alla villkoren tycks vara uppfyllda, även det tredje villkoret. Det måste nämligen inte vara sant i alla möjliga världar där pennan är borta att jag tror att den är det, utan det räcker med att det är sant i de världar som är närmast den faktiska världen, och dessa är, i det fall jag beskriver (i enlighet med hur jag tolkar Hartmans exempel), världar där pennan har ramlat ner på golvet och jag har hört det. Hartman tar upp ytterligare ett exempel där han menar att Nozicks kunskapsanalys ger fel svar:

Anta att S:s hjärna är kopplad till en dator som står i ett annat rum. Anta vidare, att det bord som datorn är placerad vid rasar samman, och datorn faller i golvet och förstörs. Men samtidigt som den förstörs, skickar den iväg signaler till S:s hjärna. Av en ren tillfällighet orsakar den då trosföreställningen att bordet datorn står på har rasat.

I detta fall har vi åter introducerat tillfälligheter, och det bör därför inte vara frågan om kunskap. Men samtidigt är Nozicks villkor uppfyllda. Jag [här menar Hartman förmodligen ”S”] har den sanna trosföreställningen att bordet rasat; om bordet inte rasat, så hade jag inte haft trosföreställningen; och det var det faktum att bordet rasade som låg bakom att jag fick trosföreställningen. (Hartman, 1998, s. 57)

Med de orden avslutar Hartman sitt avsnitt om Nozicks kunskapsanalys. Jag skulle inte vilja påstå att analysen därmed är motbevisad, eftersom jag har gjort en annan tolkning av Nozicks analys än vad Hartman verkar ha gjort. Det fjärde villkoret säger, enligt min tolkning, inte att det faktum att p ska orsaka trosföreställningen att p . Det fjärde villkoret är liksom det tredje en konjunktiv konditional, och dess sanningsvärde har diskuterats ovan. Det fjärde villkoret är alltså *inte* uppfyllt i detta fall, eftersom det ligger väldigt nära till hands att om bordet hade rasat, hade datorn inte skickat iväg signaler som orsakat att S trott att bordet hade rasat – det är troligt att den hade skickat iväg helt andra signaler eller inga signaler alls. Även i detta fall ger Nozicks analys alltså samma svar som Hartmans intuitioner ger: S saknar kunskap om att bordet har rasat.

Ett problematiskt exempel för Nozicks analys, som är mitt eget, är följande: Anta att jag vet att två siamesiska tvillingar, X och Y, är i mitt rum och att de sitter ihop på ett sådant sätt att de inte kan opereras isär. Jag har mycket goda skäl att tro att X äger en Ford, och därför tror jag att någon i mitt rum äger en Ford. Anta att X inte äger någon Ford, men att Y äger fyra stycken (ty hon har varit en Fordfantast sedan hon var liten). Vet jag då att någon i mitt rum äger en Ford? Villkor (1) och (2) är uppfyllda, ty jag har en sann trosföreställning. Om det inte hade varit så att någon i mitt rum ägde en Ford, hade det varit för att Y inte längre var i rummet (för detta ligger närmare till hands än att Y inte äger någon Ford), men då hade inte heller X varit i rummet (ty de sitter ihop), varmed jag inte hade trott att någon i mitt rum äger en Ford. Alltså är (3) uppfyllt. Om det vore så att någon i mitt rum äger en Ford, hade det varit för att Y var i rummet, men då hade också X varit i rummet, och jag hade trott att någon i mitt rum äger en Ford. Alltså är (4) uppfyllt. Enligt Nozicks kunskapsanalys har jag därmed kunskap om att någon i mitt rum äger en Ford, eftersom min sanna trosföreställning spårar sanningen. Men har jag verkligen kunskap? Det verkar inte finnas något enkelt sätt att försvara Nozicks analys från detta exempel genom att hävda att något av villkoren inte är uppfyllt. ”Men”, säger kritikern, ”kan man inte säga att (4) inte är uppfyllt, eftersom du hade kunnat fråga X om X äger en Ford?”. Som svar på detta kan man modifiera exemplet så att jag står utanför mitt rum och tittar in genom det icke öppningsbara fönstret, så att jag varken kan fråga X eller kan höra vad de säger där inne. Då är (4) uppfyllt. Det verkar helt enkelt som att min sanna trosföreställning spårar sanningen, men att jag inte vet varför jag vet. Jag tycks veta, givet Nozicks analys, att någon i mitt rum äger en Ford, men jag vet inte i kraft av vad min trosföreställning är sann.

Enligt Nozicks analys kan jag inte erhålla kunskap om att någon i mitt rum äger en Ford genom att sluta mig till det från att X äger en Ford. Det

är nämligen ett nödvändigt villkor att p är sant för att man ska kunna få kunskap om att q genom slutledning från att p och att p implicerar q (Nozick, 1981, s. 231). Nozick diskuterar när kunskap överförs genom logisk härledning, eftersom hans analys innebär att kunskap inte är sluten under känd logisk implikation (se Nozick, 1981, s. 204-211). Att jag inte kan veta att någon i mitt rum äger en Ford genom logisk härledning från att X äger en Ford, innebär dock inte att jag inte vet att någon i mitt rum äger en Ford, eftersom min sanna trosföreställning att någon i mitt rum äger en Ford spårar sanningen (uppfyller (3) och (4)). Nozick diskuterar alltså inte slutledningar som ett sätt att begränsa vår kunskap, utan som ett sätt att utvidga den. Även om Nozick inte tar upp det, skulle man kunna föreslå ett femte villkor som säger att inga slutledningar från falska premisser får ligga till grund för kunskapssubjektets trosföreställning, om hon ska ha kunskap. Då skulle kanske detta exempel försvagas, om man anser att min trosföreställning grundar sig på en slutledning. Ett sådant villkor riskerar dock att göra villkoren för starka, och därför måste detta alternativ utredas närmare (vilket jag inte har möjlighet att göra i denna artikel). (Se Mazoué, 1985, för vidare diskussion om kunskap genom slutledningar givet Nozicks analys.)

Mitt exempel med de siamesiska tvillingarna utgör ett problem för Nozicks kunskapsanalys. Även om mina intuitioner inte är solklara, känns det lite märkligt att säga att min trosföreställning i detta fall utgör kunskap. Betyder detta att Nozicks analys är motbevisad, eftersom den ger ett svar som inte helt stämmer överens med våra intuitioner? Jag är beredd att argumentera för att det inte betyder det. Situationen är ganska ovanlig (jag har, vad jag vet, inte råkat ut för någonting sådant), och det tycks mig osannolikt att någonting liknande kommer att inträffa inom en snar framtid. Vår intuitiva förståelse för ordet "kunskap" har formats i de faktiska fall där vi har hört folk använda det. (Om vi hade lärt oss ordets betydelse genom en definition som var allmänt accepterad, hade denna diskussion inte behövts, eller i alla fall inte förts.) Men kan vi verkligen lita på denna intuition i fall som inte liknar dem varifrån intuitionen härstammar? Saknar inte situationerna koppling till ordet "kunskap" om de saknar koppling till de situationer där kunskapsbegreppet har formats?² Kanske ska vi lyssna till våra intuitioner i de fall

²Även om man svarar "ja" på denna fråga, kan man anse att resonemanget inte visar någonting, genom att hävda att varje situation (såväl faktisk som hypotetisk) har *någonting* gemensamt med de situationer där vi eller någon annan har använt ordet "kunskap". Som svar på detta kan man säga att vissa situationer kanske har *mer* gemensamt än andra med de situationer där man har lärt sig begreppet, varmed de intuitioner man har i dessa fall bör väga tyngre när man bedömer hur väl en teori stämmer överens med våra intuitioner.

som liknar dem vi har upplevt, och finna en kunskapsanalys som stämmer väl överens med våra intuitioner i dessa fall. Sedan kan vi låta trosföreställningarna i vissa ”ovanliga” (eller ”overkliga”) fall klassificeras som kunskap eller inte kunskap utifrån den erhållna analysen. Då kvarstår eventuellt vissa fall som oklara, vilket är fallet med Nozicks analys eftersom man måste beskriva hela den faktiska världen för att säkert kunna säga vilka konjunktiver som håller, men detta är väl i överensstämmelse med våra intuitioner? (Detta resonemang har likheter med Hares diskussion i *Moral Thinking* (1981) om intuitioners tillämpbarhet på den kritiska nivån.)

Om det ovan förda resonemanget är rimligt, kanske Nozicks analys klarar sig undan mitt exempel med de siamesiska tvillingarna. Mot att resonemanget skulle vara rimligt kan man säga att vi kanske har abstraherat ett kunskapsbegrepp ur de faktiska fallen som sedan är tillämpbart på alla fall. Detta skulle antyda att vi inte bara dömer ett hypotetiskt fall efter likhet med de fall vi har upplevt, utan faktiskt har en intuitiv förståelse för ett antal nödvändiga och tillräckliga villkor för kunskap. Jag finner det osannolikt att vi alla skulle ha en intuitiv förståelse för kunskap i termer av *samma* nödvändiga och tillräckliga villkor, för då hade det inte tagit så här lång tid (över 2000 år) att avgöra vilka de är. Om vi hade haft förståelse i termer av *olika* nödvändiga och tillräckliga villkor, hade vi när vi argumenterade bara behövt presentera villkoren; vi hade inte behövt presentera några motexempel i form av tillämpade fall där de ger orimliga svar. Om vi har olika intuitioner är det svårt att komma fram till vem som ska ändra sin uppfattning, till vem som ”har fel”. Man får kanske i så fall ge pragmatiska argument för varför den ena uppsättningen villkor bör antas framför den andra (vilket man kanske bör göra även om alla har samma intuitioner). Som ett sista argument för att Nozicks analys eventuellt klarar sig från exemplet, vill jag påpeka att åtminstone mina intuitioner inte är tillräckligt starka och klara i detta fall för att jag ska kunna avfärda analysen på grund av det.

4. NOZICKS METODVILLKOR

Villkoren (1)–(4) behöver utvecklas, eftersom det finns fall då de inte fungerar. Ett sådant fall som tas upp av Nozick rör en mormor som ser att hennes barnbarn är friskt när det kommer på besök. Vet hon att barnbarnet är friskt? Anta att barnbarnet, om det vore sjukt, inte skulle komma på besök, och att någon i mormoderns omgivning då skulle säga till henne att barnbarnet var friskt, för att bespara henne plågorna som hon hade fått av vetskapen om sjukdomen. Då skulle hon alltså tro att barnbarnet var friskt, även om det vore sjukt. Därmed är villkor (3) inte

uppfyllt, varpå mormodern enligt (1)–(4) saknar kunskap om att hennes barnbarn är friskt. Men det är uppenbart att hon vet att barnbarnet är friskt när hon nu faktiskt ser det! Nozick löser detta och liknande fall med att modifiera villkoren så att de tar hänsyn till vilken metod som används för att erhålla trosföreställningen. Han ställer upp följande fyra villkor för att S ska veta att p :

- (1*) p är sant
- (2*) S tror, via metod (eller sätt att komma att tro) M, att p
- (3*) Om p inte vore sant och S skulle använda M för att komma till en trosföreställning huruvida p (eller ej), så skulle S inte tro, via M, att p
- (4*) Om p vore sant och S skulle använda M för att komma till en trosföreställning huruvida p (eller ej), så skulle S tro, via M, att p (Nozick, 1981, s. 179, min övers.)

Enligt denna analys har mormodern kunskap om att barnbarnet är friskt, eftersom hon, om barnbarnet vore sjukt och hon skulle använda metoden att se efter, inte skulle tro att barnbarnet är friskt. Alltså är villkor (3*) uppfyllt. Även villkoren (1*), (2*) och (4*) är uppfyllda i mormoderns fall, vilket innebär att hon har kunskap enligt Nozicks analys.

I de fall där kunskapssubjektet använder flera metoder för att komma fram till sin trosföreställning ska vi enligt Nozick avgöra med avseende på den metod som väger tyngst (den metod som kunskapssubjektet har starkast tilltro till). Vidare resonerar Nozick på följande sätt kring när man ska använda de metodrelativa villkoren respektive (1)–(4):³

Trots att det ibland kommer vara nödvändigt att vara explicit om den metod via vilken någon tror något, kommer det ofta inte att orsaka någon förvirring att utelämnat allt tal om metod. Vidare spelar vissa påståenden en central roll i våra fortgående aktiviteter, eller i vår världsbild eller det ramverk inom vilket vi testat andra påståenden, till exempel, ”jag har två händer”, ”världen har redan existerat i många år”; det är missvisande att tänka sig att vår tro på dem tillkommer via någon utstuderad metod eller några utstuderade metoder. [...] Så rotade är dessa påståenden i våra andra trosföreställningar och aktiviteter, och så rotar de dem, att vår tro eller vårt accepterande av dem (för nästan alla syften) bäst representeras skiljt från varje speciell metod. När vi beaktar vår kunskap om dem må vi återgå till de tidigare enklare konjunktiverna [...]. (Nozick, 1981, s. 185, min övers.)

³Jag kommer för enkelhets skull att resonera utifrån (1)–(4) i stället för (1*)–(4*) i de fall där det inte orsakar någon förvirring att utelämnat allt tal om metod.

5. KUNSKAP INOM OLIKA OMRÅDEN

Det finns många kunskapsanalyser som inte tillåter kunskap om framtiden, historien eller matematiken. Detta är dock inte fallet med Nozicks analys. Kunskap inom dessa områden är möjlig, och om en sann trosföreställning utgör kunskap eller inte enligt analysen beror på om trosföreställningen spårar sanningen, dvs. på om (3) och (4) uppfylls. Man bör dock observera att det tredje villkoret inte har någon tillämpning när det handlar om sådant som är nödvändigt sant, vilket t.ex. sanna matematiska påståenden brukar anses vara. Nozick föreslår därför att vi för matematisk kunskap stryker det tredje villkoret, och bara har kvar de andra tre. Ett annat alternativ vore att definiera " $p \rightarrow_s q$ " på så vis att konjunktionen är sann om det som står i förledet är nödvändigt falskt.

Även det fjärde villkoret medför komplikationer när det gäller matematisk kunskap. Förledet i det fjärde villkoret är nödvändigt sant, och det finns möjliga världar där kunskapssubjektet misstar sig (även om " p " står för " $2 + 2 = 4$ "). Enligt den möjliga världar-förklaring av sanningsvillkoret för konjunktiver som enbart kräver att q ska vara sant en viss bit ut i p -bandet för att " $p \rightarrow_s q$ " ska vara sann, kan dock (4) vara uppfyllt ändå, om de möjliga världar då kunskapssubjektet misstar sig är tillräckligt avlägsna. (För vidare diskussion om matematisk kunskap, se Nozick, 1981, s. 186–187.)

Jag ska här diskutera om religiös kunskap är möjlig givet Nozicks analys. Anta att vi frågar oss: Kan man veta att Gud (läs: den kristne guden) finns? ("Kan man veta att Gud finns?" ska här förstås som "Är det möjligt att någon vet att Gud finns, om han finns?"). Om Gud inte finns, kan givetvis ingen veta att han finns. Det "kan" som förekommer i dessa frågor ska alltså förstås på detta sätt, vilket givetvis inte bara gäller för detta exempel, utan även för andra exempel i artikeln.) Angående religiös kunskap kan vi misstänka att det är relevant vilken metod den troende har använt sig av för att få sin trosföreställning. Låt oss därför undersöka om (1*)–(4*) kan uppfyllas av en person som tror på den kristne guden. Anta att den troende (som vi kan kalla för "S") har kommit att tro på Gud via metoden att ha läst Bibeln. Anta även att Gud finns. Då är (1*) och (2*) uppfyllda. (3*) får här formen "Om Gud inte hade funnits, och S skulle läsa Bibeln för att komma fram till en trosföreställning huruvida Gud finns (eller ej), så skulle S inte tro att Gud fanns". Är detta sant? Om förledet vore sant, dvs. om Gud inte hade funnits och S hade läst Bibeln för att komma fram till en trosföreställning, hade ju Bibeln ändå funnits (fastän den då hade skrivits av människor som inte haft någon kontakt med Gud), och då hade S ändå trott att Gud fanns. Därmed är villkor (3*) inte uppfyllt, och S saknar kunskap om att Gud finns. Anledningen till att denna typ av religiös tro inte kan utgöra kunskap är att metoden att

läsa Bibeln (liksom metoden att höra något i kyrkan och metoden att få en religiös uppenbarelse) hade gett samma resultat även om Bibeln (eller kyrkan eller uppenbarelsen) inte hade haft någon koppling till Gud.

LITTERATUR

- Dancy, J. 1985. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Gettier, E. 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?". *Analysis*, 23(6), 121–123.
- Hare, R. M. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Oxford University Press. Sv. övers. *Moraliskt tänkande: Dess nivåer, metod och syfte*. Stockholm: Thales, 1994.
- Hartman, J. 1998. *Vetenskapligt tänkande: Från kunskapsteori till metodteori*. Lund: Studentlitteratur.
- Mazoué, J. G. 1985. "Nozick on Inferential Knowledge". *Philosophical Quarterly*, 35 (139), 191–193.
- Nozick, R. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gunnar Andersson hävdar i sin artikel ”Förnuftig tro och intellektuell moral” (2009) att den ”kritiska rationalismen” – som brukar förknippas med Karl Popper – innebär en lämplig medelväg mellan fundamentalistisk dogmatism och skeptisk relativism. Närmare bestämt vill han visa att det är ”förnuftigt att hålla de teorier för sanna som stått emot sträng kritik” och att detta undviker Humes skeptiska invändningar mot induktiva slutledningar. ”Sträng kritik” innebär då, som Popper tänkte sig, att man deduktivt härleder så osannolika förutsägelser som möjligt från den teori som ska kritiserats, och att man förkastar teorin om erfarenheten sedan visar att dessa förutsägelser är falska. Att en teori överlever sträng kritik (i högre grad än konkurrerande teorier) visar inte att den *är* sann eller ens sannolik, men det visar – menar man – att det för tillfället är *förnuftigt att hålla den* för sann.

Detta tycks även vara Anderssons egen uppfattning. Men han säger dessutom följande: ”Om Hume har rätt, finns det inga förnuftiga skäl för att hålla något för sant, inte ens de mest berömda naturvetenskapliga teorierna” (s. 13). Av detta följer uppenbarligen att om Hume har rätt, så är det faktum att en teori överlever sträng kritik *inte* ett förnuftigt skäl att hålla den för sann.¹ Andersson tycks alltså mena att Hume har fel.

Den princip som Andersson ansluter sig till kallar han *KR*. Han formulerar den så här: ”Det är förnuftigt att tro att P (vid tidpunkten t) om och endast om P är den hypotes som (vid tidpunkt t) bäst har stått emot sträng kritik” (s. 15). Man kan då undra om det är förnuftigt att acceptera *KR*. Andersson menar säkert att detta är en helt legitim fråga. Och han närmar sig ett svar på den när han säger: ”Om *KR* klarar av kritisk prövning, inklusive prövningen om den uppfyller sina egna krav, så är det förnuftigt att acceptera *KR*” (s. 17). Låt oss kalla detta påstående för ”*KKR*”.

Är det förnuftigt att acceptera *KKR*? Det kan väl inte uteslutas, men

¹Jag förutsätter här att om och endast om X är ett förnuftigt skäl för att (för tillfället) hålla Y för sant, så är X ett skäl för att det (för tillfället) är förnuftigt att hålla Y för sant.

det tycks förutsätta just det som skulle visas, nämligen att det är förnuftigt att acceptera *KR* (om *KR* klarar kritisk prövning). Detsamma gäller påståendet *KKKR*, som säger att det är förnuftigt att acceptera *KKR*, om *det* klarar kritisk prövning. Och så vidare i en oändlig regress.

Andersson säger att det faktum att *KR* uppfyller sina egna krav inte utgör ett *bevis* för *KR*, och därför inte heller kan vara ett cirkelbevis (s. 16). Det kan låta riktigt. Men även om *KR* inte ger oss något bevis för att *KR* är sann, så ger den oss väl ändå på sin höjd just ett cirkelbevis för att det är förnuftigt att hålla *KR* för sann – om den klarar kritisk prövning. Men vi vet ännu inte om det *är* förnuftigt att acceptera *KR* och vi vet inte heller om *KR* själv skulle klara en sträng (kritisk) prövning.

Jag vet inte om Andersson menar att *KR* redan nu har utsatts för sträng prövning, utan att kunna vederläggas. Ett problem här är att ”sträng prövning” enligt Andersson ju bl.a. innebär att man deduktivt härleder förutsägelser, som kan jämföras med vad vi kan erfara, från den teori som ska prövas. Men vilka empiriska förutsägelser kan man härleda från *KR*? Knappast några alls, skulle jag tro.

Eller menar Andersson att empiriska förutsägelser inte är aktuella just i detta fall, utan att *KR* helt enkelt uppfyller *KR*:s eget krav därigenom att den inte drabbas av Humes kritik av induktion? Det kan verka så när han skriver följande: ”Medan t.ex. en induktionsprincip inte kan rättfärdigas utan att vi förlorar oss i en oändlig regress eller logisk cirkel eller helt enkelt bara dogmatiskt antar den utan något rättfärdigande, så träffar dessa svårigheter inte rationalitetsprincipen *KR*” (s. 16).

Man kan här undra vad Andersson egentligen menar med en ”induktionsprincip”. Regeln att man från premisser som innebär att alla observerade *A* är *B* har rätt att dra slutsatsen att alla *A* är *B* kunde kanske vara en sådan princip; det tycks vara den sortens slutledning Hume närmast tänkte på (jfr Wedberg 1970, s. 96–7). Sådana slutledningar är dock väldigt riskabla: de kan mycket lätt leda från sanna premisser till en falsk slutsats. Per Lindström (2006) har också hävdat att vi så gott som *aldrig* (”utom möjligen i yttersta nödfall”) använder oss av slutledningar av formen: ”Alla observerade *A* är *B*; alltså: Alla *A* är *B*”. På sätt och vis har han nog rätt i det.

Det kan noteras att premisserna i sådana slutledningar redan tycks förutsätta någon induktiv slutledning. De består ju inte enbart av observationer. Att ett givet observerat *A* är *B* kan kanske direkt observeras, men att *alla* observerade *A* är *B* kan i allmänhet inte observeras. Det är snarare en liten teori. Allmänt kan man nog säga att alla någorlunda rimliga induktiva slutledningar förutsätter att de observationer man utgår från uppfyller vissa krav – t.ex. att de inte är ”slumpartade”, att de på något sätt är ”systematiska” eller ”tillräckligt representativa” för de fall som är

möjliga, eller kanske till och med att de är resultatet av ”sträng prövning” av någon hypotes. Sådana förutsättningar ingår alltså, åtminstone implicit, bland premisserna.² (Eventuellt kan det väl också ingå andra teorier eller vissa statistiska principer, som t.ex. Bayes teorem. Men då kan de ”induktiva” slutledningarna tendera att bli deduktivt giltiga.)

Hur som helst menar alltså Andersson att ”induktionsprinciper” drabbas av invändningar som inte drabbar *KR*. Men detta verkar fel. Som jag nyss antytt tycks även *KR* kunna drabbas av en oändlig regress eller logisk cirkel – om man nu inte bara vill ”dogmatiskt anta den, utan något rättfärdigande”.

Har då Karl Popper själv presenterat någon synpunkt som ger oss anledning att acceptera *KR*? Han påpekar, som många andra, att vi knappast kan handla utan att ha vissa föreställningar om vad som kan hända om vi gör det ena eller det andra. I praktiken måste vi alltså tro något om framtiden. Popper frågar sig då: ”Vilken teori bör vi, ur rationell synvinkel, föredra i praktiskt handlande?” Hans svar är att ”det finns ingen ’absolut tillförlitlighet’; men eftersom vi *måste* välja, är det ’rationellt’ att välja den bäst prövade teorin” (Popper 1974, s. 1025). Detta låter ju ungefär som *KR*. Men *varför* ska vi acceptera denna princip? *Varför* är det rationellt att välja den bäst prövade teorin? Poppers svar är rätt intetsärande: ”Detta kommer att vara ’rationellt’ i den mest uppenbara mening av ordet som jag känner till”. Det stämmer kanske, men det låter ändå ganska dogmatiskt. Om vi bortser från det rent självbiografiska i Poppers utsaga, återstår väl bara påståendet att detta *är* rationellt. Punkt, slut.

Man skulle möjligen kunna få intrycket att Popper här hänvisar till språkbruket.³ Närmare bestämt till vissa fakta om hur vi använder ord som ”rationellt” och ”förnuftiga skäl”; han kunde kanske mena att det är förnuftigt att acceptera *KR*, och teorier som överlever kritisk prövning, eftersom det är så vi använder ordet ”rationellt”. Men i så fall har vi här en annan (i viss mening induktiv) slutledning, nämligen från iakttagelser av språkbruk till *KR* – eller till slutsatsen att det är förnuft-

²Men Popper har en mer restriktiv uppfattning om vad som är en ”induktiv slutledning”; enligt honom är en sådan ”en slutledning från flera observerade instanser till några än så länge icke-observerade instanser” (1974, s. 1014, se även s. 992). Han menar också att ”varken djur eller människor använder sig av någon procedur som liknar induktion, eller av något argument som grundar sig på en upprepning av instanser” (s. 1015). Det har han nog rätt i. Det är alltför uppenbart att ”induktiva slutledningarna” i denna mening är värdelösa. Om vi t.ex. två gånger har sett att en viss tärning visar en sexa, så drar vi ju inte slutsatsen att den även nästa gång, eller alltid, kommer att visa en sexa.

³Detta skulle dock rimma illa med att Popper i allmänhet tycks anse att sådana hänvisningar är filosofiskt värdelösa.

tigt att hålla *KR* för sann. Och man frågar sig då: är *den* slutledningen förnuftig?⁴

Låt oss lämna *KR* och *KKR* och gå direkt på själva kärnfrågan. *Varför* är det ”förnuftigt att hålla de teorier för sanna som stått emot sträng kritik” (– om det nu är det)? Vi har sett att en avgörande punkt i den kritiska rationalismen tycks vara den, att man måste skilja mellan att en teori *är sann*, å ena sidan, och att det vid en viss tidpunkt *är förnuftigt att hålla den för sann*, å den andra. Den positiva evidens man enligt den kritiska rationalismen kan ha – nämligen att teorin har överlevt kritisk prövning – kan visa det senare, men aldrig det förra. Det tycks vara tanken. Men hur förhåller sig då det senare till evidensen? Det tycks inte följa deduktivt från evidensen, och alltså är det enligt Hume inte fråga om en förnuftig slutledning. Och inte heller Popper kan ju anse att det från att teorin har klarat kritisk prövning följer rent *deduktivt* att det är förnuftigt att hålla den för sann. Men hur följer det då?

De flesta filosofer skulle nog säga, att om det alls följer, men inte följer deduktivt, så måste det följa induktivt. Men ibland har antagligen termen ”induktivt” använts mer restriktivt, och då finns det kanske också andra möjligheter.

Hur som helst kan det förefalla som att – lite dunkelt uttryckt – evidensen ger ”*ett visst stöd*” åt slutsatsen. Om stödet inte är deduktivt, så verkar det klokt att inte vara fullständigt säker på att slutsatsen är sann, men att ändå tro lite mer på att den är sann än på att den är falsk. Det är ofta obefogat att tro på en sak till 100 procent. Men många av oss tror att en subjektiv sannolikhet på mer än 50 procent ofta kan vara fullt rimlig. Redan Hume påpekade att ”i våra resonemang om faktiska förhållanden förekommer alla tänkbara grader av övertygelse . . . En förnuftig människa låter därför sin tro vara proportionell mot evidensen” (Hume 1748, sektion X, del I; se även Wedberg 1970, s. 105). Det betyder väl att ju starkare evidens man har för en teori, desto större grad av tilltro bör man ha till att den är sann.

Man kan fråga: hur vet Hume det? Kan det möjligen vara så att han helt enkelt konstaterar det med hjälp av sitt förnuft? Det är kanske en sanning som gäller en ”relation mellan idéer” – det många numera skulle kalla en ”begreppslig sanning” – vilken då enligt Hume kan upptäckas genom rent tänkande (se Wedberg 1970, s. 94). Men kan man verkligen upptäcka saker ”genom rent tänkande”? Hur gör man i så fall om

⁴Den är i alla fall inte förnuftig i Humes mening. Enligt Anders Wedberg är en ”förnuftig slutledning” för Hume detsamma som en slutledning där slutsatsen följer ur premisserna i den meningen att det ligger en motsägelse i att anta premisserna men förneka slutsatsen (jfr Wedberg 1970, s. 101). Detta utesluter naturligtvis alla slutledningar som inte är rent deduktiva.

olika personer genom rent tänkande kommer till motstridande resultat? Ska man kombinera metoden med någon sorts majoritetsprincip? Eller med ett krav på dialog, som måste fortsätta till dess att man har uppnått konsensus? Och hur avgör man om en person enbart har tillämpat rent tänkande, snarare än t.ex. önsketänkande eller auktoritetstro? Och är tankeutbyte med andra ett exempel på ”rent” tänkande?

Enligt Peter Strawson är det *analytiskt* sant att det är förnuftigt att tro på en teori i den grad som motsvarar evidensens styrka (jfr Strawson 1952, s. 256). Men återigen: hur vet Strawson att detta är analytiskt sant?

En annan möjlighet är att det är ett *normativt* (moraliskt?) omdöme: man *bör* ha den grad av tilltro till en teori som motsvarar evidensens styrka (jfr Bergström 2008, s. 29). I så fall kan det inte gärna vara ett analytiskt omdöme eller en begreppslogisk sanning. Hur vet vi i så fall att det är sant? Är det en norm, som får sin motivering av att den passar ihop med vad vi för övrigt tror? Ja, det är kanske en möjlighet, men man kan knappast påstå att vi redan nu *vet* att den i tillräcklig grad passar ihop med vad för övrigt tror. (Och vilka är ”vi”?)

Eller är det en så kallad ”instrumentell norm” att man bör ha den grad av tilltro till en teori som motsvarar evidensens styrka? Det skulle i så fall innebära att om man betar sig på detta sätt, så leder det till att man förverkligar en viss målsättning. Vilken målsättning? Att vara förnuftig? Eller kanske den som Popper föreslår, nämligen att tro på teorier som är sanna och som har stort informationsinnehåll (jfr Popper 1974, s. 1022). Men hur vet vi att vi närmar oss sådana mål om vi efterlever *KR*, eller anpassar vår tro på teorier till evidensens styrka? Vilken evidens finns det för detta, och hur stark är den? Här finns mycket att reda ut!

Men i alla händelser tycks alltså även Hume mena att det kan vara förnuftigt att hålla något för sant – till en viss grad – trots att man inte har tillgång till något bevis eller någon evidens som *garanterar* att det är sant. Detta liknar ju i hög grad Poppers och Anderssons ståndpunkt, även om de inte uttryckligen talar om grader av tro.⁵

Jag har redan noterat att de observationer man kan använda som ”stöd” för en teori måste uppfylla vissa krav. Det skulle nog alla hålla med om. Men om de aktuella observationerna nu uppfyller relevanta kvalitetskrav, och sålunda enligt den kritiska rationalismen ger stöd åt hypotesen att det är förnuftigt att acceptera teorin, skulle man då inte också kunna säga att de samtidigt ger ett visst stöd åt själva *teorin*?

⁵Eller kan det vara så att den tro de talar om ska vara 100-procentig? Nej, det vore en orimlig tolkning. Hur skulle det kunna vara förnuftigt att vara 100-procentigt säker på att en teori är sann, om man samtidigt betonar att den i morgon kan visa sig vara felaktig? Det vore ju alldeles oförnuftigt. Popper och Andersson tänker sig säkerligen att den tro det är fråga om ska vara svagare än så.

En kritisk rationalist skulle såvitt jag förstår förneka det, med ungefär följande motivering: ”Evidensen är alltid relativ till någon viss tidpunkt; den innebär att de observationer vi *hittills* har gjort bekräftar vår teori, men det hindrar inte att den kanske falsifieras i morgon. Men teorin själv är inte på motsvarande sätt knuten till någon tidpunkt. Vi kan alltså inte dra någon slutsats om att teorin är sann, utan endast att det *för närvarande* är förnuftigt att hålla den för sann.”

Men är detta egentligen en så viktig skillnad? Är det inte bara en fråga om olika sätt att uttrycka sig? Den som tror på induktion kan väl säga att den evidens vi har nu ger stöd åt *teorin* (och att det i sin tur gör det förnuftigt att för närvarande tro att teorin är sann), men att detta är fullt förenligt med att vi i morgon har ny evidens som visar att teorin ändå är falsk (och att det då inte längre är förnuftigt att hålla den för sann). *Varför* det är förnuftigt att resonera på detta sätt är inte särskilt uppenbart, men detta problem tycks i stort sett vara gemensamt för induktivister och kritiska rationalister.

LITTERATUR

- Andersson, Gunnar. 2009. ”Förnuftig tro och intellektuell moral”, *Filosofisk tidskrift*, nr 4.
- Bergström, Lars. 2008. ”A Defense of Quinean naturalism”, i *Naturalism, Reference, and Ontology: Essays in honor of Roger F. Gibson*, utg. C. B. Wrenn. New York: Peter Lang.
- Hume, David. 1748. *An Inquiry Concerning Human Understanding*.
- Lindström, Per. 2006. ”Goodmans problem”, *Filosofisk tidskrift*, nr 4.
- Popper, Karl. 1974. ”Reply to my critics”, i *The Philosophy of Karl Popper*, utg. P. A. Schilpp. La Salle, Ill.: Open Court.
- Strawson, Peter. 1952. *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen.
- Wedberg, Anders. 1970. *Filosofins historia: Nyare tiden till romantiken*. 2 uppl., Bonniers.

I *Filosofisk tidskrift* försvarar Gunnar Andersson (2009) en rationalitetsprincip av Alan Musgrave som skulle göra det möjligt att ge ett rationellt och icke-induktivistiskt skäl till att tro på en empirisk utsaga P. Principen formulerar han sålunda (*KR*): Det är förnuftigt att tro att P (vid tidpunkten t) om och endast om P är den hypotes som (vid tidpunkt t) bäst har stått emot sträng kritik (s. 15).

Jag är skeptisk till denna rationalitetsprincip. I det följande skall jag ge några invändningar mot hållbarheten och nyttan av *KR*, för att där-efter ge förslag på hur en rationell skeptiker kan resonera utan att vare sig hamna i fundamentalistisk dogmatism eller i skeptisk relativism. Jag kommer inte att diskutera *KR*:s status på ett metaplan – som Lars Bergström gör i detta nummer av *FT* – utan håller mig till en mer direkt kritik av principen som ett förslag på förnuftigt handlande.

1. FÖRSTA INVÄNDNINGEN

Till att börja med måste man fråga sig hur man kan berättiga en tro på P utan att det sker genom att det finns ett berättigande av P självt. Andersson och jag är helt eniga om att empirisk erfarenhet inte bevisar empiriska teorier. ”Om en teori bekräftats vid empirisk prövning, så visar det inte att den är sann eller ens att den är sannolik” (s. 14). Han försäkrar oss dock att ett berättigande av en *tro* på P är något helt annat. P förblir felbar och kan förkastas vid nästa prövning.

Många skulle protestera mot detta och säga att en sådan tro på P bara kan vara berättigad om P självt är berättigad. Annars kan vi inte riktigt tro på P på ett rationellt sätt.

Men låt oss ändå vara öppna för att den föreslagna rationalitetsprincipen är logiskt möjlig. Då skulle vi alltså kunna ha situationen att det är rationellt att tro P samtidigt som det är möjligt att P är falsk. Som goda kritiska rationalister är vi naturligtvis införstådda med möjligheten att P är falsk. Ja, ingen kan anklaga oss för irrationalitet om vi i det läget är skeptiska mot P. Vi håller ju det för möjligt att P är falsk, och att detta

kan visa sig vara fallet redan vid nästa test. Så är det då alltså rationellt att vara både troende och skeptisk samtidigt?

Själv tycker jag att det låter schizofrent. Det är möjligt att det är psykologiskt möjligt att både tro på P och vara skeptisk till P. Men frågan är om det är rationellt att vara schizofren på detta sätt?

2. ANDRA INVÄNDNINGEN

Ett annat problem med rationalitetsprincipen dyker upp i samband med Goodmans paradox (Goodman 1965). Är smaragder gröna eller ”gröda” (här definierat som gröna fram till en viss tidpunkt i framtiden och röda därefter)?

All vår erfarenhet hittills verkar korroborera den ena möjligheten lika mycket som den andra. Enligt *KR* så är det således lika förnuftigt att tro att alla smaragder är gröna som att tro att alla smaragder är gröda. En *hard core* skeptiker som David Miller skulle säkert fnysa åt detta och säga att eftersom ändå inga trosföreställningar om världen överhuvudtaget går att berättiga så är båda trosföreställningarna om smaragder lika oförnuftiga. För de lite mjukare skeptikerna, som Musgrave eller Andersson, tycks det som om de måste tro på att de är lika förnuftiga. Men det följer inte bara att tron på de båda hypoteserna om smaragder är *lika* förnuftiga. Utan det följer också att tron på att smaragder är gröda är förnuftig. Punkt slut. Och detta torde vara ganska svårsmält för alla.

Musgrave (1993, s. 290–292) diskuterar olika möjligheter att undvika denna paradox. Bland annat spekulerar han i möjligheten att hävda att gröd-hypotesen inte är korroborerad på samma sätt som grön-hypotesen och därför inte värd att tro på i samma utsträckning som den senare. Skälet skulle vara att en observation av en grön smaragd nu egentligen inte korroborerar att den skulle bli röd senare. Men detta bygger, så vitt jag förstår, på en förenklad version av Goodmans resonemang. Predikaten ”grön”, ”röd” och ”gröd” är enligt Goodman helt symmetriska, så att vi lika gärna kan välja att definiera ”grön” och ”röd” i termer av gröd i stället för tvärt om (Goodman, s. 80). Och därför vet vi helt enkelt inte huruvida vi nu observerar en grön smaragd (som skulle korroborera en grön-hypotes) eller en gröd smaragd (som på samma sätt skulle korroborera en gröd-hypotes). Musgrave gör dock inga anspråk på att lösa paradoxen, utan nöjer sig med påpekandet att *KR* i vart fall inte tycks vara i ett sämre läge än andra föreslagna rationalitetsprinciper. (Se också diskussionen om olika lösningsförslag här i *Filosofisk tidskrift* av Per Lindström 2006 och 2008 och Lars Bergström 2008.)

3. TREDJE INVÄNDNINGEN

Behöver vi KR? ”Vilka är de förnuftiga skälen att tro på något”, frågar sig Andersson. Han varnar visserligen för att vi kan riskera att hamna i fundamentalistisk dogmatism eller skeptisk relativism om vi inte förnuftigt kan tro på något. Men han ger för övrigt inte några mer vardagliga skäl för att det skulle vara så nödvändigt att tro något speciellt om världen.

En vanlig uppfattning är annars att ”tro” är nödvändig för att kunna handla praktiskt. Så fort vi lämnar vår lilla filosofiska kammare och går ut och *gör* saker så förlitar vi oss på en mängd föreställningar; att yttervärlden finns, att hissen fungerar, att bilen startar etc. Men är det verkligen så att vi *måste* tro på allt sådant för att kunna handla? Och om så är fallet, räcker det med KR för att berättiga vårt praktiska handlande?

(a) Låt mig ta den sista frågan först. Antag att det är möjligt att rationellt legitimeras en tro på P. Skulle det berättiga en handling, eller en typ av handlingar, som är baserad på P? Problemet, som jag ser det, är att det inte alls är uppenbart att *troföreställningar* har någon särskild roll att spela i den praktiska situationen. Vi vill kanske på ett rationellt sätt kunna basera våra handlingar på P, men inte primärt på våra trosföreställningar om P. Om valet av handlingen H görs på grundval av teorin P så är det väl därför att vi tror oss kunna berättiga P? Men det kan vi ju inte enligt skeptikern. Jag har svårt att se hur valet av den P-baserade handlingen H kan berättigas enbart därför att vi råkar ha en berättigad tro på P men inte kan berättiga P.

(b) Måste vi överhuvudtaget tro, eller förlita oss, på något för att handla praktiskt? Jag tvivlar. Utifrån ett rent pragmatiskt perspektiv så ser jag inte hur ett mentalt tillstånd hos agenten gör någon som helst skillnad så länge själva handlingen inte berörs. Det är förvisso sant att vissa handlingar måste utföras resolut och utan halvmesyurer om de skall fungera. Men att handla resolut och utan tveksamhet är inte detsamma som att tro att de fungerar eller att de fungerar i enlighet med någon teori P.

Jag vet t.ex. att min bil är lite känslig för blött väder och att den då kan ha svårt att starta ibland. Regnar det så sätter jag mig alltså i bilen med den kunskapen i bakhuvudet. Men jag vrider runt startnyckeln på precis samma resoluta sätt som om jag varit övertygad om att den kommer att starta. Och på samma sätt är det med de flesta tekniska prylar; vi kan aldrig vara säkra på att de fungerar. Tvärt om tycks det mig vara mer rationellt att *inte* tro alltför mycket gott om dem, även om de hittills fungerat bra, utan snarare att vara öppen för att våra förväntningar är felaktiga. Att ha en skeptisk inställning beträffande praktiska handlingar, och till ens föreställningar om vad de leder till, är väl snarast ett bra skäl för att även fundera på alternativa handlingsplaner. Särskilt om det är en viktig handlig med långtgående konsekvenser så bör vi också

skänka en tanke på vad vi skall göra om det första försöket inte lyckas. Om bilen inte startar så kan det vara klokt att också ha tänkt på att ha en cykel i reserv till exempel. Det är ofta rationellt att handla resolut och utan tvekan samtidigt som man är lite skeptisk till om det kommer att gå som man hoppas på.

4. HUR SKEPTIKERN UNDVIKER DILEMMAT

Jag ser således varken att *KR* är hållbar eller att den är nödvändig. Att vi skulle bli dogmatiker därför att vi är sunt skeptiska ser jag inga skäl för. Möjligen menar Andersson att hyperskeptiska människor i ren desperation blir dogmatiker. Men en sådan desperation uppstår bara om det dessa skeptiker blir lamslagna av att inte kunna rationellt tro på något. Men som jag påpekat så är tro ingen nödvändig förutsättning för handling.

Andersson fruktar också att skeptikern skulle tvingas in i något slags relativism. Man kan ju eventuellt tänka sig att en skeptiker måste tycka att alla handlingsalternativ är lika rationella (eller irrationella). Men det anser jag heller inte att man måste tycka.

I korthet skulle min (icke-induktivistiska) rekommendation vara: Den handling *h* är mest rationell som tidigare har visat sig fungera i praktiken, ty i en jämförelse med andra otestade (eller testade men ej fungerande) handlingar så har vi ett fullgott skäl att vara mindre skeptiska till *h*. Till skillnad från de andra handlingarna så har vi nämligen faktiskt falsifierat den ultraskeptiska möjligheten att handlingen *h* *aldrig* kan fungera. Vi vet (givet testets förutsättningar) att *h* har fungerat vid testtillfällena och att *h* således, till skillnad från de andra, har en korroborerad möjlighet att fungera. Därmed inte sagt att den valda handlingen kommer att ge önskat resultat just denna gång. Det finns fortfarande skäl till att vara skeptisk och att fundera på alternativa handlingsstrategier om *h* inte ger önskat resultat.

När det gäller Goodmans paradox måste jag, som liberal, motvilligt medge att det är konservatism som gäller – men bara då det är fråga om vilken praktisk handling vi skall utföra, inte om vi skall välja att tro huruvida smaragder är gröna eller gröda. Vi kan tänka oss en situation där vi skall välja att ha en slipsnål med en sten i för morgondagens fest. För att den skall matcha slipsen vill vi ha en grön sten. Är det rationellt att välja en smaragd? Eller – då tanken slår oss att denna sten kanske egentligen inte är grön utan gröd (och att *t* är i morgon) – skall vi välja någon annan? Om det nu är så att vi tidigare med framgång prövat smaragdutsmyckade slipsnålar, medan alla alternativ är otestade, så bör vi konservativt hålla oss till smaragdprydda nålar med förhoppningen att den är grön i morgon också och inte röd. Skälet är att vi har falsifierat den ultraskeptiska

möjligheten att en smaragdprydd nål aldrig fungerar (matchar slipsen), samtidigt som denna möjlighet kvarstår beträffande andra otestade val. Vi kan vara fullständigt agnostiska till huruvida smaragden är grön eller gröd, men eftersom vi ändå är *tvungna* att handla så kan vi lika gärna gå på den lilla fördel som smaragdvalet har, nämligen att vi har skäl att vara något mindre skeptiska. Ja, det är t.o.m rationellt att göra det valet.

Det skulle föra för långt att utveckla denna diskussion, inklusive hur man kan komma tillrätta med Goodmans paradox i detta sammanhang, här (se Nordin 2006 och 2009). Men jag tar det i alla fall som ett exempel på hur man som skeptiker inte behöver hamna i någon relativism när det gäller praktisk handling.

Hamnar man i en sanningsrelativism då? Nej, bara för att vi inte har några goda skäl att tro det ena eller det andra, så följer ju inte att det inte finns någon sanning. Och jag tror heller inte att Andersson skulle mena det.

Hur är det med kunskapsrelativism då? Är alla teorier lika bra, och att "anything goes" i vetenskapen? Nej, inte heller detta följer av att vi inte har goda skäl för att tro något. Vi väljer helt enkelt att jobba med de empiriska påståenden och teorier som "bäst stått emot sträng kritik", som *KR* uttrycker det. Och jag säger *jobba* med, snarare än att *tro* på. För i vetenskapen kan vi lugnt behålla vår tillbakalutade skeptiska hållning till allt. Bara för att en teori blivit korroborerad gång på gång så kan vi ändå förhålla oss öppna inför möjligheten att den blir falsifierad i morgon, eller om 50 år. Men vi väljer att jobba vidare med (dra ut konsekvenser, göra förfiningar och preciseringar, fortsätta att testa) denna teori som än så länge ändå är den bästa kandidaten för sanningen.

Gunnar Andersson gör en föredömlig genomgång av testsatser (s. 15–16). Det enda jag skulle vilja modifiera i hans framställning rör förstås behovet att tro på välkorroborerade testsatser. Varför skall vi tro på dem när vi vet att de kanske i en framtid kommer att kunna ifrågasättas och falsifieras? Det enda vi behöver göra för att bryta den oändliga kedjan av kritisk granskning är att fatta ett *metodologiskt* beslut liknande de beslut vi fattar vid praktiskt handlande. Vi väljer att sluta (eller tröttnar på) att pröva en viss testsats helt enkelt därför att vi har bättre skäl för att vara skeptiska mot något annat som vi vill pröva i stället. I valet mellan att ännu en gång pröva en gammal välkorroborerad testsats eller att kritiskt granska t.ex. en ny, spännande och djärv hypotes så väljer vi helt rationellt att ifrågasätta och pröva den senare. Ty det metodologiska beslutet verkar mer lovande ur falsifikationssynpunkt; allt i god falsifikationistisk anda. Metodologiska beslut är kontextuellt beroende av vad för slags beslutssituation vi befinner oss i, och kan inte generaliseras på det sätt som *KR* försöker göra. Vår eventuella tro på den ena eller den andra testsatsen

har inget med saken att göra. Våra trosföreställningar kan kanske vara intressanta ur en psykologisk synpunkt, men de är helt irrelevanta för vetenskapens logik eller metodologi.

Därmed anser jag att vi kan suddas bort den, enligt mitt tycke, osköna fläck som *KR* utgör på den rationellt skeptiska vapenskölden.

LITTERATUR

- Andersson, Gunnar. 2009. Förnuftig tro och intellektuell moral. *Filosofisk tidskrift*, 4, s. 13–18.
- Bergström, Lars. 2008. Notis: Goodmans problem. *Filosofisk tidskrift*, 1, s. 61–63.
- Goodman, Nelson. 1965 [1955]. *Fact, Fiction and Forecast*. 2nd ed. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Lindström, Per. 2006. Goodmans problem. *Filosofisk tidskrift*, 4, s. 37–38.
- Lindström, Per. 2008. Notis: Gröd-problemet. *Filosofisk tidskrift*, 3, s. 56–57.
- Musgrave, Alan. 1993. *Common sense, science and scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nordin, Ingemar. 2006. The Pragmatic Problem of Induction, i *Karl Popper: A Centenary Assessment. Volume II: Metaphysics and Epistemology*, red. I. Jarvie, K. Milford, och D. Miller, s. 231–244. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Nordin, Ingemar. 2009. Technology and Goodman's Paradox. *Philosophy of Science*, vol. 76, no. 3.

Piratpartiet och transhumanismen

Att en ny politisk rörelse sett dagens ljus lär knappast ha undgått någon. I valet till Europaparlamentet fick Piratpartiet 7,1 procent av väljarnas röster. Säkert kan en del skrivas om det nya partiet, men för en filosofinresserad är det särskilt intressant att granska partiets teknikoptimism.

Den filosofiska inriktning som är mest uttalat teknikoptimistisk är troligen transhumanismen. Äger Piratpartiet något släktskap med den transhumanistiska idérörelsen? Låt mig, innan jag försöker besvara denna fråga, först göra en kort sammanfattning av den transhumanistiska filosofin.

Transhumanismens grundläggande tanke är att vetenskapen (t.ex. kemin, gentekniken och datortekniken) bör användas för att förbättra människokroppen utöver den ”normala” potentialen.

Att använda vetenskapliga metoder för att förbättra människan upp till den ”normala” nivån, t.ex. med hjälp av mediciner eller implantat, är sällan kontroversiellt. Att använda samma tekniker för att förbättra människans potential utöver det biologiska ”normaltillståndet” är desto mer kontroversiellt. I dess vidaste bemärkelse är dock alla tekniska hjälpmedel, alltsedan flintyxan uppfanns, exempel på transhumanism. Kläder är konstgjord päls, verktyg är konstgjorda fingrar eller tänder. Men medan de flesta applåderar om en blind kan få synen tillbaka genom att operera in ett konstgjort öga, är betydligt fler skeptiska till att byta ut ett friskt öga mot ett konstgjort, även om det ger bättre syn.

Att tydligt definiera transhumanismen kompliceras av att den transhumanistiska rörelsen är spretig och sekterisk. Traditionellt sett har transhumanismen lutat sig mot liberala eller libertarianska värderingar. Vissa transhumanister vill använda tekniska hjälpmedel för att skapa en ny sorts människa; övermänniskoidealet kan beskyllas för att äga släktskap med fascismen och rasbiologin. Dock finns även en gren av transhumanismen, kallad technoprogressivism, som snarast är en sorts socialdemokrati. Gemensamt för transhumanisterna är dels (1) att den vetenskapliga och tekniska utvecklingen välkomnas och anses vara av godo (dvs. framstegsoptimism), dels (2) att den tekniska utvecklingen anses få komplikationer för människans natur och funktion.

Piratpartiet är inte i första hand ett transhumanistiskt parti. Partiets grundläggande politiska frågor handlar om reform av upphovsrätten, ett avskaffande av patentsystemet och rätten till personlig integritet ("skyddat privatliv") i den digitala tidsåldern.¹ Partiet tar avstånd från den traditionella höger/vänster-uppdelningen av politiken och anser sig i stället företräda dem som "förstår sig på" den nya tekniken och de konflikter som denna teknik skapar gentemot "föräldrade" lagar och andra samhällseliga strukturer.

Kan ett parti som bygger sin politik på uppfattningen att de "förstår sig på" och välkomnar "den nya tekniken" förhålla sig neutralt gentemot transhumanismen? Jag tvivlar på det.

Vad kommer "den nya tekniken" att innebära för människan? Vilken roll spelar det transhumanistiska perspektivet för piratrörelsen? Står vi inför ett paradigmskifte i fråga om attityden till människa/maskin-förhållandet? Hur upplever piratrörelsens ledande företrädare – opinionsbildarna som syns i massmedia och på välbesökta bloggar – förhållandet mellan människan och maskinen?

Piratparti-röstaren, författaren och ledarskribenten Isobel Hadley-Kamptz skrev i *Expressen* i mars 2009: "Och det är där skiljelinjen går. Mellan oss som genom tekniken fungerar på ett fundamentalt nytt sätt som människor, och dem som inte tagit det steget. Jag överdriver inte när jag säger att jag på internet knappt vet var min egen hjärna slutar och andras börjar."²

Andra inflytelserika medlemmar av piratrörelsen snappade upp Hadley-Kamptz citat, bland dem Marcin de Kaminski,³ medgrundare av *Piratbyrån*, *The Pirate Bay* och Piratparti-röstare, samt Rickard Falkvinge,⁴ Piratpartiets ordförande. På så sätt har hennes ord blivit ett "bevingat citat" inom piratbloggosfären. Tydligt lyckades hon uttrycka en upplevelse som delas av flera av Piratpartiets företrädare och sympatisörer.

Om en person "knappt vet" var den egna hjärnan slutar i förhållande till det elektroniska flödet av tankar och idéer på Internet, är han eller hon då ett med maskinen?

Christopher Kullenberg, doktorand i vetenskapsteori och Piratparti-röstare, utvecklar Hadley-Kamptz resonemang vidare och skriver på sin blogg, angående protesterna mot FRA-lagen: "Således, – ingen skulle väl acceptera att FRA klistrade fast kablar på våra skallar eller pluggade in fiber i vår hjärnbark. [...] Problemet är att det utgör ett lika stort intrång

¹<http://www.piratpartiet.se/principer>

²<http://www.expressen.se/ledare/isobelhadleykamptz/1.1489816/isobel-hadley-kamptz-fra-upproret-ingen-pr-kupp>

³<http://marcin.webbop.fi/post/61135>

⁴<http://rickfalkvinge.se/2009/03/23/vad-vi-slass-for/>

i våra medvetanden när man pluggar in kabeln i en underjordisk källare, som när man stoppar den i nacken på oss.”⁵ Kullenberg hänvisar i samma blogginlägg till sociologen Karl Palmås som skriver att ”Internet är min distribuerade hjärna. [...] Min kropp består av fiberoptisk kabel. Jag är Internet.”⁶ (Karl Palmås skriver på sin blogg att han ”applåderar” dem som röstar på Piratpartiet och snarast ursäktar sig för att han inte gör detsamma själv.)⁷

Jonas Andersson, doktorand i medie- och kommunikationsvetenskap, skrev på debattsajten *Newsmill*: ”Någonting finns i luften. Ute på nätet anas en ny vår, med rötterna i 1999 års digitala revolution snarare än i den politiska vändpunkt som 1968 stod för.”⁸ Andersson talar om att ”nätets mobilisering” rycker ut ”till försvar för de värden den värnar om mest.”

Sedan frågar och svarar Andersson: ”Vilka är då dessa värden? Läser man Karl Palmås, Isobel Hadley-Kamptz, Christopher Kullenberg samt de piratpartister som har tagit till sig 99-tänket är grundpelarna dessa: [...] Internet är en förlängning av hjärnan. Det finns ingen riktig gräns mellan min hjärna och nätet.”

Genomgående förefaller Piratpartisympatisörer ge uttryck för upplevelsen att Internet i själva verket är en artificiell förlängning av den egna kroppens funktion – ett perspektiv som ligger helt i linje med den transhumanistiska idén.

Tidigare i historien, alltsedan de franska textilarbetarna saboterade fabriksmaskiner genom att kasta in träskor (saboter) i dem, har maskinen uppfattats som något hårt och kallt (negativt) i motsats till människans mjukhet och värme (positivt). Har det skett en attitydförändring hos den generation som vuxit upp med datoriseringen som ett faktum? Hadley-Kamptz utbrister att hon ”älskar” Internet⁹ och Kaminski kallar detta ”netrosexualitet”.¹⁰ Piratpartiets valaffischer inför Europaparlamentsvalet bar slogan: ”Vi gillar Internet.”

Kommer attitydförändringen att leda till en öppenhet inför att acceptera maskinen/datorn/Internet som en del av den egna kroppen?

Vad innebär det att Internet upplevs som en förlängning av hjärnan? Hur snart kommer gränssnittet mellan dator och människa, med tangentbord och mus, att börja kännas alltför oprecist och långsamt? Redan

⁵<http://christopherkullenberg.se/?p=531>

⁶<http://www.bevarainternet.se/karl-palmas/internet-ar-min-distribuerade-hjarna>

⁷<http://www.isk-gbg.org/99our68/?p=327>

⁸<http://www.newsmill.se/artikel/2009/04/27/satt-stopp-vi-mot-dom-tan-ke-t-pa-natet>

⁹<http://isobelsverkstad.blogspot.com/2009/04/nagra-snabba-bara.html>

¹⁰<http://marcin.webbop.fi/post/50004>

idag finns tekniken, utvecklad för handikappade, för att styra en dator direkt med hjärnan; tankekontrollerade datorer styr bl.a. handproteser, rullstolar, muspekare och datorspel. (Detta går att genomföra via sensorer som fästs utanpå huvudet, men bäst resultat uppnås med guldelektroder inopererade i hjärnan.) När kommer vi att få se den första ”friska” människan operera in en datoranslutning i hjärnan? Med den pågående attitydförändringen hos den uppväxande generationen kan sådan ”science fiction” bli verklighet snabbt.

När historikern Lars Ilhammar, tillsammans med doktoranden Kajsa Klein, skrev en artikel på *Newsmill* under rubriken ”Underskatta inte piraternas kraft i valet 2010”¹¹ var en bloggare snabb med att sammanfatta läget i kommentarsfältet: ”Vad vi ser är värderingsförändringar som på lång sikt kommer att skapa ett ideologiskt fält långt ifrån det nuvarande. Gårdagens och samtidens politik handlar om ekonomi, tillväxt och omfördelning. I ett kommande överflödssamhälle (säg om 25–30 år) står i stället frågor om bioteknologi, terrorism, transhumanism, integritet, yttrandefrihet, kulturell mångfald kontra enhet och etiska dilemman i centrum. Sverige är ledande i denna utveckling.”

Att den nya tekniken leder till nya filosofiska och politiska konfliktytor är denne bloggare inte ensam om att konstatera. I den liberala och transhumanistiska tankesmedjan Eudoxas rapport *Den Nya Politiken – guide till 2000-talets politiska utmaningar* pekas konflikten mellan transhumanism och ”neo-luddism”, dvs. teknikskepsis eller teknikfientlighet, ut som en av framtidens största politiska utmaningar. (Den ursprungliga ”luddismen” var den brittiska rörelse, i den industriella revolutionens barndom, som bekämpade automatiseringen av textilindustrin, eftersom den skapade arbetslöshet och hotade den traditionella livsstilen. En mer neutral benämning på motståndarna till transhumanism är ”biokonservativa”, dvs. personer som värnar om vad de uppfattar som ”mänskliga kvalitéer”.) I samma rapport nämns Piratpartiet inte mindre än fem gånger.

Låt mig nu gå vidare till att påvisa hur en av Piratpartiets ledande opinionsbildare faktiskt har en uttalad vurm för transhumanismen.

Piratpartisten och IT-entreprenören Oscar Swartz, som uttryckt intresse för att kandidera för partiet i riksdagsvalet 2010, har av nyhetssajten *Nyheter 24* kallats för ”Piratpartiets chefsideolog”.¹² Då är det intressant att han redan 2006 skrev i positiva ordalag om transhumanismen i en krönika i *Computer Sweden*.¹³ Swartz förklarade den transhumanistiska

¹¹<http://www.newsmill.se/artikel/2009/06/12/underskatta-inte-piraternas-kraft-i-valet-2010>

¹²<http://nyheter24.se/nyheter/inrikes/246447-oscar-swartz-siktat-pa-riksdagen>

¹³<http://computersweden.idg.se/2.2683/1.75165>

idén: ”Hur kan vi ta människan bortom sina – till synes givna – biologiska begränsningar genom att använda förnuftet? Hur kan vi få bukt med åldrandet och leva i 500 år eller mer? Kan vi bli riktigt smarta genom att injicera en miljard nanodatorer i hjärnan eller få elefantminnen av att knäppa piller?” På sin blogg kopplar Swartz ihop sin krönika i *Computer Sweden* med sitt engagemang i piratfrågor: ”Den [krönikan] handlar om teknisk framtidsoptimism, transhumanismen och biopolitik. Samma tekniska framtidsoptimism som driver mitt engagemang i fildelningsfrågan.”¹⁴

Vad är då slutsatsen? Kanske står vi inför ett intellektuellt och emotionellt paradigmskifte i synen på tekniken. Kanske är den kristna uppfattningen att människan skapades fullkomlig (till Guds avbild) till sist på väg att urholkas. Hur långt kommer den nya teknikoptimismen att gå? Borde vi bli förvånade över att höra om Jerry Jalava i Finland? När han förlorade sitt vänstra ringfinger i en motorcykelolycka ersatte han det med en protes med ett inbyggt USB-minne. *Computer Sweden* skriver: ”Under nageln gömmer sig en usb-kontakt och tar han loss fingret och stoppar in i en dator kan han lagra 2 GB på sitt finger. Snart kommer han uppgradera fingret med mer minne och en inbyggt rfid-tag.”¹⁵

I den här artikeln har jag velat påvisa det släktskap som finns mellan Piratpartiets teknikoptimism och transhumanismen. Dessutom har jag velat belysa den upplevelse som vissa framträdande pirater beskriver, nämligen att Internet upplevs som en förlängning av den egna kroppens funktion.

Debatten om transhumanismen kommer utan tvekan att gå vidare, men det kan vara värt att ha ögonen öppna för den attitydförändring som kanske redan pågår.

¹⁴<http://swartz.typepad.com/texplorer/2006/09/framtidsoptimis.html>

¹⁵<http://www.idg.se/2.1085/1.218804/han-har-2-gb-i-sitt-finger>

Recensioner

Scientific Progress: A Study concerning the Nature of the Relation Between Successive Scientific Theories. Fourth rev. ed.

Craig Dilworth

Springer 2007. 308 s. ISBN 978-1-4020-9108-7 (pbk)

Denna bok består väsentligen av tre delar. Den första delen, kapitel 1–7 innehåller en beskrivning av den logiska positivismen, Poppers falsifikationism, Lakatos metodologi för vetenskapliga forskningsprogram, Kuhns teori om vetenskapliga revolutioner och slutligen Feyerabends uppfattning. I den andra delen, kapitel 8–10 samt 12 framlägger Dilworth sin egen syn på vetenskaplig utveckling, vilket han benämner ”The Perspectivist Conception of Science”. Kapitel 11 innehåller en kritisk diskussion av Sneys och Stegmüllers mängdteoretiska framställningar av vetenskapliga teorier, lite märkligt placerat mitt i framställningen av hans egen uppfattning. Den sista delen består av åtta appendix där han fördjupar och diskuterar olika saker såsom teoretiska termer, lagar och teorier, tillämpningar av hans perspektivteori och svar på kritik som riktats mot bokens tidigare utgåvor.

De fem första kapitlen ägnas kritik av den logiska positivismen och av Poppers falsifikationism. Både positivisterna och Popper beskrivs såsom utgående från en deduktiv modell för vetenskap, dvs. fokus ligger på de logiska relationerna mellan teorier, lagar observationer, m.m. Det är välkänt att både positivismen och falsifikationismen har allvarliga problem med att uppnå sina syften och Dilworth ger en i allt väsentligt riktig beskrivning av vari problemen består, t.ex. att Popper implicit ändå använde induktion i sin metodologi. Möjligen kunde man önska att han tydligt påpekat att just för Popper är detta katastrofalt eftersom denne så kompromisslöst förkastade induktiva slutledningar i vetenskapen.

Behandlingen av Lakatos, i kapitel 6, är mycket kortfattad och hans teori beskrivs väsentligen som en utveckling av Poppers falsifikationism. Detta är en vanlig uppfattning som jag inte delar, se nedan.

Dilworth refererar den viktigaste kritiken emot Lakatos. Lakatos me-

nade som bekant att man endast i efterhand kan säga att ett byte av forskningsprogram var ett framsteg (Dilworth skriver ”teoribyte”, vilket är missvisande eftersom Lakatos menade att ett forskningsprogram bestående av en succession av teorier sammanhållna av en gemensam kärna är den relevanta enheten för utvärdering), varvid Feyerabend påpekade att det inte är något effektivt kriterium med vars hjälp en aktiv forskare kan avgöra vilket forskningsprogram som är att föredra; som metodologi är Lakatos teori misslyckad. Detta är ju uppenbart och Dilworth nöjer sig med detta, men det förefaller mig lite orättvist mot Lakatos. Har vi, inklusive Feyerabend, möjligen missuppfattat Lakatos syfte? Hacking har föreslagit detta (i *Representing and Intervening*) och hävdar att det finns skäl att säga att för Lakatos var målet inte att ge rationella beslutsregler för vetenskapsmän utan att beskriva en metodologi för *rationell rekonstruktion* av vetenskaplig utveckling, i efterhand. Givet detta syfte är invändningen poänglös. Enligt denna tolkning skulle Lakatos och Feyerabend i grunden vara ense om att det inte på förhand går att ställa upp universella och rationella kriterier för teorival.

Vanligen sägs att Kuhns (och Feyerabends) centrala argument för att successiva paradigmer är inkommensurabla är meningsvarians hos de centrala termerna. Dilworth nämner detta men anser att ett paradigmskifte är mer fundamentalt än så; han tar fasta på Kuhns hänvisningar till gestaltskiften.

Detta leder Dilworth över till en presentation av sin egen uppfattning, som han grundar på vad han kallar en gestaltmodell för teorier. Han illustrerar modellen med hjälp av den välkända ankharefiguren; på samma sätt som vi kan uppfatta denna figur som antingen en anka eller en hare, så kan två successiva teorier uppfattas som beskrivningar av två olika aspekter av verkligheten. Att tillämpa ett begrepp på ett fenomen är att se en aspekt av fenomenet. Detta leder honom fram till vad han kallar en perspektivmodell för vetenskapen. Olika perspektiv är inkommensurabla i den meningen att de använder sig av oförenliga begreppssystem. Icke desto mindre menar Dilworth att val mellan perspektiv är en rationell verksamhet och vetenskapsmännen använder de vanliga kriterierna såsom enkelhet, omfång, exakthet och prediktionsförmåga. Detta låter mycket likt Kuhn och invändningen från rationalisterna blir densamma som mot Kuhn: tillämpningen av dessa normer för teorival är ingen enkel räkneoperation som alla kan bli överens om, anhängare av olika teorier kommer att vikta faktorerna olika, utan att någon kan beslå dem med irrationalitet och därför har varken Kuhn eller Dilworth någon modell för rationella val mellan teorier; i ett val mellan två alternativ kan båda valen vanligen försvaras. (Var och en som läst utlåtanden från oeniga sakkunniga känner igen sig.) Nu kanske detta inte stör Kuhn så mycket, han var i första hand

historiker och mindre intresserad av normativ vetenskapsteori. Dilworth hävdar att inte heller han själv har ambitionen att föreskriva några metodologiska regler, men i nästa mening skriver han: "Rather it is intended to afford a realistic conception of central philosophically interesting aspects of science – a conception in which the move from one scientific theory to its successor is seen as being based on both rational and empirical considerations" (s. 67). Dilworth menar alltså att vetenskaplig utveckling faktiskt styrs av rationella överväganden, men han vill inte säga att vetenskapsmän *bör* vara rationella. Men det är något konstigt med denna hållning; varför detta intresse för vetenskapens rationalitet, och allmänt för att ge en internalistisk teori om vetenskaplig utveckling, om man inte vill säga hur en vetenskapsman bör välja? Om syftet enbart är att förstå vetenskaplig utveckling kunde man väl överväga en rent externalistisk analys och betrakta vetenskap som vilken annan mänsklig verksamhet som helst, konst, religion, organiserad brottslighet eller politisk kamp? Så fort man vill hävda att vetenskapen är något annat och mer än andra kollektiva sociala fenomen, så måste man säga något om demarkationsfrågan och därmed måste man ta ställning till vad som skall räknas som vetenskap, dvs. ta ställning till rationalitetsanspråken.

I kapitel 10 tillämpar han sin perspektivmodell på den kinetiska gas-teorin. Han inför där en distinktion som han anser central, den mellan teorier och lagar. Lagar beskrivs såsom ekvationer som relaterar kvantiteter till varandra, (vilket han kontrasterar mot den vanliga synen att lagar är universella villkorssatser) medan teorier är tillämpade modeller. Det låter sig naturligtvis sägas, men läsaren blir inte så mycket klokare av det. Ty vad är en modell? Och de ekvationer som kallas lagar kan utan större ansträngningar tolkas så att de utgör en del av ett påstående, nämligen konsekventen i en villkorssats, som har den form som vanligen tillskrivs lagar, dvs. universella villkorssatser. Vad som krävs är ett sammanhängande begreppssystem i vilket teorier och lagar finner sina platser så att man kan se hur dessa relaterar till varandra. Problemet med att ett sådant begreppssystem inte presenterats visar sig omedelbart när Dilworth hävdar att man deduktivt kan härleda lagar från modeller eller teorier (sic!). Hur går detta till om det inte finns några explicit givna relationer mellan dessa entiteter? En deduktiv härledning är en relation mellan fullständiga påståenden (satser, propositioner), alltså måste såväl modellen som den härleda lagen även kunna ges på sådan form, oavsett hur den i övrigt beskrivs.

Dilworth kontrasterar sin perspektivmodell mot det han kallar den deduktiva modellen som han anser är den gemensamma grunden för både logiska positivisterna, Popper och Lakatos. Skillnaden sägs bestå i att i den deduktiva modellen är teorier (konjunktioner av) satser som har sanningsvärden, medan i hans perspektivmodell är teorier empiriska

begrepp eller predikat som är avsedda att appliceras på vissa fenomen. "Thus theories are here conceived of as being intended to apply to certain states of affairs and to be such that they may be judged to be more or less successful in their application" (s. 66–67).

Såvitt jag kan tolka detta så har Dilworth inte gjort någon verklig distinktion mellan den deduktiva modellen och perspektivmodellen. Att applicera ett begrepp på ett fenomen resulterar i omdömet att fenomenet faller under, eller inte faller under, begreppet. När vi uttrycker detta i något språk så får omdömet formen av en hävdandesats, begreppet representeras av predikatet i satsen och fenomenet refereras till av en individuell term. Omdömet att fenomenet faller under begreppet uttrycks språkligt som hävdandet av den motsvarande satsen, dvs. hävdandet att satsen är sann. Att en teori framgångsrikt har applicerats på ett antal fenomen är ju samma sak som att teorin är sann *om dessa fenomen*. Det följer förstås inte att den är sann om andra fenomen, men vem har hävdad det?

Dilworth har knappast lyckats tydliggöra skillnaden mellan en deduktiv modell och hans perspektivmodell för vetenskapliga teorier. Inte heller har han bättre än Kuhn eller Lakatos, lyckats säga vad vetenskapliga framsteg är eftersom man kan rikta likartade invändningar emot hans perspektivmodell som mot Kuhns respektive Lakatos uppfattning.

Det är inte förvånande att den stora majoriteten vetenskapsfilosofier diskuterat vetenskapen inom vad som Dilworth kallar den deduktiva modellen, för en av vetenskapsfilosofins huvudfrågor är vad som skall räknas som ett gott vetenskapligt argument. Analysen av argument kan göras i termer av omdömen, propositioner eller satser. Oavsett valet så är det ändå satser vi direkt har tillgång till, nämligen vad vetenskapsmännen skrivit. Vetenskapsmän hävdar saker och ger argument för satser de anser sanna. Analysen av dessa satser kan inte gärna göras på något annat sätt än som en analys av relationerna mellan dem, och då är vi i vad Dilworth kallar 'den deduktiva modellen'. Även den enklaste observation måste uttryckas som ett observationspåstående för att komma in i diskursen och för att bli föremål för vetenskapsteoretisk diskussion.

LARS-GÖRAN JOHANSSON

The Metaphysics of Science: An Account of Modern Science in Terms of Principles, Laws and Theories. Second rev. ed.

Craig Dilworth

Springer 2007. 350 s. ISBN 978-1-4020-6327-5 (pbk)

Bokens inleds med en översikt över vetenskapsteoretiska uppfattningar, som sträcker sig från Comte till van Fraassen. Den är tendentiös och ib-

land direkt missvisande. Så t.ex. skriver Dilworth om Nancy Cartwright: "In fact the whole of Cartwright's critical discussion is based on a fundamentally logical empiricist conception of science. She focuses on and accepts without question the notion of truth; she similarly accepts explanation to be paradigmatically performed by laws not theories; and she does not at all question whether there is an important epistemological distinction between explanation and description or between explanation and prediction" (s. 44).

Detta är i högsta grad missvisande i två avseenden. För det första är Cartwrights uppfattning inte särskilt lik den logiska empirismen och för det andra är de hållningar hon tillskrivs som belägg för att hon är en logisk empirist knappast några utmärkande drag för denna uppfattning. För att blott ta ett exempel, att fokusera på sanningen hos teorier är knappast något utmärkande för den logiska empirismen, det har filosofer av alla de slag gjort, utom kanske postmodernisterna. Om det var några som ansåg sanningen hos teorier av mindre vikt var det de logiska empiristerna; Carnap, t.ex., menade att man inte behövde tillskriva alla delar av en teori sanningsvärden, de teoretiska satserna saknar sanningsvärde. (Jag tillåter mig här att tolka Dilworths formulering i citatet ovan som en oavsiktlig miss; det är inte *begreppet* sanning som står i fokus för Cartwright utan frågan huruvida t.ex. lagar och teorier är sanna, vilket är en annan sak.)

Dilworth tar avstånd från så gott som alla andra vetenskapsfilosofers sätt att angripa problemen i vetenskapsteorin; det gemensamma felet hos dem alla är att de (vi!) utgår ifrån att teorier är satsen eller propositioner som har sanningsvärden. Det är denna ståndpunkt han missvisande kallar den logiska empirismens konception av vetenskapen. Förvisso ansåg de logiska empiristerna detta, men det är de inte ensamma om.

Dilworth avvisar denna syn på teorier. Vad är då teorier för något enligt Dilworth? I *Scientific Progress* har han ett avsnitt "Scientific theories as conceptual perspectives"; både rubriken och innehållet i detta avsnitt ger vid handen att han primärt tänker sig att teorier är innehållet i tankar, vilket skall förstås som att teorier därmed inte är konjunktioner av satsen. Många skulle säkert hålla med om detta. Men i den empiristiska traditionen är man skeptisk till allt tal om tankeinhåll, av det enkla skälet att det är svårt att observera innehållet i våra tankar direkt. Introspektion har kritiserats som en opålitlig metod av både filosofer och psykologer. Vad som är mer åtkomligt är vad vi skrivit ner och vad vi sagt, vilket vi ju normalt beskriver som uttryck för våra tankar. Den språkliga vändningen i filosofin är motiverad av bl.a. just skepticism angående möjligheten att veta vilka tankar vi har. Men utsagor, speciellt nedskrivna, är allmänt tillgängliga; det står sedan var och fritt att lägga till att utsagor är uttryck

för tankar; det spelar mindre roll, så länge som samma typer av relationer föreligger mellan tankar som mellan satser. Om man går med på att det är möjligt att en tanke logiskt följer av en annan, att två tankar är oförenliga, eller att tankar handlar om fakta i världen, så kan vi lika gärna tala om satser i stället. Alltså finns det skäl att behandla teorier som system av satser, för det är just sådant som vi kan iakttä. Och eftersom dessa satser handlar om den empiriska verkligheten blir frågor om sanning, mening och referens relevanta också för vetenskapsteorin. Att säga att en teori, eller ett enstaka påstående är sant, eller approximativt sant, är detsamma som att säga hur verkligheten är, eller ungefär hur den är. Frågan om teorier "egentligen" är satser eller tankeinnehåll är helt oväsentlig. Det framgår för övrigt också implicit i boken; Dilworth diskuterar teorier precis som vi andra, han diskuterar teoriers överensstämmelse med empiriska fakta, deras omfång, deras riktighet, hur vi skall förhålla oss till dem osv. Det är förvisso sant att den logiska empirismens program inte lyckades; vi har ingen lösning på induktionsproblemet, vi har ingen bra teori för vetenskapliga förklaringar, vi kan inte logiskt skilja på lagar och accidentiella generaliseringar, vi har ingen övertygande analys av teoretiska framsteg. Har då Dilworth något bättre att komma med?

Dilworths centrala idé är att urskilja tre komponenter i vetenskapen, nämligen *principer*, *lagar* och *teorier*. Principer är en sorts metafysiska grundantaganden och de är tre till antalet: (i) naturens likformighet, (ii) att i varje förändring finns det något oföränderligt, en substans, och (iii) att alla förändringar har orsaker.

Det som mest skiljer Dilworth från andra vetenskapsteoretiker är den vikt han lägger vid metafysiska antaganden och jag skall i stort sett begränsa diskussionen till dessa.

Principen om naturens likformighet uttrycks på följande sätt: "If a particular state A is similar to a state B, and A is succeeded by A', then B will be succeeded by B'" (s. 53). Denna formulering är ju helt intetsäggande; i vilket avseende är A och B respektive A' och B' lika? Han kan ju inte gärna svara "i alla avseenden", ty någon skillnad måste det vara, det är ju olika tillstånd, och att säga att A och B liknar varandra i något avseende är ju trivialt; två saker vilka som helst, liknar varandra i något avseende, t.ex. att ha båda ha blivit omtalade i denna mening. Så för att ha någon substans måste principen säga något mer.

För egen del skulle jag vilja hävda att vetenskapen letar efter regelbundenheter; vi tar för givet, för det mesta, att det finns regelbundenheter och forskningen mål är ofta att finna sådana. Man att kalla detta för en metafysisk *princip* missleder, det borde bättre kallas "antagande" eller "hypotes". När vi fiskar antar vi att det finns fisk på platsen, men antagandet kan visa sig vara falskt och likadant är det med sökandet efter

regelbundenheter inom ett visst område. Att det finns några regelbundenheter i naturen är förstås trivialt.

Den andra principen, att det är substanser som är oföränderliga under förändringar är ju en klassisk metafysisk tanke. Dilworth talar om hierarkier av substanser, i kemin är det materia som uppträder som substans, i fysiken energi eller fält, i sociologin samhället. Substans är alltså relativt till diskursen. Principen om energikonservering är enligt Dilworth ett uttryck för substansprincipen. Men han råkar i trubbel: "In the case of energy the situation is conceptually more complicated due to the fact that energy not only plays the role of substance but also that of a cause, as it involves the operation of forces. Other things being equal, a change in the quantity of force exerted in a particular situation will mean a change in the quantity of energy" (s. 80). Tankegången är inte lätt att följa, förmodligen bygger den på sambandet $dW = Fdt$ i mekanik, dvs. ändringen av den kinetiska energin hos ett föremål är lika med den verkande kraften gånger tidsintervallet. Dilworth får problem med detta då han tolkar krafter som orsaker. Problemet för Dilworth att passa in fysikens begreppsstruktur i ett metafysiskt ramverk av substanser, orsaker, accidenser, etc. är här uppenbar; skall det vara någon ordning på torpet kan väl inte samma sak vara både substans och orsak till förändringar hos substansen?

Den tredje principen, att alla förändringar har orsaker skall enligt Dilworth inte förstås som att alla förändringar är lagbundna, inte heller att alla orsaker är naturliga eller materiella. Orsaken är enligt Dilworth det som verkar, det som frambringar förändringen. Detta är ju inte särskilt klagörande; vad räknas som förändring? Om varje förändring har en orsak, hur är det med en kropps likformiga förflyttning från en punkt till en annan, det borde väl räknas som en förändring och därmed ha en orsak? Men Dilworth säger att positioner i rum och tid inte är orsaker. Uppenbarligen anser han inte förflyttningar vara verkliga förändringar som är orsakade av något. Och så har vi alla de förändringar hos ting som består i ändringar i attityder till dem. För att Dilworths ståndpunkt skall vara koherent krävs en distinktion mellan verkliga och skenbara förändringar hos tingen.

Märkligt nog skriver han (s. 100–101) att "The general nature of the causal relations conceived of in each theory must be those set down by the particular form(s) of the principle of causality adopted in the science. These forms of the causality principle themselves invariably involve the principle of uniformity such that similar causes produce similar effects". Han menar alltså att i vetenskaperna är orsaksprincipen alltid förbunden med likformighetsprincipen så att det alltid gäller att samma orsaker har samma effekter. Detta är ju en klassisk 1700-talstanke och det är

obegripligt hur Dilworth kan skriva detta utan att med ett ord beröra alla invändningar som rests mot den. Och dessutom är ju detta nära nog en direkt motsägelse mot vad han skrev på sidan 58 att ”The principle of causality does not concern lawfulness”. Dilworth menar alltså att orsaksprincipen inte är en princip om lagligt samband, men dess tillämpning i vetenskaperna är utan undantag knuten till laglika samband?!

Det är uppenbart att vi i många vetenskaper är intresserade av orsaks-samband och skälet är att vi har praktiska intressen; vi vill ingripa för att åvägabrunga eller förhindra olika händelser. Men därav följer inte att det som vi brukar kallar lagar i fysik och kemi uttrycker orsakssamband. De uttrycker funktionella samband mellan kvantitativa storheter och säger inget om vad som är orsak och vad som är verkan. Det torde vara omedelbart klart av rent begreppsliga skäl: orsak-verkan-relationen är asymmetrisk, men lagar som har formen av ekvationer (Newtons lagar, Maxwells lagar, Diracs ekvation, osv.) saknar denna asymmetri; en ekvation uttrycker inget annat än att kvantiteten på höger sida om likhetstecknet är lika stor som den på vänster sida. Vi kan använda ett sådant samband för att förutsäga vad som händer med övriga variabler i en ekvation när vi manipulerar en av dem; men därvid har vi, i egenskap av agenter som ingriper, fastlagt en av dem som orsak.

Dilworth kunde möjligen svara att lagen är ekvationen plus en viss tolkning av den och att asymmetrin ligger i tolkningen. Så t.ex. hävdar han att Newtons första lag (”En kropp förblir i vila eller i likformig rörelse, såvida den inte påverkas av någon kraft”) är en kausallag, varvid han tar krafter som orsaker och rörelsetillståndsändringar som verkningar. Detta är en mycket vanlig uppfattning, men icke desto mindre ohållbar. För om påståendet att kraften orsakar rörelseändringen skall ha någon empirisk mening, så måste man kunna identifiera kraften och rörelseändringen oberoende av varandra, vilket är omöjligt. I praktiken fungerar Newtons andra lag (och den första lagen är ett specialfall av den) som en implicit definition av kraft, vilket framgår av hur SI-systemet är uppbyggt.

Den grundläggande idén i boken, att det finns några grundläggande metafysiska principer, jag skulle hellre kalla dem antaganden, i vetenskapen, tror jag är riktig. Jag tror också det är riktigt, som Dilworth menar, att de är reviderbara och inte en gång för alla givna a priori. Man kunde då kanske hävda att dessa principer noga taget inte är metafysiska principer, eftersom de kan revideras i ljuset av empiriska erfarenheter. Men det spelar ingen större roll vad de kallas, det viktiga är att det är grundläggande antaganden som vi inte ger upp i första taget. Men som redan framgått har jag invändningar mot hans identifikation av vilka de grundläggande antagandena är. Substanskonstans, verkar inte vara

något annat än kravet på identitetskriterium för objekt som genomlöper förändringar, och orsaksprincipen är inte något grundläggande antagande i vetenskapen *per se*, det har sin plats i vår användning av vetenskapen för olika praktiska syften. Det finns andra antaganden som mer kan göra anspråk på att vara grundläggande metafysiska principer i vetenskapen, t.ex. lokalitet och kontinuitet. Dilworth diskuterar faktiskt lokalitetsprincipen (han kallar den ”principle of contiguity”) och säger helt riktigt att vi utgår ifrån alla växelverkningar sker lokalt, genom ”kontakt” och i de fall våra teorier inte avspeglar detta, som i gravitationell verkan på avstånd, är vi förbryllade.

Dilworth menar att med hjälp av sina tre principer kan han ge en korrekt förklaring av vetenskapens natur (s. 61). Det låter sig naturligtvis sägas, men det saknas ett kriterium för vad som skall räknas som en bra, eller riktig, förklaring av vetenskapens *natur*. Och vad är vetenskapens natur? Det låter som om det finns något som vetenskapens *essens*, vilket jag ställer mig högst tvivlande till. Och hur var det nu med de problem som empiristerna inte kunde lösa? Dilworth har ingen systematisk genomgång av dessa, så vi får själva bedöma saken. Induktionsproblemet får sin ”lösning” genom att han antar principen om naturens regelbundenhet. Redan Hume påpekade att det är ett fall av *petitio principii*. Vetenskapliga förklaringar är hos Dilworth väsentligen deduktioner, precis som i DN-modellen. Dilworths tillägg är substansprincipen, men jag har inte lyckats förstå varför detta skulle utgöra en förbättring, speciellt som Dilworth inte har något kriterium på vad som räknas som att förstå en förklaring. Lagar beskrivs som manifestationer av de grundläggande principerna, genom att lagar härleds från teorier (s. 104). Det innebär att Dilworth har ett kriterium med vilken han kan skilja lagar från accidentiella generaliseringar, eftersom accidentiella generaliseringar inte kan härledas ur teorier. Vad gäller problemet med vetenskapliga framsteg har han inget substantiellt nytt att komma med. Det enda problem där han har en rimlig lösning är således distinktionen mellan lagar och accidentiella generaliseringar.

Kanske kan man säga att Dilworth framlägger ett visst perspektiv på vetenskapen, ett mer metafysiskt perspektiv än vad som varit förhärskande under lång tid. Det är i sig inget fel, men många oprecisa formuleringar och en del rena motsägelser och gör att åtminstone undertecknad inte finner boken vara något intressant inlägg i diskussionen.

Jag tycker dessutom att det är en lätt arrogant ton i Dilworths bok. Att säga, eller antyda att alla andra vetenskapsfilosofer har missuppfattat vad vetenskap är och hur vetenskapsfilosofi skall bedrivas är ganska magstarkt. Läsaren frågar sig osökt om det inte är Dilworth som har fått saker om bakfoten. Till yttermera visso är flera beskrivningar av andra filoso-

fers ståndpunkter, t.ex. van Fraassens och Cartwrights, utformade för att framstå i så stark kontrast till hans egna uppfattningar som möjligt, varför resultatet för läsaren ibland ter sig rätt hårresande. Man skulle önska att författaren mer hade reflekterat över principerna för texttolkning. En annan brist är författarens ytliga fysikkunskaper, vilket framskymtar här och där när han resonerar kring fysikaliska teorier, lagar och begrepp.

LARS-GÖRAN JOHANSSON

Notiser

MORALBESPRUTNING

Forskning har visat att god lukt och god moral hänger ihop. Folk betar sig mer moraliskt om de befinner sig på en plats där det luktar rent! Man har gjort experiment där försökspersoner sitter i två olika rum, det ena helt vanligt, medan man i det andra har sprejat i luften med citronlukande fönsterputs. Det visade sig att 22 procent av personerna i det sprejade rummet var villiga att donera till välgörande ändamål, mot bara 6 procent i det andra rummet. Det är skönt att veta att forskningen går framåt. Och här kan man också tänka sig viktiga tillämpningar. Kanske kan man t.ex. lösa motsättningarna i Mellanöstern helt enkelt genom att bespruta hela området med fönsterputs.

NYA BÖCKER

Carl Reinhold Bråkenhielm, som är professor i empirisk livsåskådningsforskning i Uppsala, har utgivit *Verklighetsbilder*, Nya Doxa 2009.

Ingemar Hedenius klassiska bok *Tro och vetande* från 1949 har utkommit i en ny jubileumsutgåva med förord av Lena Andersson, Fri Tanke förlag 2009.

Ett urval texter av filosofiprofessorn Axel Nyblaeus (1821–1899) med titeln *Christopher Jacob Boström* har utgivits av Joachim Siöcrona på Hilaritas förlag 2010.

Mats Hansson har utgivit en skrift med titeln *Världen enligt fundamental logik och erfarenhet*, Books on demand 2010.

Ökologisk kommunikation av den tyska sociologen Niklas Luhmann har utkommit på Cappelen Akademisk forlag, 2009. Boken handlar om hur samhället reagerar på miljöproblemen.

DEN FILOSOFISKA ANALYSEN AV LÅTSANDE

I *Filosofisk tidskrift* 4/2009 diskuterar Martin Gustafsson bl.a. en notis av mig i *FT* 3/2008. Där besvarade jag de av Lars Bergström till sina läsare

i det föregående numret ställda frågorna ”Kan man låtsas vara vaken?” och ”Kan man låtsas vara levande?” Mina svar var: ”Nej, det kan man inte”. Dessutom lade jag till att jag betraktar svaren som sanna a priori. Ett helt annat svar gav samtidigt Jan Österberg. Med hjälp av ett exempel hävdade han att det visst går att låtsas vara vaken, och (personlig kommunikation) detta i en mening av ’låtsas’ som inte är metaforisk. Min slutsats av detta var och är, att jag och Jan har haft olika uppfattningar av vad som utgör ordet ’låtsas’ centrala mening. Och mitt svar till Martin nedan knyter an till och utvecklar denna min åsikt, något som jag också tror är av relevans för frågan vilka allmänfilosofiska växlar man bör dra av vissa iakttagelser om hur naturliga språk fungerar.

För mig involverar ett låtsande i den *centrala* meningen alltid ett (för att låna ett uttryck från Martins notis) ”pågående personligt framförande”; det är så att säga ett *direkt* låtsande. Så icke alltid för Jan, och uppenbarligen inte heller för Martin. Och eftersom Martin inte noterar att vi tilldelar ’låtsas’ olika mening, tror han felaktigt att jag måste förneka hans åsikt att ”ett låtsande kan *arrangeras* (kursiv tillförd) och sedan fortgå även under det att den som låtsas ligger och sover”. I den mening som Martin och Jan använder ’låtsas’ kan man naturligtvis låtsas vara vaken. Men som framgår av själva det från Martin citerade uttrycket, så är det här fråga om ett *arrangerat* låtsande inte ett direkt låtsande.

Jag är väl medveten om det diakrona lingvistiska perspektivet, och att ord mycket ofta med hjälp av familjelikhet antar nya meningar; och även att det som en gång framstod som ett ords centrala mening kan upphöra vara det centrala. Det jag ovan sagt om ’låtsas’ ser jag inte som en överhistorisk sanning, utan endast som ett konstaterande om dagens språkbruk. Men innan man ska börja diskutera huruvida jag eller Jan och Martin besvarat Lars B:s frågor rätt, måste man naturligtvis ta reda på om vi tillskriver ’låtsas’ samma mening. Med de senares begreppsavgränsning är det sant både att man kan låtsas vara vaken när man sover och låtsas vara hemma fast man är någon annanstans och inte för tillfället direkt låtsas något alls, men med den begreppsavgränsning jag tog för given i min notis är sådana låtsanden omöjliga. Detta innebär inte att jag på minsta sätt vill förbjuda Jans och Martins ordanvändning; jag vill bara påpeka att deras kritik inte träffar mig, eftersom jag i den anförda notisen (tyvärr tyst) förutsatte en annan mening hos ’låtsas’ än de gör.

Kanske är det så att svenskan idag inte har något entydigt svar på frågan om det okvalificerade ordet ’låtsas’ är begränsat till direkt låtsande eller också inbegriper arrangerat låtsande. Det skulle kunna förklara varför Lars överhuvudtaget fann anledning att ställa sina frågor. Hemförsäkringsbolagens återkommande rekommendationer om att man ska arrangerera en massa saker så att det ser ut som om man är hemma fast man

är borta, kanske skapat grogrund för en utvidgning av låtsasbegreppet. Man uppmanas ha det trevligt på semestern men ska låtsas vara hemma.

När det gäller frågan huruvida en död person korrekt kan sägas låtsas vara levande, ställer sig Martin (efter en diskussion av Birgit Nilssons önskan om att hennes död skulle hållas hemlig tills efter begravningen) mer tveksam; och min språkkänsla ger samma utslag. Men blir det populärt med arrangemang av Birgit Nilssons slag, så kommer kanske meningen hos 'låtsas' att utvidgas så att det blir normalt för gamla personer att säga saker som: "Ja, jag tänker följa modet och låtsas vara levande ända tills begravningen är över." Att låtsas efter sin död blir ett specialfall av arrangerat låtsande.

Som nästa steg i min replik vill jag kortfattat ge min egen syn på två av de exempel Martin anför där han försvarar min åsikt, dvs. att man inte kan (direkt) låtsas vara eller göra det man faktiskt är eller gör. Första exemplet gestaltas av följande fråga: Kan en tjuv som klär ut sig till fönsterputsare och putsar fönster enbart i syfte att studera en lägenhets interiör sägas låtsas putsa fönster? Mitt svar är att den potentielle tjuven inte låtsas putsa fönster, men väl låtsas vara en fönsterputsare. Genom att göra det han faktiskt gör kan han (direkt) låtsas vara något som han inte är.

Andra exemplet gestaltas av följande fråga: En person som är ovetande om att hon blivit förgiftad måste väl kunna sägas (direkt) låtsas vara förgiftad? Ett liknande exempel som jag tidigare fått mig förelagt låter i fri återgivning som följer. Kal och Ada är i Paris, men på grund av allt för mycket alkohol tror Kal sig vara hemma i Göteborg, och i detta tillstånd bestämmer han sig för att låtsas för Ada att han tror sig vara i Paris. Kan man inte här korrekt säga att Kal (direkt) låtsas vara där han faktiskt är, i Paris? Min respons är enkel. Ur ett förstapersonsperspektiv lever de två fallen upp till min tes att man inte kan (direkt) låtsas något som faktiskt är fallet, och ur ett tredjepersonsperspektiv är den adekvata beskrivningen av den förgiftade personen och Kal att de bara "tror sig låtsas". Och att tro sig låtsas är inte detsamma som att låtsas. Precis som vi till vardags skiljer mellan att "ha rätt" och att blott "tro sig ha rätt", så bör vi skilja mellan att (direkt eller arrangerat) låtsas utifrån korrekta respektive felaktiga premisser.

Nu till ett av Martins motexempel till min tes. Han anser att tesen inte kan gälla generellt, därför att en galen person kan felaktigt tro att hon är en död gengångare, och så för sin omgivning (direkt) låtsas tro att hon är en helt vanlig levande person. Min åsikt är att ur det egna förstapersonsperspektivet så lever personen upp till min tes att man inte kan låtsas något som faktiskt är fallet, och ur ett tredjepersonsperspektiv så är också här den adekvata beskrivningen att personen bara "tror sig låtsas". Hon tror sig felaktigt vara en gengångare, och kan därför tro sig låtsas vara en vanlig levande person.

Av Martins notis framgår att han 2008 (i en festskrift till Sören Stenlund) skrivit en uppsats, ”Kan man låtsas vara vaken?”, där han helt oberoende av notiserna i *FT* kritiserat åsikten att man inte kan låtsas vara vaken. Och med anledning av vad han där säger, vill jag göra några förtydliganden av mina språkfilosofiska ståndpunkter. Jag anser liksom Martin att ”spontana, oförutsägbara språkliga avvikelser kan vara omedelbart begripliga”, och att det därför inte behövs några speciella ordstipulationer innan någon tar sig för att använda ordet ’låtsas’ på ett nytt sätt. Jag anser också att användningen av ’(arrangerat) låtsande’ och ’(tro-sig-)låtsas’ är, med Martins uttryck, ”naturliga fortsättningar” på den användning av ’(direkt) låtsas’ som jag anser vara den idag centrala.

Jag är *semantisk partikularist* i följande bemärkelse. Jag anser: (a) att det inte finns några på förhand givna absoluta regler för vad som är det mest adekvata uttrycket att använda i en given kontext, och (b) att det i syfte att finna det för tillfället mest adekvata uttrycket också är tillåtet att ge hittills väldefinierade ord helt nya meningar, vilka är naturliga fortsättningar på den gamla. Jag är alltså varken en konservativ ordpurist eller en ”språkpolis” (Martins uttryck) av det slag som V. C. Aldrich (hans måltavla i den nämnda uppsatsen) är. Men denna semantiska partikularism innebär ju inte att det är meningslöst att göra begreppsavgränsningar i det redan existerande språkbruket. Semantisk partikularism får inte förblandas med vad jag vill kalla *semantisk herakleitosism*, åsikten att all ordmening är så flytande att man bör sluta tala om identiska återanvändbara ordmeningar; eller med en travesti på Herakleitos (B 91): Man kan inte två gånger använda samma ord.

I relation till Lars B:s frågor ”Kan man låtsas vara vaken?” och ”Kan man låtsas vara levande?” hävdar jag numera bestämt, att det krävs ett visst mått av begreppsanalys innan de meningsfullt kan diskuteras och besvaras. Detta innebär inte att man *stipulerar sanningar*, vilket Martin tycks tro. Han skriver t.ex. i sin notis: ”Men det innebär väl bara att avvisa motexemplet medelst godtycklig stipulation?” Nej, det gör det inte; det innebär att man först ungefärligt avgränsar meningen och därefter funderar över sanningshalten och vilken typ av sanning det kan vara fråga om. Tillåts inte sådana avgränsningar kan varken vardagliga påståenden typ ”Bussen går 20.15” eller vetenskapliga lagpåståenden typ ” $E = mc^2$ ” betraktas som sanna eller falska. En av flera absurda konsekvenser av den semantiska herakleitosismen.

Ibland tycks det mig (rätt eller fel) som om Martin försöker göra det omöjliga: att på en och samma gång vara semantisk partikularist och semantisk herakleitosist.

Ingvär Johansson

SVAR TILL INGVAR JOHANSSON

Ingvar drar stora växlar på mitt ordval när jag påpekade att ett låtsande kan ”arrangeras”. Men min poäng var inte att arrangerat låtsande är indirekt, parasitärt, eller på något annat sätt mindre centralt än låtsande som involverar ett pågående personligt framförande. Vad jag ville framhäva var låtsandets sociala sida, en sida som jag menar är helt central och vars betydelse jag tror Ingvar missförstår och underskattar.

Närmare bestämt misstänker jag att Ingvars syn på vad som utgör den centrala meningen av låtsande vilar på en alltför mentalistisk bild av vad det innebär att låtsas – som om den mest genuina formen av låtsande måste involvera en pågående *tanke* på att låtsas eller kanske en *känsla* av förställning. Men det tror jag helt enkelt är fel. Jag kan låtsas att jag behärskar antik grekiska genom att ha min bokhylla fylld med Platon-dialoger och Aristotelesböcker på originalspråket, låta grekiska texter ligga framme på skrivbordet, och så vidare. Jag kan låtsas ha en avancerad smak genom att ha svårtillgänglig konst på väggarna, abonnera på Berwaldhallens nutida konstmusikserie, och så vidare. Kanske involverar mitt låtsande i dessa fall inget pågående personligt framförande alls. Jag vill inte explicit hävda att jag kan antik grekiska eftersom det vore en direkt lögn. Jag undviker sorgfälligt att diskutera nutida musik eftersom jag då säkert skulle avslöja mig. Jag kanske inte ens går på abonnemangskonserterna, utan mycket hellre stannar hemma och tittar på TV.

Varför skulle sådana fall vara mindre centrala än fall av låtsande genom pågående personligt framförande? Det tycks mig uppenbart att vi alltid har levt med låtsande av detta ”arrangerade” slag och att de flesta fall av låtsande involverar en salig blandning av pågående personliga framföranden och ”arrangemang”. Ja, måste inte också det personliga framförandet utnyttja och förutsätta denna sociala, ”arrangerande” dimension? Tjuven låtsas vara fönsterputsare genom att putsa fönster *i en bestämd social kontext* – under normal arbetstid, klädd i en viss sorts arbetskläder, genom att ha en firmabil parkerad i närheten, och så vidare.

Ingvar kan förstås fortsätta att hävda att han har rätt att avgränsa meningen hos ordet ”låtsas” på ett sådant sätt att låtsande per definition involverar ett pågående personligt framförande. Men det vore ju verkligen att trivialisera frågeställningen. Det är en helt ointressant truism att man *givet* en sådan avgränsning inte kan låtsas vara vaken. Ingvars försök att undkomma denna trivialisering genom att helt riktigt påpeka att påståenden som ”Bussen går 20.15” och ” $E = mc^2$ ” kräver begreppslika bestämningar duger inte. I de senare fallen är det inte begreppsbestämningarna som ensamma fastställer satsernas sanningsvärde – de lägger bara fast mer eller mindre precisa sanningsvillkor, och lämnar frågan om värdet öppen för empiriska undersökningar. I Ingvars fall

följer däremot själva sanningsvärdet direkt ur begreppsavgränsningen – därav trivialiseringen.

Ingvar säger sig vara ”väl medveten” om att ”ord mycket ofta med hjälp av familjelikhet antar nya meningar”. Men familjelikhet handlar inte om att ord antar ”nya meningar”. Själva poängen med familjelikhetsbegreppet är att det *inte* är en fråga om mångtydighet. Amerikansk fotboll och solitär är väldigt olika spel, men mellan dessa till synes disparata användningar av ordet ”spel” finns en kontinuitet som inte finns mellan användningarna av, säg, ordet ”bank” när det tillämpas på sandbankar och när det tillämpas på finansiella institutioner. Det är på grund av att han missar denna skillnad som Ingvar tror att jag försöker vara både semantisk partikularist och semantisk herakleitosist. Men jag är inte någotdera. Jag vänder mig mot såväl partikularistens idé att en naturlig fortsättning eller ”projektion” av ett ord betyder att ordet ges en ”helt ny mening”, som herakleitosistens idé att vårt bruk av ord är fullständigt flytande. Etablerad språkpraxis är öppen men inte kaotisk. Den tillåter projektioner av familjelikhetstyp – projektioner som är kontinuerliga med praxis utan att vara strikt och förutsägbart regelstyrda.

Slutligen finner jag Ingvars användning av distinktionen mellan första- och tredjepersonsperspektiv svårbegriplig. Betrakta fallet där Maja, utan att veta om det, är förgiftad. Jag menar att hon i ett sådant läge mycket väl kan låtsas vara förgiftad, samtidigt som hon faktiskt är förgiftad. Av det Ingvar säger verkar däremot följa *både* (1) att om Maja, under det att hon ägnar sig åt att föreställa förgiftad, tänker för sig själv, ”Jag låtsas vara förgiftad”, så är det hon tänker sant, *och* (2) att om Majas kompis Per i samma läge säger, ”Maja låtsas inte vara förgiftad”, så talar han också sanning. Problemet är att Majas och Pers beskrivningar motsäger varandra, eftersom de bejakar respektive förnekar precis samma sakförhållande. Men kanske har jag missförstått Ingvars tanke. Min idé om det subjektiva perspektivets relevans är hur som helst helt anorlunda. Det väsentliga för låtsandets möjlighet är att Maja inte tror sig vara förgiftad (även om hon faktiskt är det). I så fall kan påståendet att Maja låtsas vara förgiftad mycket väl vara sant, också om det görs från ett tredjepersonsperspektiv.

Martin Gustafsson

SLUTREPLIK TILL MARTIN GUSTAFSSON

Eftersom det här ska vara en kort slutreplik får jag lämna Martins felaktiga uppfattningar om min syn på låtsandets sociala sida och mentalism därhän; liksom hur tal om förstapersons- och tredjepersonsperspektiv ska förstås. Därför direkt på det centrala.

Martin säger att han inte försöker göra det omöjliga, att på en och samma gång vara både semantisk partikularist och herakleitosist. Han säger sig vara varken eller. Men eftersom han (så vitt jag vet) förkastar alla traditionella för-Wittgensteinska meningsteorier, är detta bara ett annat sätt att försöka att göra det omöjliga på, nämligen att försöka inta en position som inte finns. Han karakteriserar sin ståndpunkt med orden ”språkpraxis är öppen men inte kaotisk”, men det är ju precis det som jag avsåg med semantisk partikularism. Man kan inte säga att ett ord har en på förhand bestämd mening, eller ens en på förhand bestämd mångtydighet; möjligheten att ett gammalt ord används på ett nytt men likväl omedelbart begripligt sätt finns alltid. Och även om den nyskapade mening som då uppstår är en naturlig fortsättning på en gammal, kan den ibland vara sådan att den bör kallas en *helt ny* mening. För att ta ett exempel: någon gång i barns utveckling förstår de för första gången ironi, och då får plötsligt gamla satser en helt ny mening, trots att denna mening är en naturlig fortsättning på den gamla. Jag kan helt enkelt inte se att det finns någon språkfilosofisk position mellan semantisk partikularism och semantisk herakleitosism, dvs. i det område där Martin vill placera sig.

Jag tror mig vara en lika kompetent svensk språkanvändare som Martin, och som sådan har jag hittills uppfattat medvetet pågående låtsande som det ur lingvistisk synpunkt prototypiska låtsandet. Kanske tillhör jag i detta avseende en minoritet, och får kanske nu ändra åsikt. Men om Martin anser att det är principiellt omöjligt för ett ord att ha ens en för en grupp tillfälligt given prototypisk mening, så anser jag att han har fel. Min centrala poäng om låtsande kvarstår därför: med min ursprungliga begreppsavgränsning är det trivialt sant att man inte kan låtsas vara vaken, men med Martins är det lika trivialt sant att man kan det. Här finns inget djupt filosofiskt problem att lösa. Vi förstår båda allt som finns att förstå.

Nu tror jag verkligen inte att alla problem som i förstone framstår som filosofiska kan upplösas med begreppsanalys, men ibland går det faktiskt. För den som inte är semantisk herakleitosist löser enkel begreppsanalys problemet huruvida man kan låtsas vara vaken eller inte.

Ingvar Johansson

JOURNALISTISK ETIK

Det kan verka som om journalistisk etik är själva motsatsen till utilitarism. Enligt Wikipedia innebär den av journalister hyllade *konsekvensneutralitetsprincipen* ”att eventuella konsekvenser av publicering av en text, ett reportage eller dylika inslag i ett mediautrymme ej ska avgöra om

publicering skall ske eller ej, det vill säga man skall förhålla sig neutral till konsekvenserna utan att låta sig påverkas av dem. De flesta tidningar och medier i Sverige är anhängare av principen och har uttryckligen sagt sig tillämpa principen i sin redaktionella vardag”. Man får väl hoppas att detta bara är tomma ord!

TIDENS BÖRJAN

De som anser att tiden började med Big Bang, påstår ibland att det är lika konstigt att fråga vad som hände före Big Bang som att fråga vad som finns norr om Nordpolen. Det finns ingen plats norr om Nordpolen och lika lite finns det någon tid före Big Bang. Men ligger inte Polstjärnan norr om Nordpolen?

KVALITET

I samband med nedskärningarna på Dagens Nyheter skriver DN-journalisten Lars Linder (1/3) att ”en kulturredaktion med halva styrkan borta förlorar i kvalitet, allt annat är otänkbart”. Har han inte blandat ihop kvalitet med kvantitet? Om man avskedar de sämsta medarbetarna, de med den lägsta kvaliteten, så borde väl redaktionens kvalitet snarare öka. Men det är klart, när bara den allra bästa medarbetaren blir kvar, blir det väl lite svårt att täcka samtliga kulturområden. Om detta ökar eller minskar kvaliteten kan diskuteras.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi i Stockholm, *Bengt Brülde* är universitetslektor i praktisk filosofi i Göteborg, *Teodor Gardelli* är filosofistuderande vid Luleå universitet, *Lars-Göran Johansson* är professor i teoretisk filosofi i Uppsala, *Ingemar Nordin* är professor inom Tema H vid Linköpings universitet och *Torbjörn Wester* har läst etik, filosofi och idéhistoria på gymnasienivå och bor i Finspång.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

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