

November 2010 Årgång 31 Nr 4

# Filosofisk tidskrift

- JAN SCHEFFEL  
3 Att förstå – betraktelser utifrån en ny teori
- KRISTER BYKVIST OCH JONAS OLSON  
16 Om moraliska övertygelsers styrka och emotivismens svaghet:  
replik till Danielsson
- JAN HJÄRPE  
25 Moral och rätt i islamisk etisk tradition och debatt
- LARS BERGSTRÖM  
38 Kants maxim
- HUGO STRANDBERG  
46 Konsten och livet: ett försök
- 57 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

Jan Scheffel

## Att förstå – betraktelser utifrån en ny teori

Förståelse kan sägas vara den högsta formen av medveten insikt. Kunskap om ett fenomen behöver inte i sig vara tillräcklig för förståelse – de tidiga människorna visste att solen gick upp i öster, men de förstod inte att detta berodde på att jorden är rund och roterar. Förståelsebegreppet är centralt för all vetenskaplig aktivitet, men har mest studerats och tillämpats inom human- och samhällsvetenskaperna. Inom naturvetenskapen har ”förståelse” fått träda i skymundan för ”förklaring”. Vi skall se att detta är olyckligt och att förståelsebegreppet verkligen är av högsta relevans även för naturvetenskapen. Vi får här ett verktyg för att bedöma de yttersta gränserna för våra insikter i omvärlden. Analysen i detta arbete utgår ifrån en ny teori för förståelse, där de två fundamentala elementen är *abstraktion* och *jämförelse*. Ett antal intressanta konsekvenser följer, exempelvis visar vi att vissa fenomen aldrig kommer att kunna förstås och att lärandeprocessen ges nya möjligheter.

### 1. BAKGRUND

Medan kunskapsbegreppet definierats, utretts och modifierats utförligt, har förståelsebegreppet inte rönt samma uppmärksamhet inom den filosofiska litteraturen. Det är lite märkligt eftersom förståelse är av central betydelse när vi exempelvis undersöker möjligheterna för människans intellektuella och analytiska förmåga. Inom fysiken har vissa forskare gått så långt som att tala om att vi en dag skall ha en ”teori för allt”. Och en av de viktigaste frågorna för filosofin är att försöka förstå det fenomen som är själva förutsättningen för all intellektuell aktivitet – medvetandet. Rent intuitivt inser vi att förståelsebegreppet är relativt okomplicerat vad gäller många vardagliga fenomen, men desto oklarare när vi kommer in på exemplen ovan. Även om det kan vara vanskligt att försöka ge en exakt definition av ”förståelse”, så inser vi att begreppet behöver utmejslas bättre om vi vill kunna se möjligheterna och gränserna för dess tillämpning.

Det finns många synpunkter på och definitioner av vad förståelse

egentligen är. En gemensam nämnare är att förståelse skall handla om sammanhang. För att inledningsvis belysa hur vi ofta intuitivt hantear förståelsebegreppet, diskuteras ett par exempel i nästa avsnitt. Vi kommer att se att det verkligen finns vissa grundförutsättningar för förståelse. Redan Locke och Kant var inne på detta, men vi kommer att föra resonemanget något längre i det påföljande avsnittet. Därefter studerar vi hur förståelsebegreppet kommit att utvecklas inom olika områden och berör något av den kritik som har getts. Här motiverar vi också den nya förståelse teorin, nämligen att förståelse utgör sammansättningen av samlade abstraktioner (sinnestryck av verkliga fenomen) och jämförelser med dessa. I avsnitt 5 görs en distinktion mellan förståelse inom ”rationella” respektive ”empiriska” formella system. Vi kan nu, i avsnitt 6, identifiera ett antal fenomen inom fysiken som aldrig kommer att kunna förstås, oavsett hur mycket kunskap vi uppnår om dessa. Vi diskuterar också möjligheterna att förstå medvetandet. En viktig konsekvens av teorin är att insiktstaxonomi – kännedom – kunskap – förståelse kan underlätta strukturerandet av material vi avser att lära oss och därigenom förenkla och förbättra lärandeprocessen. I det sista avsnittet ges slutsatserna från detta arbete.

#### 2. FÖRSTÅELSEPROCESSEN – EXEMPEL

För att belysa de frågor som uppkommer då vi vill karakterisera förståelse, ger jag här två exempel.

*Skogs promenaden.* Föreställ dig att du en dag promenerar längs en skogsstig. Intill stigen ligger ett föremål, som ser obekant ut. Du blir nyfiken och tar upp och betraktar det – hur har det kommit hit? Vem har tappat det? Vad är det för något? Du vänder och vrider på det, känner, luktar, lyssnar, använder sinnen. Men blir ändå inte klokare. Nu börjar du söka efter rörliga delar, kanske finns det en öppning någonstans. Går föremålet att ta isär? Finns det delar som leder till helheten? Har du fortfarande inte rönt någon framgång kanske du väljer alternativet att försöka krossa föremålet mot en sten. Om inte det heller fungerar, ger du förmodligen upp dina försök att förstå vad slags föremål det är.

Tänk dig nu i stället att föremålet var en låda från vilken något antennliknande sticker ut. Din fantasi kanske leder tankarna till radio, walkietalkie, mobiltelefon eller en radiostyrningsenhet. Du börjar jämföra med föremål du redan känner till. Uppnår du överensstämmelse, känner du dig tillfreds. Din förståelse för vad föremålet är ökar. Faller till slut alla bitar på plats under jämförelsen, så har du till slut förstått vad du håller i handen. Men om föremålet saknar likhet med all din tidigare erfarenhet uppstår problem.

*De blindas rike* (novell av H. G. Wells). En man förrirrar sig till en bortglömd dal i Anderna. Dalens invånare visar sig vara blinda sedan många generationer. De har följaktligen inga begrepp om ögon eller synsinn, och inte heller några ord kvar som är relaterade till synen. Mannen lyckas inte, trots några praktiska demonstrationer, förklara för invånarna hur han använder ögonen. De senare bestämmer sig till slut för att operera bort bölderna i hans ansikte, orsaken till hans i deras mening förvirrade resonemang. Förskräckt över de bistra framtidsutsikterna flyr mannen nu dalen och även sin tillkommande.

Den egna upplevelsen av synen som fenomen hjälpte uppenbarligen inte mannen. Han avvek på ett unikt sätt från alla andra; invånarna hade, med sina begränsade erfarenheter, inga möjligheter att förstå sig på ”bölderna” i hans ansikte.

### 3. KOMMENTARER TILL EXEMPLEN

Historierna ovan är avsedda att visa att *förståelse har sin grund i jämförelse* och att *unika företeelser inte går att förstå*. Detta är de två grundteserna i den förståelseteori som skall utvecklas ytterligare i det följande.

Gemensamt för berättelserna ovan är att våra tidigare erfarenheter, de *abstraktioner* vi gjort av alla företeelser vi observerat kring oss och i oss, har en avgörande roll i tolkningsprocessen. Bildligt talat så föds vi, öppnar våra ögon och accepterar (abstraherar) världen som den ter sig genom våra sinnenstryck. Vi lär oss hur den normalt uppför sig. En del fenomen kanske vi ifrågasätter för att lära känna bättre, men många fenomen upplever vi som givna; de är som de är, en slags karakteristika för vår värld.

När vi vill förstå något, försöker vi, precis som i berättelserna ovan, att koppla till de abstraktioner vi gjort tidigare; vi jämför med dessa. Problemet för mannen i *De blindas rike* är att seendet är *unikt* och inte kan jämföras med något. Därmed kan seendet inte heller förstås av dalens invånare. Föremålet i *Skogspromenaden* var också unikt; det gick inte att relatera till tidigare gjorda abstraktioner och kunde därför inte heller förstås. Om vi kände igen någon del av föremålet, kunde vi möjligen påbörja en process med ytterligare jämförelser och som skulle kunna leda till förståelse, givet att vi drar korrekta slutsatser.

Förståelse är en form av insikt och är därmed kopplad till medvetandet; endast varelsor med medvetande kan förstå. Som vi har sett ovan så behövs, för förståelse, en minnesbank av tidigare gjorda abstraktioner. Mångfalden av abstraktioner vi gör, främst i barndomen, är alltså inte förståelse. Det är först när vi sätter samman skeenden, när de passar in i ett mönster, när vi jämför dem, som vi uppnår förståelse. Ett barn har därmed en lång väg att gå. En enorm mängd abstraktioner och

jämförelser måste göras innan vardagen blir hanterbar, fungerande och till slut åtminstone delvis förståelig.

En invändning i det här läget skulle kunna vara: är inte definitionen av förståelse som den medvetna sammansättningen av abstraktioner och jämförelser lite ad hoc? Finns det inte andra definitioner av förståelse som skulle fungera minst lika bra? Min poäng här är att den förståelseteori som framläggs här i huvudsak är ett förtydligande, ett klagörande av de allmänna uppfattningar om förståelse som redan finns och som är relativt allmänt accepterade. Men just genom detta förtydligande får vi ett redskap som kan användas även inom naturvetenskapen för att dra viktiga slutsatser om möjligheterna för den mänskliga insikten. Vi skall nu titta lite närmare på olika teorier om förståelse. Vi inleder med att undersöka vad filosoferna John Locke (1632–1704) och Immanuel Kant (1724–1804), som också var intresserade av gränserna för den medvetna insikten, hade att säga.

Locke var empirist och menade att vår förmåga att nå kunskap ursprungligen är som ett vitt oskrivet blad, ”tabula rasa”, på vilket erfarenheten skriver de ord, ”idéer”, som blir vår kunskap. Idéerna delar han in i enkla och komplexa. De enkla idéerna är sinnesintryck som ”varm”, ”hård”, ”blå” och så vidare, medan de komplexa idéerna är mentala sammansättningar av de enkla, exempelvis ”stol” eller ”häst”.

Han indelar vidare de enkla idéernas egenskaper i ”primära” och ”sekundära”, de förra anser han vara objektiva, inneboende i tingen (fasthet, rörelse och form exempelvis) medan de senare är subjektiva, de uppstår först i relation till våra sinnen (färg, lukt och smak, exempelvis). Även om Locke inte specifikt skilde mellan kunskap och förståelse, är hans indelning i enkla och komplexa idéer ett steg i riktningen mot att identifiera och särskilja mellan de abstraktioner vi gör utifrån världens beskaffenhet och de medvetna konstruktioner vi sedan gör för att bringa ordning i, det vill säga förstå, relationerna mellan dessa.

Kant studerade de nödvändiga förutsättningarna för att uppnå erfarenhet och kom fram till att det mänskliga medvetandet måste, för att organisera inflödet av sinnesintryck, använda sig av vissa, inbyggda strukturer eller kategorier. Han var rationalist på så vis att han menade att dessa tolv kategorier inte kunde förvärvas erfarenhetsmässigt. Exempelvis använder vi de inbyggda kategorierna om orsak och verkan, nödvändighet, möjlighet och existens; dessa är givna. När vi sedan dessutom utnyttjar begreppen rum och tid, kan vi nå kunskap om verkligheten. Men bara på det vis som människans förutsättningar, genom de tolv kategorierna plus rum och tid, ger möjlighet till. Kant argumenterar sedan att verklighetens ”sanna” väsen aldrig kan bli klart för oss, eftersom dessa, våra ”glasögon”, färgar vår upplevelse. Här sviktar Kants resonemang något, eftersom det är meningslöst att tala om tillstånd som

inte kan uppfattas. Kan ett tillstånd aldrig uppfattas av oss, direkt eller indirekt med hjälp av något instrument, växelverkar det inte heller med något annat i världen och saknar därmed reell existens.

Det finns alltså en beröringspunkt mellan Kants kunskapsteori och den förståelseteori jag presenterar: Kant menar att för att nå djup insikt om omvärlden måste vissa förutsättningar (kategorierna) tas för givna; jag menar på liknande sätt att en mängd abstraktioner om verklighetens natur måste göras innan vi kan försöka nå förståelse.

#### 4. DEFINITIONER AV OCH TEORIER OM FÖRSTÅELSE

Hur brukar vanligen förståelse definieras? Frågan är inte helt lätt att besvara; förståelsebegreppet har exempelvis inte alls fått samma uppmärksamhet som kunskapsbegreppet. Inom detta arbete är det helt tillräckligt att karakterisera kunskap på gängse sätt som ”berättigad sann tro”, med lämplig hänsyn tagen till de problem som påpekats av Gettier och andra (Olsson 2007). Med beteckningen ”kännedom om” avser jag de insikter som kan förekomma om en företeelse, men som inte uppfyller kriteriet för kunskap.

I de flesta fall beskrivs förståelse som en insikt, där någon form av sammanhang ingår. Förståelse sammankopplas ibland med insikten om meningen med något, eller med ändamålet med en handling, eller med att den personliga tolkning man gör av något sammanfaller med någon form av extern tolkning, eller operationalistiskt: responderar man adekvat har man också förstått. Några klassiska uppfattningar från Locke och Kant såg vi i förra avsnittet. En utmärkt redogörelse för den moderna uppfattningen om förståelsebegreppets användning inom human- och samhällsvetenskaperna återfinns i Føllesdal, Walløe och Elster (1993).

I en mycket vanlig karakterisering, som härrör från den tyske historikern Droysen, så *kopplas förståelse exklusivt till human- och samhällsvetenskaperna* genom hermeneutiken, medan *man i naturvetenskaperna beskriver och förklarar* genom användande av den hypotetisk-deduktiva metoden. Den tyske filosofen Dilthey motiverar detta genom att påpeka att den fysiska naturen saknar mening.

Låt oss helt kort titta på hur förståelsebegreppet hanteras inom hermeneutiken. Fokus ligger här på hur vi bör gå till väga för att uppnå förståelse. Följande kan förstås:

- Personer och ett antal djur
- Handlingar av mer eller mindre medvetna personer och djur
- Produkter av sådana handlingar (texter, artistiska verk, spel, lagar osv.)

I den så kallade hermeneutiska cirkeln växer en tolkning fram i en cirkulär rörelse mellan individens förförståelse och möten med nya erfarenheter och idéer – detta leder till ny förståelse som i sin tur blir förförståelse i kommande tolkningsansatser. Med ”tolkning” avses här, och i det följande, ett prövande av hypoteser mot något material i syfte att slutligen uppnå förståelse.

Det är *meningsfullheten* i materialet som enligt denna karakterisering exkluderar förståelsebegreppet från naturvetenskapen. Denna särskilning är emellertid helt godtycklig och missar också poängen med förståelse; att det är den djupaste formen av medveten insikt. Insikter kan vi ha inom alla områden, även om de nås på olika sätt. Det är alltså inte så att distinktionen mellan förklaring (naturvetenskapen) och förståelse (human- och samhällsvetenskaperna) är en rent semantisk sådan. Även inom naturvetenskapen uppnås den högsta formen av insikt genom de sammanhang som kan ses när ett fenomen kopplas till tidigare erfarenheter; det finns ingen insikt som når längre.

Vad är då egentligen en förklaring? Här finns en hel del som kan sägas, men det centrala är att medan förståelse är en *insikt*, det vill säga en medveten process, är en förklaring en *redogörelse* för fakta och relationer mellan dessa, som kan leda till förståelse. En förklaring kan alltså föreligga utan att en enskild individ har förstått den. Förklaringar är, strikt sett, därmed inte heller kunskap eftersom kunskap också är en insikt, en medvetenhet om fakta. Förklaringar förutsätter däremot existensen av fakta. Med ovanstående sagt skall vi inte behöva blanda samman förklaring med förståelse.

Förklaringar kan klassificeras som deduktiva, statistiska, funktionalistiska (teleologiska) och så vidare. Inom de ”exakta” vetenskaperna accepteras i princip endast kausala förklaringar (orsaksförklaringar), exempelvis ”partiklarna stöter bort varandra eftersom de är lika laddade”. De skall som regel ge svaren på frågorna varför ett fenomen är beskaffat på ett visst sätt och/eller varför det fungerar som det gör. Det kan vara intressant att notera att när vi ber om en förklaring, nöjer vi oss ofta med att endast delvis uppnå förståelse; förklaringar kan ge förståelse på olika nivåer. Om vi får veta att himlen är blå därför att atmosfären sprider blått ljus mer än annat ljus kanske vi blir nöjda, men vill vi få en förklaring på djupare nivå måste vi kunna en del kvantmekanik.

Hur skapar vi då förståelse och hur ökar vi, om möjligt, den? Givet att förståelse är en medveten, kognitiv process där individen når insikt genom att se sammanhang, så gäller det att försöka öka vidden i sammanhanget till att omfatta fler fenomen, att försöka se fler sammanhang och att göra dessa klarare och mer precisa. Förståelse uppstår på detta sätt som en djupare form av kunskap. Som en form av kunskap



kan givetvis förståelsebegreppet underkastas samma kritiska diskussion som kunskapsbegreppet vad gäller exempelvis rättfärdigande av uppfattningar, men det är oviktigt för den åtskillnad mellan kunskap och förståelse som görs här.

Sammanfattningsvis kan vi säga att all *förståelse* också är *kunskap* och att all kunskap också ingår i det vi *har kännedom om*. Men det vi har kännedom om har vi inte säkert kunskap om och det vi har kunskap om är det inte säkert att vi förstår. *Förklaringar* använder vi för att redogöra för den kunskap eller den förståelse vi nått insikt om.

## 5. FÖRSTÅELSE INOM MATEMATIKEN OCH NATURVETENSKAPEN

I framställningen ovan har jag försökt bädda för en upprättelse av förståelsebegreppet till att kunna användas även inom matematiken och naturvetenskapen. Dessa vetenskaper har en viktig likhet i att de har formaliserats. Men en skillnad är att medan alla satser inom matematiken förväntas vara tillgängliga utifrån vissa grundläggande axiom (med de begränsningar som Gödels teorem innebär), så är möjligheterna till reduktionism inom naturvetenskapen begränsade. Vi kan notera denna skillnad genom att distingera mellan rationella och empiriska formella system. Jag avser nu att karakterisera dessa system.

5.1. *Rationella formella system*. I *rationella* formella system, som matematiken, härleds satser (teorem) ur varandra. Det är ett viktigt sätt att söka ny *kunskap*; vi söker konsekvenserna av ett antal grundläggande lagar vi tar för sanna. Men vi kan inte bevisa allt inom systemet. Om så vore fallet, skulle satsernas sanning vara beroende av varandra i en kedja utan slut; slutsatser skulle inte kunna dras eftersom varje härlett ”teorem” endast kan vara sant *givet* att premisserna (de teorem och axiom som använts) är sanna. Några av systemets satser sanningvärde måste därför bestämmas, och det med omsorg. Dessa satser kallar vi axiom. De kan inte bevisas.

Eftersom lagar och axiom inte är absoluta, de hade kunnat vara anorlunda, kan vi inte heller säga att vi förstår dem. Men *konsekvenserna* av dem kan vi verkligen förstå; de följer ju med nödvändighet! Tillämpningen av vårt förståelsebegrepp på matematiken blir alltså väldigt enkel; abstraktionerna utgörs av axiomen och jämförelserna utgörs av härledningarna. Dessa leder till förståelse i form av nya satser, teoremen. Till hjälp har vi givetvis använt ett antal definitioner och formregler.

Ett mäktigt exempel på kraftfullheten hos ett väl valt rationellt system utgörs av Peanos axiom; ur dessa satser når vi alla resultat inom de positiva heltalens aritmetik, och faktiskt även mer. Axiomen är:

10 *Jan Scheffel*

- (1) Det finns ett naturligt tal 1.
- (2) Varje naturligt tal  $b$  har en unik efterföljare, som också är ett heltal och som vi kan kalla  $b+$ .  $b$  kallas föregångaren till  $b+$ .
- (3) Heltalet 1 har ingen föregångare.
- (4) Om  $a+ = b+$ , så är  $a = b$ .
- (5) Addition defineras av att  $a + 1 = a+$  och  $a + b+ = (a + b)+$ .
- (6) Multiplikation ges av  $a \cdot 1 = a$ ,  $a \cdot b+ = a \cdot b + a$ .
- (7) Induktionspostulatet: en mängd naturliga tal  $A$  måste innehålla alla naturliga tal om den har följande egenskaper:
  - $A$  innehåller 1.
  - Efterföljaren till varje tal i  $A$  tillhör också  $A$ .

Vi *förstår* nu exempelvis att  $17 + 1 = 18$  och att  $7 \cdot 5 = 35$  genom att uttrycka ekvationernas vänsterled med hjälp av de lämpliga *abstraktioner* (axiom) vi finner genom *jämförelser* med Peanos axiomsystem.

5.2. *Empiriska formella system.* Inom rationella formella system är alltså ett fåtal axiom tillräckliga för att ge hela systemet den nödvändiga styrkan. Som visades av Gödel har dessa system begränsningar; i ett motsägelsefritt axiomatiskt system kan vissa sanna satser aldrig bevisas. Den här problematiken har exempelvis diskuterats i *Tankens villkor* (Scheffel 2001). Rent generellt kan man dock säga att nästan alla de problem vi finner intressanta inom systemen verkligen är lösbara.

Inom de empiriska vetenskaperna är situationen annorlunda. Världen är inte tillgänglig för oss i sin helhet utifrån ett fåtal, grundläggande naturlagar som vi skulle kunna använda som axiom.

Orsaken är att vi saknar metoder för att tillräckligt reducera komplexiteten i världens beteende. Kunskapen om atomerna räcker för att beskriva kemiska processer, men biologiska system är alltför sammansatta för en helt reduktionistisk beskrivning.

Utvägen vi har valt inom naturvetenskapen är inte holistisk (att acceptera ett antal sammanhang men förneka möjligheten till formell reduktion), utan snarare att vi söker lagar som passar olika nivåer av komplexitet. Exempelvis kan vi ta fram modeller som beskriver atomkärnornas beteende och samtidigt diskutera modeller som är oberoende av dessa och som beskriver samma ämnes kemiska egenskaper. Och de lagar vi finner inom kemin kan vara alltför grundläggande för att kunna kopplas till de komplexa beteenden vi försöker kartlägga, eller formalisera, inom biologin eller psykologin. Men hela tiden uppstår nya områden, där vi upptäcker möjligheter att knyta ihop de olika områdena, exempelvis biokemi och nanobioteknik.

Med *empiriska* rationella system avser jag alltså de formella system vi

skapar inom respektive naturvetenskapligt område och där axiomen utgörs av grundläggande observationer av regelbundenhet hos naturen.

Indelningen i rationella och empiriska formella system som gjorts här skiljer sig ifrån den liknande indelning i ”analytiska” och ”syntetiska” system som gjorts av vissa filosofer. Kant ansåg exempelvis att logiken är analytisk (den utsäger inget om verkligheten) medan matematiken är syntetisk (berättar om verkligheten). Tanken är att skilja mellan formella system där vi faktiskt har ett visst utrymme att godtyckligt välja passande axiom (logiken, matematiken osv.) och formella system där axiomen inte kan väljas utan i stället ges av vår omvärld (exempelvis inom naturvetenskapen). Vi skall nu se att just detta faktum att naturlagarna har formen av axiom som inte kan påverkas av oss också innebär att de heller inte kan förstås av oss, även om vi kan nå hög kunskap om dem.

## 6. KONSEKVENSER

Vilken betydelse kan det förståelsebegrepp som diskuterats här få? Jag menar att vi kan se flera viktiga konsekvenser, exempelvis

- Taxonomin av insikter blir tydligare; de tre nivåerna ”kännedom om”, ”kunskap om” och ”förståelse av” kan bättre särskiljas
- Gränser för den rationella tankens räckvidd kan identifieras
- Vi inser att allt inte kan förstås
- Flera viktiga praktiska tillämpningar framstår; de naturfenomen vi inte kan förstå utkristalliseras, ett nytt perspektiv för medvetandeteorin öppnas och vi identifierar nya pedagogiska möjligheter för undervisning och läromedel

I det följande väljer jag att helt kort diskutera vår förståelse av naturfenomen, medvetandet och lärandeprocessen.

6.1. *Förståelse av naturfenomen.* Vissa företeelser i naturen är *unika* och kan därför inte förstås. Några exempel är

- Materia
- Tid
- Gravitation
- Laddning
- Spinn
- Partikel/våg-dualism
- Kausalitet
- Newtons lagar
- Energins bevarande

Det är möjligt att vi kommer att hitta teorier som kan förena vissa av begreppen ovan, men definitivt inte alla. Eftersom förståelseprocessen i grunden består av jämförelser och begreppen ovan, likt pringtal, inte kan beskrivas utifrån några beståndsdelar, kan de inte heller förstås. Det är inte ens så att vi säkert kan säga att dessa storheter är nödvändiga för att bygga upp en värld där medvetna varelser ingår. Storheterna är oförklarliga också av den anledningen att de hade kunnat ha annorlunda storlekar i en annan värld. Det finns emellertid vissa begränsningar för dessa variationer; som exempel kan man visa att om elektronladdningen till sin storlek vore 5 procent annorlunda, skulle kemiska föreningar inte kunna bildas.

Vi kan däremot verkligen förstå begrepp som

- Hastighet, acceleration
- Kraft
- Energi
- Ström

Det här är storheter som kan beskrivas utifrån de unika naturfenomen som vi redan abstraherat. Exempelvis är hastighet förändring i rummet med avseende på tiden och ström är tidsberoende rörelse av laddningar.

Eftersom förståelse inom naturvetenskapen består av jämförelser med tidigare erfarenheter, som till sist slutar i unika, oförklarliga tillstånd som råkar karakterisera den värld som omger oss, inser vi att möjligheterna att förstå inom naturvetenskapen har sina begränsningar. Den optimistiska bilden av förståelse som en stegvis, allt djupare insikt i naturens faktiska väsen, är alltså felaktig. Den naiva kunskapsoptimismen når därmed en återvändsgränd: det kommer aldrig att finnas ”En teori för allt” i den meningen att allt vi observerar i naturen har gjorts förståeligt.

*6.2. Förståelse av medvetandet.* Låt oss kort rekapitulera: förståelse är alltså den mest långtgående medvetna processen då vi relaterar till något; det är den djupaste insikten vi kan nå. När vi försöker förstå nya företeelser jämför vi med vår tidigare kunskap. Då ges två möjligheter: antingen förstår vi genom att vi ser en annan sida av ett fenomen vi abstraherat tidigare alternativt ser vi ett sammanhang av tidigare välkända enskilda fenomen eller så är företeelsen unik och därmed oförståelig och kan bara abstraheras som sådan.

Om vi söker förstå medvetandet, har vi att hantera två svårigheter. Den första är givetvis att om medvetandet är unikt så kan det inte förstås. Den andra svårigheten är att vi har definierat förståelse självt som en insikt, det vill säga en medveten process. Om vi skall förstå medvetandet, så måste det alltså ha egenskapen att kunna ge insikt om sig självt! Är detta

en fatal självreferens? Nej, den farhågan kan vi avfärda direkt. Självreferenser är bara allvarliga, och kräver särskild behandling, om de ger upphov till motsägelser, som i paradoxerna, eller om de ställer semantiken på ända som i uppmaningen ”definiera definition”. I begreppet förståelse ligger dock inget som skulle kunna motsäga eller ifrågasätta medvetandets egenskaper; det enda vi begär för att förstå medvetandet är ju att det går att jämföra till alla sina väsentliga karakteristika med fenomen vi redan känner, eller har abstraherat. Det hela är inte värre än självreferensen som uppstår när vi talar om att vi just håller på att tala. Medvetandets förståelseproblem är alltså att avgöra om det är unikt eller inte.

Hur skall vi då kunna ta reda på om medvetandet är unikt? En utväg skulle kunna vara att vi kommer på ett sätt att konstruera ett medvetande, för då vet vi dess beståndsdelar. Det är då inte unikt utan förståeligt i termer av sina delar. Här krävs en viss försiktighet. Medvetandefilosofen Daniel Dennett (1992) har påpekat att sönderdelandet i beståndsdelar kanske inte är nog:

När vi inser att den enda skillnaden mellan guld och silver är antalet [...] partiklar i deras atomer kan vi känna oss lurade eller arga – fysikerna har förklarat bort något: ”guldigheten” i guld är utelämnad. (s. 454)

Men, om vi ändå försöker konstruera ett medvetande, hur vet vi när vi har konstruerat det? Inom forskningen kring artificiell intelligens uppkom Turing-testet, uppkallat efter matematikern Alan Turing: om man vid kommunikation med en dator eller människa gömd bakom en skärm inte kan skilja en dators svar från en människas, så kan man tillskriva datorn intelligens. Kan vi använda ett liknande försök för att avgöra om vi har skapat ett medvetande?

En stunds eftertanke ger ett negativt svar; alla responser från en maskin kan vara resultatet av en programmering. Egentligen kan inga responser från en annan maskin eller annat väsen garantera existensen av ett medvetande. Men det är å andra sidan rimligt att anta att andra människor har ett medvetande av den anledningen att de liknar oss!

Det här börjar se kritiskt ut; vi kan alltså inte säkert konstruera ett medvetande utanför oss själva eftersom vi inte kan konstatera när det verkligen utgör ett medvetande. Om vi skulle konstruera ett exakt mänskligt embryo som får utvecklas i en lämplig miljö, har vi ju inte heller löst problemet på grund av cirkulariteten; vi hänvisar till vad vi redan vet och inget mer. Och något som vi inte ens teoretiskt kan konstruera kan vi inte förstå. Alltså kommer vi aldrig att förstå medvetandet. Eller?

Situationen är inte helt hopplös: vi kan formulera ett tillräckligt villkor för existensen av ett medvetande. Allt vi behöver är *reflekterande svar på stimuli eller annan kommunikation i organiserad (språklig) form från en kon-*

*struerad organisk varelse*. Godkänner vi inte detta villkor, så godkänner vi inte heller vårt eget eller andra människors medvetanden. Det här är att betrakta som ett utkast till kriterium eftersom man, allteftersom nanobiotekniken får större betydelse, kan diskutera vad som avses med ”organisk varelse”.

Av utrymmesskäl kan vi inte föra analysen vidare här. Sammanfattningsvis har vi visat att förståelse av medvetandet till stora delar är ett filosofiskt problem. Medvetandet kan inte förstås enbart utifrån neuromedicinska studier och synteser. För att förstå medvetandet måste vi kunna konstruera det. Förståelsen blir delvis av reduktionistisk karaktär, eftersom förståelse kräver sammanhang med enklare, av oss abstraherade företeelser. Denna visade dock i sitt exempel ovan att förmodligen måste en holistisk ingrediens adderas. Något så enkelt som en spik kan förstås utifrån det material den är konstruerad av och hur den är formad men dess huvudegenskap, att hålla ihop brädor, förstås endast holistiskt utifrån insikt om mer komplexa strukturer som relaterar till dess funktion.

6.3. *Förståelse och lärandeprocessen*. Att se sammanhanget med helheten är en stark stimulans för inläring, eftersom ny kunskap kan passas in i den tidigare. Vi vinner alltså på att påvisa vad som är *förståelig* kunskap vid inläring. Men det får inte glömmas bort att de flesta ämnesområden har sin grund i definitioner och regler, eller lagar, eller uttalade basvärderingar. Dessa kan naturligtvis inte avvaras, men eleven kan ifrågasätta dem eftersom de kunde vara annorlunda. För att undvika att studenten söker en förklaring till det oförklarliga är det viktigt att särskilja de observationer eller fakta som vi abstraherar men inte förstår.

Ofta ägnas för lite tid till den här ”definitions- och abstraktionsfasen”. Grunden blir därmed alltför lös när man sedan går till mer sammansatta eller komplexa begrepp. Inlärningsprocessen i sin helhet kan *accelereras* om en större andel av tiden lades på hanterandet av de enklare nivåerna i undervisningen. En av de största matematikerna genom tiderna, Carl Friedrich Gauss, var känd för att ihärdigt ”leka” med siffror i enkla samband innan han såg de mönster som ledde till hans matematiska upptäckter.

Studier bör däremot inte *börja* i definitions- och abstraktionsfasen. Didaktisk forskning visar att det, för motivationens skull, *så tidigt som möjligt* skall stå klart *vilket material* som skall läras och *varför*. Läraren har alltså en viktig uppgift i att motivera och i att tydligt *visa på vilket material som skall kännas till, kunnas respektive förstås*. Mycket skulle kunna vinnas i elevresultat om denna pedagogik tillämpades i större utsträckning på olika skolnivåer.

Inlärningsprocessen kan alltså förbättras genom att man systematiskt och explicit integrerar och förtydligar förståelsebegreppet som sammansättningen av abstraktion och jämförelse. Genom att ägna en stor del av inläringen till grundläggande förståelse kan man göra lärandet *intressantare* eftersom fler sammanhang kan ses, och *effektivare* eftersom sammanhang främjar retentionen.

## 7. SLUTSATSER

En teori har lagts fram, där förståelse som medveten insikt utgörs av sammansättningen av abstraktioner och jämförelser. Unika företeelser, det vill säga sådana som inte kan härledas ur andra, kan inte förstås. Exempel på dessa senare är massa, tid, laddning, kausalitet och Newtons lagar. Förståelse skiljs också från andra former av kognitiva insikter i hierarkin kännedom – kunskap – förståelse, där förståelse utgör den högsta formen som är tillgänglig för medvetandet. Förståelse får nu som begrepp en naturlig plats även inom naturvetenskaperna och ersätter till stora delar förklaringsbegreppet. Vi har också studerat några tillämpningar av teorin för förståelse. Inom naturvetenskapen fann vi att det ur förståelsesynpunkt aldrig kommer att finnas en ”teori för allt”. Det viktiga filosofiska problemet att söka förstå medvetandet har reducerats till problemen att bestämma om det är unikt eller ej och att avgöra om en motsvarande reduktionistisk förståelse är tillräcklig. Slutligen har vi diskuterat förståelsens betydelse för lärandeprocessen. Vi fann att lärare och författare till kursmedel har, förutom att motivera inlärandet, en viktig uppgift i att i ett tydligt skilja mellan vilket material som skall kännas till, kunnas respektive förstås.

## LITTERATUR

- Dennett, Daniel C. 1992. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Co.
- Føllesdal, Dagfinn, Lars Walløe och Jon Elster. 2001. *Argumentationsteori, språk och vetenskapsfilosofi*. Stockholm: Thales.
- Olsson, Erik J. 2007. Reliabilism, Stability and the Value of Knowledge. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 44, Number 4.
- Scheffel, Jan. 2001. *Tankens villkor*. <http://booksondemand.e-butik.se>.

Krister Bykvist  
och Jonas Olson

# Om moraliska övertygelsers styrka och emotivismens svaghet

*Replik till Danielsson*

## 1. INLEDNING

På samma sätt som vi är mer eller mindre säkra på empiriska förhållanden, t.ex. att uppvärmningen av jordklotet orsakas av människan eller att Christer Pettersson sköt Olof Palme, är vi ofta mer eller mindre säkra på värdeförhållanden. En del är t.ex. säkra på att manlig såväl som kvinnlig omskärelse är moraliskt fel, medan andra är mindre övertygade om att manlig omskärelse är moraliskt fel. Både värdeövertygelser och empiriska övertygelser varierar alltså i styrka. I den metaetiska debatten har det på senare tid hävdats att emotivister här stöter på problem: de kan inte förklara vad det innebär att vara mer eller mindre övertygad i värdefrågor.<sup>1</sup> I *Filosofisk tidskrift* 4/2009 erbjuder Sven Danielsson ett försvar för emotivismen. Danielsson ger ett antal förslag på hur emotivister kan förstå övertygelsegrader i värdefrågor. I slutändan argumenterar han för att emotivismens eventuella problem med att representera övertygelsegrader i värdefrågor i själva verket är att betrakta som ett argument för emotivismen, eftersom den förklarar varför sådana representationer över huvud taget svårligen låter sig göras.

Vi ska argumentera för att Danielssons försvar för emotivismen inte håller streck. De möjliga innebörder av övertygelsegrader i värdefrågor han föreslår stämmer inte särskilt bra med vad vi vanligen menar när vi säger att vi är mer eller mindre säkra på att något är rätt eller fel, bra eller dåligt. Avslutningsvis ska vi se att Danielssons tes att vad som tycks vara ett tillkortakommande hos emotivismen i själva verket är ett argument för densamma är föga övertygande.

Låt oss till att börja med notera att Danielssons försvar avser emotivism i den enkla formen, enligt vilken värdeomdömen uttrycker *inställningar* (såsom gillanden och ogillanden) snarare än *föreställningar* (försanthållanden).<sup>2</sup> Som han noterar har somliga emotivister tänkt

<sup>1</sup>Bergström 1990: 34–36; Smith 2002.

<sup>2</sup>Terminologin är lånad från Bergström 1990. Det bör i detta sammanhang på-



sig att man kan lösa problemen med att göra reda för övertygelsegrader genom att komplicera teorin, i synnerhet genom att introducera något kognitivistiskt element. Danielsson har dock inte mycket till övers för sådana ansatser. Han utgår ifrån att det inte är troligt att emotivismens eventuella problem kan lösas genom antagandet att värdeomdömen inte bara uttrycker inställningar utan också föreställningar (s. 2).

Man kan ifrågasätta om denna utgångspunkt har fog för sig. Det är väl ingen orimlig tanke att om emotivismen stöter på problem som har att göra med tesen att värdeomdömen uttrycker inställningar så kan dessa lösas genom att man antar att värdeomdömen också uttrycker föreställningar. Det är bland annat denna tanke som föranlett filosofer som James Lenman 2002 och Michael Ridge 2007 att formulera olika varianter av s.k. *ekumenisk expressivism*, en teori som säger att värdeomdömen uttrycker både inställningar och föreställningar. Hur som helst har vi annorstädes argumenterat för att Lenman och Ridge inte erbjuder några rimliga teorier om övertygelsegrader i värdefrågor (Bykvist och Olson 2009). Vi ska därför inte orda mer om ekumenisk expressivism här. Liksom Danielsson ska vi koncentrera oss på den enklare formen av emotivism.

## 2. NÅGRA MÖJLIGA INNEBÖRDER, ENLIGT DANIELSSON

Danielsson föreslår att vi i olika sammanhang menar lite olika saker när vi talar om grader av övertygelse i värdefrågor. Till exempel kan det vara så att när vi säger oss vara säkra på att kvinnlig omskärelse är moraliskt fel, så menar vi att övertygelsen att kvinnlig omskärelse är fel har en högre grad av *fasthet*. Detta innebär att vi inte skulle (vara benägna att) överge övertygelsen även i ljuset av ny information och vidare reflektion och även om vi resonerat annorlunda. Ju ”mindre” som krävs för att vi skulle överge övertygelsen, desto lägre grad av fasthet har den och desto mindre säkra är vi. Som Danielsson påpekar är det rimligt att inställningar (gillanden och ogillanden, som ju är vad värderingar är, enligt emotivismen) likaväl som föreställningar kan variera i fasthet (s. 3–4).

Men det förefaller möjligt att tänka sig en person som är mycket säker på att  $p$  trots att övertygelsen att  $p$  har en låg grad av fasthet. Omvänt förefaller det möjligt att tänka sig en person som inte är särskilt säker på att  $p$  trots att övertygelsen att  $p$  har en hög grad av fasthet. Om vi håller oss till värdeövertygelser kan vi säga att moraliska ”vindflöjlar” illustrerar det förra fenomenet medan moraliska dogmatiker illustrerar det

---

pekas att vi här använder termen ”värdeövertygelse” som en beteckning på ett psykologiskt tillstånd om vilket kognitivister och emotivister har olika teorier. De förra anser att värdeövertygelser är föreställningar (försanthållanden) medan de senare anser att värdeövertygelser är inställningar (t.ex. gillanden och ogillanden).

senare. Moraliska vindflöjlar kännetecknas av att de är mycket lättpåverkade i sina värdeövertygelser. En sådan person kan vara mycket säker på att aktiv dödshjälp är moraliskt fel och försvara denna ståndpunkt med hetta, men det som gör honom till vindflöjel är att det inte skulle krävas särskilt mycket argumentation för att han skulle överge övertygelsen att aktiv dödshjälp är fel. Moraliska dogmatiker å andra sidan kännetecknas förstås av att de är allt annat än lättpåverkade i sina värdeövertygelser. En dogmatiker kan ha en låg grad av säkerhet att aktiv dödshjälp är fel, men det som gör honom till dogmatiker är att det skulle krävas mycket argumentation för att han skulle överge denna övertygelse. Enligt idén om säkerhet som fasthet kan moraliska vindflöjlar inte vara säkra på sin sak medan moraliska dogmatiker inte kan vara osäkra på sin sak. Men detta verkar underligt. Nog kan vi tänka oss personer som stämmer in på de givna beskrivningarna. Man kan rentav vara ganska säker på att sådana personer finns i verkligheten.

Ett liknande förslag Danielsson framkastar går ut på att en persons övertygelsegrad kan förstås i termer av personens *föreställning* om övertygelsens fasthet snarare än dess faktiska fasthet. Att vara moraliskt övertygad till en hög grad innebär enligt denna idé att ha en föreställning om att man inte skulle överge den moraliska övertygelsen i fråga i första taget.<sup>3</sup> Men föreställningar om övertygelsers fasthet är ju föreställningar om psykologiska förhållanden och de kan därför inte fånga *moralisk* övertygelsegrad. En person som utöver att vara en moralisk vindflöjel besitter viss självinsikt och självdistans kan ha en stark föreställning om att hon i många situationer skulle överge en viss moralisk övertygelse, men hon kan trots detta vara mycket säker på att övertygelsen är riktig. Omvänt kan en dogmatiker med självinsikt och självdistans ha en stark föreställning om att hon i de flesta situationer inte skulle överge den moraliska övertygelsen i fråga, men hon kan trots detta vara mycket osäker på om övertygelsen är riktig.

Ett lite annorlunda förslag går ut på att övertygelsegrad är en fråga om hur pass *inställd* man är på att inte ge upp övertygelsen. Att vara inställd på att inte ge upp en övertygelse ska inte förstås som ett gillande av övertygelsen (eller ogillande av att överge den), utan snarare som en "viljeinriktning", menar Danielsson; att jag är säker på min sak innebär att jag tänker hålla fast vid övertygelsen och att "mina planer förutsätter att jag [...] gör det" (s. 4).

Men även detta förslag stöter på problem. Ett första bekymmer är att

<sup>3</sup>Det finns oklarheter i detta förslag. Till exempel kan ju även föreställningar om fasthet variera i styrka. Hur säker är jag på att *p* om jag har en svag föreställning om att min övertygelse att *p* är mycket fast? Om jag har en stark föreställning om att min övertygelse att *p* har en låg grad av fasthet?

förklara vad det innebar att vara helt säker på att någonting är fallet. Övertygelsegrader antas ju vanligen variera mellan 0 och 1, men kan inställningars styrka mätas på en liknande skala? Vad innebär det t.ex. att vara minimalt inställd på att hålla fast vid en övertygelse? Eller att vara maximalt inställd på detta? Danielsson kanske skulle svara att jag är maximalt inställd på att hålla fast vid övertygelsen att  $p$  om jag har *bestämt* mig för att inte överge den och om  $p$  därmed är en utgångspunkt i mitt praktiska resonerande och min planering för framtiden.

Men det är inte svårt att finna motexempel. En person som är helt säker på att hon blivit bedragen av sin partner men ändå vill satsa på förhållandet kan vara helt inställd på att bortse från bedrägeriet och på att inte ha denna övertygelse som utgångspunkt i sitt resonerande och planerande. En person som inte är särskilt säker på att Gud existerar kan trots detta vara helt inställd på att inte överge övertygelsen att Gud existerar, kanske på grund av att hon influerats av Pascals vad. På motsvarande sätt kan en person som är starkt övertygad om att Gud inte existerar, men som också influerats av Pascals vad, vara helt inställd på att på att överge denna övertygelse till förmån för övertygelsen att Gud existerar.

Motexempel av den här typen är dock inga nyheter för Danielsson. Lite längre fram i artikeln menar han att de inte visar att idén om övertygelsegrad som styrkan hos inställningar till övertygelser måste överges, utan att den måste förfinas.

Man måste säga något om vad för *sorts* inställning det är fråga om, eller åtminstone vad för *sorts* inställning det inte är fråga om. Och det senare är inte så svårt: den inställning till en tro som bestämmer övertygelsegraden får inte vara ett gillande av tron som ett medel till något annat värdefullt mål än sanningen. I Pascalexemplet håller jag tron för ett bättre medel till lycka än att inte tro. Men det hindrar inte att jag håller icke-tron för bättre i ett annat avseende, nämligen för att finna sanningen. (s. 7)

Detsamma kan sägas om exemplet med den bedragna personen: övertygelsen att hon inte blivit bedragen, eller åtminstone suspendering av den motsatta övertygelsen, håller hon för ett bättre medel till lycka än övertygelsen att hon har blivit bedragen. Men den senare övertygelsen skulle hon gilla bättre, givet att målet vore att hysa sanna övertygelser och undvika de som är falska. (Notera att Danielsson i citatet ovan återigen anför gillande som ett exempel på en inställning.) Det låter en smula underligt att kalla tron att  $p$  ett *medel* till målet att "finna sanningen", dvs. att hysa sanna övertygelser. Att tro att  $p$  är väl att hålla  $p$  för sant, vilket förefaller vara ett sätt att realisera målet att hysa sanna övertygelser snarare än ett medel till detsamma.

Men hur det än är med den saken är det långt ifrån klart hur Danielsson tänker sig att emotivisten ska tillämpa denna idé på moraliska övertygelser. De exempel vi hittills diskuterat rör ju icke-moraliska övertygelser, dvs. föreställningar, enligt vår vedertagna terminologi. Men vi vet sedan tidigare att moraliska övertygelser är inställningar och inte föreställningar, enligt emotivismen. Att anse att tortyr är fel är enligt emotivismen att hysa en negativ inställning (t.ex. ogillande) till tortyr. Övertygelsegrad ska enligt det föreslagna mönstret förstås i termer av en särskild sorts inställning till en inställning, nämligen som ett gillande av inställningen som ett medel för att finna sanningen. Men vad ska detta betyda? Till skillnad från föreställningar är inställningar inte den sortens psykologiska tillstånd vars funktion består i att representera världen. Att ha en inställning till  $p$  är ju inte att hålla det för sant att  $p$ . Om  $p$  är sann och jag har en inställning till  $p$  så har jag inte därmed funnit sanningen. Det förefaller därför svårt att förstå hur (hysandet av) en inställning kan vara ett medel för att finna sanningen. Följaktligen blir det svårt att förstå hur man kan gilla (hysandet av) en inställning som ett medel för att finna sanningen.<sup>4</sup>

Vi har nu sett närmare på Danielssons tre förslag på hur emotivister kan förklara säkerhet beträffande värdeövertygelser: som *fasthet* hos övertygelser; som *föreställningar om fasthet*; som *en (särskild sorts) inställning till en inställning*. Vi har sett att samtliga stöter på allvarliga problem. Problemet med det första förslaget är att fasthet och övertygelsegrad (säkerhet) är sinsemellan logiskt oberoende egenskaper. Ett gemensamt tillkortakommande hos de övriga två förslagen är att de kräver att den som har en viss övertygelsegrad har andra ordningens attityder, dvs. föreställningar om, eller inställningar till, sina egna inställningar. Men övertygelsegrader är egenskaper hos attityder som inte är beroende av att attityderna har ett visst propositionellt innehåll. I synnerhet behöver

<sup>4</sup>Jens Johansson föreslog följande utveckling av Danielssons förslag: Precis som man kan ha som mål att tro det som är sant, och gilla föreställningar som realiserar detta mål (därför att de realiserar detta mål) kan man ha som mål att gilla det som är bra, och gilla de gillanden som realiserar detta mål (därför att de realiserar detta mål). Men frågan är vad målet att gilla det som är bra innebär för en emotivist. Mitt mål att gilla det som är bra kan beskrivas som målet att tillfredsställa följande villkorssats: om  $X$  är bra, så gillar jag  $X$ . Men det är ett välkänt problem för emotivismen att förklara vad värdestermer betyder när de uppträder i inbäddade kontexter, som t.ex. i försatsen i en villkorssats. Värdestermer uttrycker ju i sådana kontexter inga attityder. Detta är en aspekt av vad som kommit att kallas Frege-Geach-problemet, vilket har diskuterats flitigt i de senaste decenniernas metaetiska debatt. Hittills har inget lösningsförslag vunnit allmän acceptans.

det propositionella innehållet i en övertygelse av en viss grad inte involvera några doxastiska eller psykologiska begrepp. En person kan vara mer eller mindre säker på att vissa värdeförhållanden råder, trots att hon inte hyser andra ordningens föreställningar om, eller andra ordningens inställningar till, dessa värdeövertygelser. Somliga individer, som t.ex. små barn, har inte, och kan kanske inte ha, andra ordningens attityder. Men det hindrar inte att de kan vara mer eller mindre säkra på vad som är bra och dåligt, rätt och fel, osv.

Vid det här laget frestas kanske någon att invända att det som är en invändning mot ett av Danielssons förslag kan tas om hand av något av de andra.<sup>5</sup> Med andra ord kanske det kan vara så att disjunktionen av Danielssons förslag utgör en tillfredsställande teori om övertygelsegrad. Men det finns exempel som drabbar samtliga förslag. Det kan finnas en moralisk vindflöjel som vid en tidpunkt är mycket säker på att  $p$ , trots att övertygelsen har en låg grad av fasthet och trots att personen inte hyser andra ordningens attityder. Likaså kan det finnas en moralisk dogmatiker som inte är särskilt säker på att  $p$ , trots att övertygelsen har en hög grad av fasthet och trots att personen inte hyser andra ordningens attityder.

### 3. DANIELSSONS POSITIVA ARGUMENT

I tredje avsnittet av sin uppsats försöker Danielsson erbjuda ett positivt argument för emotivismen. Tanken är att det finns en allmän svårighet med att representera säkerhet hos värdeövertygelser medelst val mellan lotterier, à la subjektivisterna som Ramsey. Generellt innebär detta lotteritest att, om vi antar att vi föredrar mer pengar framför mindre, så kan vi säga att man är mer säker på att  $p$  än på att  $q$  om man föredrar lotteriet (100 kr om  $p$ , 0 kr om  $q$ ) framför lotteriet (100 kr om  $q$ , 0 kr om  $p$ ). Idén är helt enkelt att man föredrar att låta vinsten bero på det man är mer säker på. Ens övertygelsegrad att  $p$  representeras sedan av den andel pengar man är villig att satsa på lotteriet (100 kr om  $p$ , 0 kr om icke- $p$ ).

Om vi tillämpar detta test på värdeövertygelser om lustens värde, så får vi resultatet att man är mer säker på att lust är bra än på att lust inte är bra om och bara om man föredrar lotteriet (100 kr om lust är bra, 0 kr om lust inte är bra) framför lotteriet (100 kr om lust inte är bra, 0 kr om lust är bra). Hur övertygad man är om att lust är bra representeras av hur mycket pengar man är villig att satsa på lotteriet (100 kr om lust är bra, 0 kr om lust inte är bra).

Inga uppenbara svårigheter visar sig här. Men Danielsson noterar nu

<sup>5</sup>Ragnar Francén och flera av de övriga deltagarna i högre seminariet i praktisk filosofi vid Stockholms universitet framförde detta förslag.

ett antal problem som uppkommer om våra preferenser över lotterier är *värdeövertygelse* om vad som är bättre. För det första verkar det som om vi då tvingas acceptera värderingar av värden. Mer exakt så måste vi anta att man meningsfullt kan värdera lotterier där utfallen bestäms av värdeförhållanden, t.ex. att man kan värdera lotteriet (100 kr om lust är bra, 0 kr om lust inte är bra) högre än lotteriet (100 kr om lust inte är bra, 0 kr om lust är bra). Men man kan ju fråga sig vad det betyder att tillskriva värden till lotterier som består av utfall som själva bestäms av värdeförhållanden.

Vi menar dock att detta i princip inte är konstigt. Anta att du (finalt) värderar lust och pengar och inget annat. Det verkar då inte konstigt att (icke-finalt) värdera lotterier av typen (100 kr om lust är bra, 0 kr om lust inte är bra). Din värdering av detta lotteri beror ju endast på hur säker du är på att lust är bra och på hur mycket du värderar pengavinster. Vi behöver inte anta att du också värderar värdeförhållandet att lust är bra.

Danielsson påpekar dock att vi får problem om den värdeövertygelse vi behöver bestämma graden hos är övertygelsen att pengar är bra. Vi kan ju inte gärna säga att man är mer säker på att pengar är bra än på att pengar inte är bra om och bara om man tillskriver lotteriet (100 kr om pengar är bra, 0 kr om pengar inte är bra) högre värde än lotteriet (100 kr om pengar inte är bra, 0 kr om pengar är bra). För detta test förutsätter ju att man tillskriver pengar värde.<sup>6</sup>

Danielsson påpekar också att det blir än besvärligare när man ska bestämma graden hos en övertygelse att något är det *enda* som har värde, t.ex. att önskeuppfyllelse är det enda värdet. För hur ska vi förstå en värdering av lotterier där utfallen bestäms av hypoteser om huruvida önskeuppfyllelse är det enda värdet? Vår värdering av lotterierna förutsätter ju att vi inte tror att önskeuppfyllelse är det enda värdet.

Som Danielsson påpekar försvinner dessa problem om man antar att preferenser över lotterier inte är värdeövertygelse, vilket dessutom verkar vara standarduppfattningen bland subjektivister. Danielsson menar dock att detta svar leder till två problem. För det första innebär det att Smiths huvudpöäng, den om värdeövertygelsers Janusansikte, går förlorad. Att värdeövertygelse uppvisar ett Janusansikte betyder, enkelt uttryckt, att de i vissa avseenden liknar föreställningar medan de i andra avseenden mer liknar inställningar. Men även mer renodlade

<sup>6</sup> Detta är inte konstigare än att när vi mäter något (t.ex. övertygelsegrad) i termer av något annat (t.ex. pengars värde), så måste det senare vara något vi känner till och som hålls konstant. Jämför systemet med myntfot. En myntfot kan användas för att bestämma värdet hos en viss summa pengar, men när vi använder denna metod antar vi att vi känner till myntfotens värde och att detta hålls konstant. Vi kan inte använda myntfotens värde för att bestämma dess eget värde.

kognitivisterna än Smith kan gå med på att våra värdeövertygelser tenderar att spela en "preferens-liknande" roll i vårt beslutsfattande därför att de flesta människor är disponerade att handla i enlighet med sina värdeövertygelser.<sup>7</sup> Hur det än är med den saken menar Danielsson för det andra att problemet återkommer när vi ska bestämma övertygelsegrader hos personer som föredrar något om och *bara om* de tror att det är bättre. Hans slutkläm går ut på att den bästa förklaringen till att vi får problem med att tillämpa lotteritestet på värdeövertygelser helt enkelt är att emotivismen är sann, våra värdeövertygelser är inställningar, inte föreställningar (försanthållanden).

Vi medger att Danielsson pekar på reella problem med att tillämpa lotteritestet helt generellt. Men nu är det ju så att endast en minoritet subjektivisterna *identifierar* övertygelsegrader med villighet att satsa på lotterier. Danielsson antar att kognitivisterna som Smith måste acceptera denna identifikation. Men varför anta något sådant när till och med hårdhudade subjektivisterna, som Jeffrey, förnekar en sådan stark koppling.<sup>8</sup> Vad de säger är endast att villighet att satsa på lotterier är en *tillförlitlig indikation* på övertygelsegrad inom en väl avgränsad delmängd av fall. Detta är analogt med kvicksilvertermometrar som är tillförlitliga endast inom ett visst temperaturintervall (är det för kallt måste vi använda alkoholtermometrar, är det för varmt måste vi använda gastermometrar).

Det finns mycket goda skäl att tvivla på att övertygelsegrad ska identifieras med villighet att satsa på lotterier: (a) erbjudandet att satsa på ett lotteri kan ge en information som påverkar ens subjektiva sannolikheter; (b) lotteri-apatiska eller lotteri-skeptiska personer kan sakna preferenser över lotterier men fortfarande ha subjektiva sannolikheter; (c) vi kan ha subjektiva sannolikheter rörande förhållanden som inte gärna kan vara utfall i de lotterier som vi har preferenser över. Ett exempel på (c) är då vi har en viss grad av övertygelse att pengainstitutionen existerar. Om man endast föredrar pengar, hur ska vi tillämpa lotteritestet i detta fall? Vi kan ju inte gärna säga att man är mer säker på att pengainstitutionen existerar än på att den inte existerar om och bara om man föredrar (100 kr om pengainstitutionen existerar, 0 kr om den inte existerar) framför (100 kr om den inte existerar, 0 kr om den existerar). Det senare lotteriet innehåller ju ett omöjligt utfall: 100 kr om pengainstitutionen inte existerar. Detta utfall torde även vara *epistemiskt* omöjligt, åtminstone för minimalt rationella agenter. Att lotteritestet inte fungerar i detta fall kan inte förklaras av emotivismens sanning, eftersom det här rör sig om ett empiriskt förhållande (pengainstitutionens existens), inte ett värdeförhållande. Notera

<sup>7</sup>Denna disposition kan kanske i sin tur förklaras evolutionärt eller kulturellt, se Bergström 1990: 70.

<sup>8</sup>Se t.ex. Eriksson och Håjek 2007.

att detta problem liknar ett av Danielssons favoritproblem: värderingar över lotterier som innehåller utfall som bestäms av värdeförhållanden som går stick i stäv med värderingarna över lotterier.

Den bästa förklaringen till att lotteritestet som ett mått på övertygelsegrad inte kan tillämpas helt generellt är alltså inte att emotivismen är sann, utan att lotteritestet har inbyggda begränsningar som blottläggs inte bara när det gäller somliga värdeövertygelser utan också när det gäller somliga empiriska övertygelser. Till exempel kan lotteritestet inte tillämpas då lotterier innehåller utfall som är epistemiskt omöjliga. Det kan heller inte användas för att mäta en persons övertygelsegrad att något (t.ex. lust, önskeuppfyllelse, pengar, etc.) är det *enda* som är värdefullt om personen föredrar något om och *bara om* hon värderar det.

Danielssons kritik av kognitivismen bygger på en orimligt strikt behavioristisk tolkning av subjektiva sannolikheter som inte ens hårdhudade subjektivister accepterar. Varför ska då moraliska kognitivister acceptera den?<sup>9</sup>

#### LITTERATUR

- Bergström, Lars. 1990. *Grundbok i värdeteori*. Stockholm: Thales.
- Bykvist, Krister och Jonas Olson. 2009. "Expressivism and Moral Certitude". *Philosophical Quarterly* 59: 202–15.
- Danielsson, Sven. 2009. "Om moraliska övertygelsers styrka". *Filosofisk tidskrift* nr 4: 33–41.
- Eriksson, Lina och Alan Hájek. 2007. "What are Degrees of Belief?" *Studia Logica* 86: 185–215.
- Lenman, James. 2002. "Non-Cognitivism and the Dimensions of Evaluative Judgement". <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/homepage.html>
- Ridge, Michael. 2007. "Ecumenical Expressivism: The Best of Both Worlds?". I *Oxford Studies in Metaethics*, red. R. Shafer-Landau, vol. 2. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Michael 2002. "Evaluation, Uncertainty, and Motivation". *Ethical Theory and Moral Practice* 5: 305–20.

<sup>9</sup>Tidigare versioner av uppsatsen lades fram på högre seminariet i praktisk filosofi vid Stockholms universitet och på forskarseminariet i filosofi vid Umeå universitet. Vi tackar deltagarna för värdefulla diskussioner och kommentarer.



## Moral och rätt i islamisk etisk tradition och debatt

Att påpeka att islams idéhistoria är komplex är en truism. Tankeströmmar och influenser, har kommit från många olika håll, och nya synteser uppkommer, förändras och ifrågasätts i förkunnelse och debatt. I försöken att karakterisera de olika inslagen i islamisk etik kan man peka på element från Arabiska halvöns förislamiska tribala samhällen och nomadkultur, från judisk och kristen (och gnostisk) tradition, från det sassanidiska Iran, och senare tillkommer utvecklingen av den grekiska filosofin, inte minst moralfilosofin, på arabiskt språk och i en islamisk ram. Det finns också en nutida debatt som drivs av de konkreta frågorna om våldets legitimitet, om miljön, och om behovet av en global etik i ett världssamfund med ömsesidigt beroende. Förhållandet mellan religion och etik och mellan religion och juridik är kontroversiellt i dag när det traditionella har förlorat sin självklarhet genom en medieutveckling som gör att alternativa synsätt alltid finns närvarande.

För att tala om en etik som ”islamisk” får vi relatera den till den religiösa traditionen, till dess viktigaste dokument och hur de används. De uppenbarelsen som islams profet Muhammed förkunnade under en period av cirka 22 år och som samlats i Koranen utgör den mest normerande texten.<sup>1</sup> Den ger också en begreppslik ram för den etiska debatten.

Gud betecknas där genomgående som ”Herre” (*rabb*), ”din Herre”, ”er Herre”. Det svarar då mot beteckningen på människan som ”tjänare”, ”slav” (*‘abd*). Det finns till och med en särskild pluralform för att beteckna mänskligheten som Guds tjänare (*‘ibād*) till skillnad då från ”slavar” i betydelsen ofria (*‘abîd*). Gud är ”skaparen” (*khâliq*), den som har skapat människan: människan är Guds skapelse (*khalq*). Detta ord, ”skapelse” – i en rad språk i den muslimska världen – får innebörden ”folk”.

När Gud skapade människan, berättas det i sura 2:30/28, förklarade

<sup>1</sup>Koranhänvisningarna anger versnummer efter två olika system, numret efter det ”egyptiska” systemet skrivs först, och efter snedstreck numret enligt det ”syriskiska”. Mohammed Knut Bernströms *Koranens budskap* följer det förra systemet, Zetterstéens koranöversättning det senare.

han för de förvånade änglarna: ”Jag insätter en ställföreträdare (*khalifa*) på jorden.” Ordet *khalifa* kan också tolkas som ”förvaltare”, och det har kommit att spela roll i debatten: människan som förvaltare av Guds skapelse. Det kan anföras för socialt engagemang och engagemang för miljön, men det anføres också som ett argument för att människan inte får följa sina egna hugskott utan bör lyda ”ägarens instruktioner”, dvs. Guds Lag, hans *shari‘a*.

En betydande tänkare i 1900-talets islamiska debatt har varit historikern Mohamed Talbi. I *Réflexions sur le Coran* (1989) gör han en poäng av att Gud skapade Adam av stoft, lera. Detta till skillnad från änglarna som är av ljus och genomskinliga. De ”hindrar inte Guds ljus”. Men människan skapades av ett ogenomskinligt material. För Talbi innebär detta att människan har fri vilja (dvs. kan ”hindra Guds ljus”) och därmed ansvar för sitt val av handlande. Han drar också slutsatsen att religiöst tvång strider mot Guds plan med människan: hon måste få välja fritt, och det är bara genom det fria valet som religionsutövningen kan bli autentisk. Människan har tagit på sig ”panten” som jorden och bergen avböjde (sura 33:72). Talbis tolkning av korantexten är ett inlägg i den gamla debatten mellan anhängarna av läran om människans förmåga att välja och dem som hävdar att Gud bestämmer över allt, också över människans vilja. Just brottningen med den motsättningen är karakteristisk för islams teologihistoria. Koranställen kan anföras för såväl den ena som den andra ståndpunkten, och det finns åtskilliga försök att förena tanken på Guds allmakt med hävdandet av hans ”rättvisa”, dvs. att det inte är orättvist att människan på Domens dag får bära ansvaret för sina gärningar.

Muhammeds verksamhet sammanföll i tiden med sociala förändringar i de samhällen där han verkade: den gamla stametikern med dess grund i den absoluta lojaliteten inom den egna klanen och stammen var otillräcklig. I Mekka hade grunden för det ekonomiska livet blivit karavanhandeln, och pondus och aktning kom att knytas till den individuella framgången och rikedomerna. Änkor och faderlösa kom i kläm. Vi kan se i de tidiga mekkanska surorna att plikten att hjälpa änkor och faderlösa betonas. Senare, i de suror som härrör från tiden i Medina handlar det om att ge regler för ett samhälle där flera stammar skulle leva tillsammans. En poäng i Muhammeds förkunnelse är då riktad mot tribalismen, det normsystem som innebär lojalitet inom stammen men inte utom den. Här gällde det att skapa en gemenskap som hade annan grund än släktskap. Gemenskapen skulle utgöra en *umma*. Detta ord, som först betecknar samhället i Medina (inklusive de judiska stammarna), kom efterhand att få andra innebörder, först religionsgemenskapen, men senare (från 1800-talet) även den språkligt-etniska gemenskapen, och än senare ”nation” i betydelsen nationalstat. I dagens debatt möter vi en

glidning mellan de här olika innebörderna hos ordet, med konsekvenser för hur man definierar gemenskaper och normerna för dem.

Koranen har en rad termer som har med moralisk hållning att göra (som godhet, välgörenhet, allmosa, rättvisa, gott handlande). Man kan också peka på att man ser en motsättning mellan ”de som ser sig som stora”, ”de arroganta”, och ”de som ses som svaga”, de som inte respekteras. I koranen är det djävulen som ”ser sig som stor” när han vägrar att falla ner för människan-Adam. ”De som inte respekteras” är utsatta för ”förtryck”. Detta har blivit en nära nog fast ingrediens i det politiska språket alltsedan den iranska revolutionen och dess förspel på 1970-talet. Arrogans (som kännetecknar stormakter) är ”djävulsk”.

Till dygderna hör också tålmod, ärlighet och uppriktig trohet. ”God sed” finns likaså med i koranens språkbruk, och då särskilt i en formel som ofta anförs, plikten att ”påbjuda det goda/anständiga och förhindra det otillbörliga”. I de rörelser som kallas islamistiska sägs ofta att detta är statens uppgift. Staten ska vaka över moralen och sederna. Nog så kontroversiellt i dagens politiska debatt.

Ett begrepp av stor betydelse är förstås *sunna*, den normerande sed som åberopar i första hand profetens föredöme, men också de prejudikat som andra gestalter i islams tidiga historia ger. Det är profeten som i första hand räknas som en fullkomlig människa som det är gott att imitera. Islam som *imitatio prophetarum*. Det är poängen i studiet av den väldiga *hadith*-litteraturen, traditionerna om vad han har sagt och gjort. Det är huvudkällan för den islamiska rättstraditionen. Men även en källa för etiska normer. Ur denna väldiga textmassa har en del texter valts ut som moraliska råd eller etiska tänkespråk. Den mest kända tänkespråksboken är 1200-talsförfattaren Yahyâ ibn Sharaf ad-Dîn an-Nawawîs ”Fyrtio hadither”.

Koranen och haditherna utgör material för den islamiska rättstraditionens utveckling, som då innebär en formalisering av normerna till kasuistiska regler. Men det är inte ett likformigt system. Själva ordet *shari‘a* betecknar idén om en gudomlig rätt, normer som ska baseras på den förkunnelse som framförts av Guds profeter, där den siste och slutgiltige är Muhammed. Ur hans uppenbarelser, samlade i koranen, kan man då härleda principer och regler. Så utvecklades en ”rättsvetenskap” i olika varianter, en jurisprudens (*fiqh*) med metoder att härleda regler, dels ur koranen, men framför allt från profetens och hans följeslagares *sunna*. Inom *fiqh* finns det en rad olika skolriktningar och i nutiden debatteras om hur bunden man kan vara av den traditionen. Många hävdar att den sanna Gudslagen förutsätter att man går tillbaka till källorna och tolkar dem på nytt. Man ”anstränger sig”: *ijtihad*, ”ansträngning”, är termen för nytolkning, som man då menar måste följa av samhällets, teknikens och tänkandets utveckling.

I islamistiska rörelser och partier betraktas denna Guds sharia och dess tillämpning i en (nytolkad) *fiqh* inte bara som en norm för den troende, utan något som ska tillämpas i *statens* rättssystem. Detta knyts ofta till plikten att ingripa mot ”oislamiskt beteende”. Andra hävdar den sekulära staten som ideal, en som inte påtvingar någon en religiös praxis, men som säkrar att den troende har möjlighet att praktisera sin religion.

Feministiska rörelser i den muslimska världen bekämpar patriarkatet och det kvinnoförtryck som finns. Man går då på detta sätt till källorna på nytt – till koranen, *sunna*, islamisk historia, men med andra förutsättningar. Muslimska feminister menar att de rättslärda genom århundradena läst texterna med patriarkala glasögon. Feministerna hävdar att deras egen läsning ger en sannare bild av intentionen i Guds *shari‘a* än den traditionella tolkningen.

Samma gäller debatten om de så kallade islamiska straffen, så som de tillämpas i länder som Saudiarabien, Iran, Pakistan och i kaotiska etniska och politiska konfliktområden. Hur ska mänskliga rättigheter, i den mening som begreppet har fått i FN-deklarationen av 1948 och i internationella konventioner, relateras till dessa prygel-, stymnings- och steningssstraff? Vilka argument fungerar, och vilka premisser utgår debatten från? Kontroverserna om detta är heta och engagerar såväl anhängare av straffen som motståndare. Oberoende av hur man ställer sig i den debatten så är FN-deklarationen och konventionerna något som återopas – de ses som relevanta för den muslimska debatten. Det kan också nämnas att läkare i Saudiarabien har vägrat att genomföra stymningsstraff med hänvisning till den hippokratiska eden och läkaretiken. (Hippokrates’ ed ingår i arabisk översättning sedan gammalt i den muslimska medicinska traditionen.)

*Fiqh* innebär att de religionslärde härleder reglerna och förklarar normerna för individens liv och det sociala livet. Det är alltså *inte* detsamma som den positiva rätten, de lagar som faktiskt tillämpas i en stat, och inte heller detsamma som den *sedvanerätt* som till stor del råder bland folk i gemen. Men samtidigt är denna ”jurisprudenternas lag” relaterad till bådadera, kritiserar dem, utgör alternativ till dem, eller ligger till grund för eller legitimerar dem. Det är alltså något som *lagstiftningen* relaterar till, positivt eller negativt. *Shari‘a*, ”gudomlig lag”, *fiqh*, ”jurisprudens”, och *qânûn*, ”lag” i betydelsen lagstiftning är olika begrepp, i sin tur att skilja begreppsligt från de andra normsystem som finns i samhället, de tribala normerna, och sedvanerätten. Tribalismens normer (stamlojaliteten, ”hederskulturen”) är starka i många miljöer – Muhammeds förkunnelse till trots.

Den traditionella *fiqh* täcker (åtminstone i princip) hela det religiösa, sociala och politiska livet. Den tar upp sådant som hör till religionsut-

övning, familjerelationer, äktenskap, och arv, egendom, och förpliktelser när det gäller ekonomi och annat som hör till det sociala livets ”transaktioner”. Men vi måste alltså ha klart för oss att detta i praktiken är jurisprudenternas diskussioner om hur det borde vara, inte en beskrivning av den verklighet som råder. De flesta stater (och sociala miljöer) har ”blandade” rättssystem, eller sharias överhöghet erkänns i princip men likställs inte (i alla fall inte utan vidare) med jurisprudenternas *fiqh*.

Det finns en spänning mellan idén om lag som evig och gudomlig och idén om lagstiftning genom mänsklig suveränitet, inspirerad av, relaterad till eller oberoende av det religiösa normsystemet. Vi ser idag i debatten om islamisk rätt ett ifrågasättande av bundenheten till de traditionella rättsskolorna, till förmån för att ställa dagens frågor till koranen och profetens *sunna* i ljuset av dagens tekniska och vetenskapliga utveckling.

Då åberopar man också att det finns en *tradition* av rationellt filosofiskt tänkande. Det gäller den moralfilosofi som utgör en del av den filosofiska aktivitet som utvecklades under medeltiden. Platon och Aristoteles, Galenos och Plotinos och andra grekiska auktoriteter översattes, kommenterades och blev en del av den arabiska och persiska kulturtraditionen. Aristoteles *Nikomachiska etik* med kommentarer av Porfyrios fanns på arabiska redan på 800-talet. Sammansmältningen av Platon och Aristoteles skedde genom den nyplatoniska filosofi som också gärna förenades med den sufiska mystiken. Just etiken som en del av individens andliga utveckling och som en del av läkekonst för själen blir något karakteristiskt för denna grekisk-nyplatonisk-islamiska filosofiska etik.

Den lärde på den här tiden skulle vara en polyhistor: han skulle – i princip – känna till allt vetande, såväl religionsvetandets olika grenar som ”grekernas vetande”. Det senare var just filosofin. Men man kan notera att ”filosofin” för Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198) och hans föregångare i den muslimska världen var en speciell världsåskådning, en särskild uppfattning av universum. Den var en ”de gamles (eller grekernas) vishet”. Den sågs, av dem själva och deras motståndare, som en speciell riktning, uppfattad som *ett* tankesystem. (Alltså inte som vi ser på filosofin idag: olika mot varandra diskuterande riktningar.) I denna ”vishet” kombinerades Aristoteles och Platon. Det blev en aristotelism som färgades av nyplatonismen.

Ibn Rushd menade att allt vetande utgör en sammanhängande och harmonisk helhet. Förnuftet, och det ”rena tänkandet” (utan empiri alltså) står över alla andra vägar till kunskap, inom alla områden, även teologin. Han såg det rationella tänkandet som en religiös plikt, men menade samtidigt att alla inte har förmågan till detta. Människor är olika begåvade och därför finns det olika vägar till sanningen. Den *retoriska* vägen är genom religionen, genom religionsundervisning och religionsutövning.

Den vägen är öppen för alla. Den *dialektiska* vägen är den som har med *fiqh*, jurisprudenten att göra, den gudomliga lagens väg. Men högst står den *filosofiska* vägen, det rena tänkandets väg. Men den står öppen, menade han liksom andra filosofer vid den här tiden, bara för ett fåtal. Det handlar om samma sanning, men de klara begreppens väg är filosofernas väg. De kan förstå att de övriga vägarna, religionsutövningens och laglydnadens, är *symboliska* uttryck för den sanning som filosoferna förstår djupare. Någon motsättning är det inte, men den filosofiska vägen leder till insikten om det som de övriga två, genom den uppenbarade religionen, uttrycker i bildspråk. Men detta är en kunskap bara för eliten. Den ska inte ges åt det vanliga folket som ändå inte skulle förstå den. Och även filosoferna är skyldiga, framhöll de, att följa religionens bud och att lyda lagen och ta del i samhällets liv.

Filosofin arabiserades. De grekiska termerna (till exempel de fyra dygderna hos Platon) överfördes till arabiska, sofia (vishet), blev *hikma*, andria (mod) blev *shajā'a*, sofrosyne (måttlighet) blev *'iffa*, dikaiosyne (rättfärdighet) blev det koraniska *'adl*. Aristoteles begrepp "generositet blir *sakhā'*.

Ordet "etik" blev *akhlâq*, pluralformen av *khulq/khuluq*, "natur", "temperament", "karaktär", "moralisk hållning". Ordet för "etik" härleddes alltså av samma stam som verbet "skapa" (*khalaqa*), och beteckningen Skapare (*khâliq*) för Gud, och ordet "skapelse", "folk" (*khalq*) – jfr ovan! Begreppet kunde då också knyta an till föreställningen om människans "medfödda natur", och därmed om det "medfödda [religiösa] anlaget": idén om islam som "den medfödda religionen". "Den gyllene medelvägen" kan lätt kombineras med koranens ord om islam som religionen "mitt emellan" (sura 2:143/137). Den islamiska ramen ger sig alltså redan genom terminologin. Intressant är onekligen att Galenos *Peri Ethôn* har gått förlorad på grekiska men finns bevarad på arabiska. Aristoteles *Nikomachiska etik* (i arabisk översättning) kommenterades av al-Fârâbî och av Ibn Rushd (kommentarer som i sin tur bevarats bara i latinska översättningar). Som höjdpunkten av denna moralfilosofi räknas Miskawayh (d. 1030), och hans *Tahdhîb al-akhlâq*, "Förfinandet av [ens] etik".

Man kan då notera att etiken blir en del av den föreställning om hur universum och människan fungerar som hänger samman med den ptolemeiska världsbilden och med nyplatonismen. Detta har naturligtvis i hög grad intresserat västerländska idéhistoriker som sysslat med de frågorna – så jag går inte närmare in på det utan hänvisar till litteraturen om detta.

Den främste kritikern av filosoferna var medeltidens störste teolog, Abu Hâmid Muhammad al-Ghazâlî (d. 1111). Bland Ibn Rushds bevarade skrifter finns hans uppörelse med honom. Mot al-Ghazalis "Filo-

sofernas sammanbrott” skrev Ibn Rushd sin ”Sammanbrottets sammanbrott”. Trots Ghazâlîs kritiska inställning kom han ändå att inkorporera en hel del av tänkandet i sin egen ”Religionsvetandets upplivande”, så denna filosofiska etik blev inte utan spår i den senare islams teologi och etik. Innebörden i koranens termer färgades av den ”filosofiska etiken”. Mest kan detta ses i shiitisk teologi. Att den hade betydelse också för den spekulativa sufismen är redan sagt.

Intresset för det arabiska språket och dess finesser var en nödvändig del av studiet av de normerande källorna, dvs. koranen och haditherna. Ett material för språkstudiet utgjordes av förislamisk arabisk poesi, som naturligtvis också studerades för dess egen skull. Det är en levande litteratur. Också den ger material för och inspirerar till vad som ses som goda och dåliga karaktärsdrag. Inte minst spelar det roll inom arabisk nationalism. En ”narrativ etik”: berättelserna om dessa skalder och hjältar får drag av ordspråk. Bara genom att nämna deras namn associerar man till karaktärsdrag: *as-Samaw’al* (som hörde till en judisk arabstam) står för trohetens och ordhållighetens dygd. Han är den som till inget pris, inte ens sonens liv, sviker sitt ord och lämnar ut det som anförtrots honom. Han är pålitligheten. *an-Nâbigha* är symbolen för våltaligheten. Ridderligheten och hjältemodet förknippas med den ”svarte” poeten *‘Antara*. Skaldinnan *al-Khansâ* är berömd för sin föredömliga lojalitet och trohet mot de egna bröderna. Den slösande gästfriheten symboliseras av *Hâtîm* av stammen Tayyî’. Den frikostige är ”ädel”, ”nobel”, medan motsatsen är en som är *bakhîl*, ”snål”. *‘Ird*, ”heder”, ”gott rykte” och entusiasmhjeltemod, *hamâsa*, hör till bilden av den ädle, liksom *hilm*, ”mildhet”, ”överseende”, ”förståelse”.

Likartad funktion har andra berättelser om stora gestalter i det förgångna, men då riktat till en speciell publik: Furstespeglarna, eller ”Råd till kungar”. Också al-Ghazâlî står som författare till en sådan furstespegel. Det handlar om hur administratörer och ämbetsmän ska inspireras av sådana berättelser till att bli goda och framgångsrika i sin förvaltning. Intressant är att al-Ghazâlî då även åberopar förislamiska persiska härskare som föredömen. Men i första hand är det förstås profeten som står som föredöme i att utöva *‘adl*, rättvisa, som är den centrala dygden för härskaren. Den utövade även de förislamiska iranska härskarna. Därför kan de anföras som föredömen. ”Rättvisa” är en universell dygd.

Man kan också nämna en litteratur av berättelser som uttryckligen har sensmoral: fablerna. En enorm spridning har den mest kända fabelsamlingen fått, *Kalîla wa-Dimna*, som inte bara översatts till ett otal språk utan också levererat material till Anna Maria Lenngren, till Gyllenborg – och till gamla *Folkskolans läsebok*.

Sufismen har spelat och spelar en stor roll för den folkliga religiösi-

teten men också för den etiska hållning som den inspirerar till. Nu finns detta i ett otal varianter. Antalet dervischordnar och sufiska rörelser är tiotusentals. Men man kan nog ändå tala om vissa drag som kännetecknande åtminstone för mycket av den folkliga sufism som sätter spår i vad som anses som godhet och rätt hållning. Vi kan som exempel citera ”mevlanas sju råd”, en text som man ofta finner på väggen i fromma hem, men också i offentliga lokaler, i restauranger och arbetsplatser, särskilt i Turkiet. Den som återopas är alltså Jalâl ad-Dîn Rûmî, den persiske poeten och mystikern (d. 1273), som räknas som grundare av de dansande dervischernas orden:

I generositet och i hjälpsamhet var som ett vattendrag.

I medlidande och barmhärtighet var som solen.

I att dölja andras fel var som natten.

I vrede och ursinne var som en död.

I anspråkslöshet och ödmjukhet var som marken.

I fördragsamhet var som havet.

Antingen visa dig som du är eller var som du synes vara.

Intressant är onekligen att likartade råd i den muslimska (sufiska) traditionen tillskrivs Jesus (‘Îsâ ibn Maryam, *al-masîh*, Kristus):

Gud uppenbarade för Jesus: Var lika mild mot människorna som jorden under deras fötter, lika frikostig som flödande vatten och lika barmhärtig som solen och månen, för de går upp över både goda och onda. (Khalidi nr 267)

Vi kan se att detta är en variant av Matteusevangeliets 5:45. ”Mevlanas sju råd” visar onekligen en attityd som vi känner igen från Bergspredikan.

Tarif Khalidi (Cambridge) har samlat berättelser om Jesus som återfinns i den muslimska världens klassiska litteratur, från 600-talet till in på 1700-talet. Trehundratre sådana Jesusord ingår i hans samling. Att återropa sig på Jesus var och är i vilket fall islamiskt legitimt eftersom han räknas som profet i koranen. Alldeles okänt är väl inte detta för svensk publik, eftersom Tor Andrae har gett oss en hel del sådana muslimska Jesus-berättelser i sin bok om den tidiga islamiska mystiken, *I myrten-trädgården* (1947). Där finns faktiskt även några berättelser som saknas i Khalidis samling.

Det finns vissa typiska drag i den muslimska jesustraditionens ”narrativa etik”: Jesus är ”hjärtats profet”, den vandrande predikanten och ödmjuka asketen, gladlynt, överseende, han är ”helgonens insegel”. Detta då som en parallell till Muhammed som ju kallas ”profeternas insegel”. Jesus är ”fattig” – *fuqr*, ”fattigdom”, är ett ord som nära nog blir synonym till ”sufism”.



Det dubbla kärleksbudet har kombinerats med gyllene regeln (nr 48). Jesus framhåller att man ska leva bekymmerslöst som fåglarna (nr 15). Jesus är ett föredöme i att vända andra kinden till (nr 66). Han visar att man skall be för dem som behandlar en illa (nr 211). Ödmjukheten betonas – det ser man bland annat i berättelsen om hur Jesus lagar mat åt lärjungarna och tvättar deras händer och fötter (nr 269).

Tarif Khalidi gör alltså halt vid 1700-talet. Man kan förstå varför. Sedan kommer den moderna massproduktionen av böcker – däribland biblar, även i arabisk översättning. *Det* blir då källan för de skönlitterära författare och essäister i den muslimska världen som under 1900-talet behandlar eller använder sig av jesugestalten och berättelser om honom för att belysa etiska problem och moraliska dilemman. Detta har behandlats av Oddbjørn Leirvik i hans avhandling *Knowing by Oneself, Knowing with the Other: Al-damir, Human Conscience and Christian-Muslim Relations* (Oslo universitet 2002). Han pekar bland annat på hur begreppet ”samvete” är relativt nytt i den etiska debatten. Intressant är då att det knyts just till jesugestalten.

Den andliga ”fattigdomen”, ödmjukheten, det stilla livet i enkelhet – dessa ideal finner man alltså i den sufiska traditionens livsinställning. Inte minst kännetecknar det sufismen i den östeuropeiska islam. Den traditionen, dess *etos*, och dess aktualitet har nyligen fått en mycket talande karakteristik i Aşk Gaşis avhandling om Melami-sufismen i Bosnien (2010).

Frågan om en global etik har blivit viktig. Globaliseringen har fortgått. Finns det gemensamma normer, utgångspunkter för engagemang för kristna, muslimer och andra och som engagerar också icke-troende? Kan man tala om en universell etik med konsekvenser för vårt handlande? Saken har diskuterats mycket och varit tema också vid en rad dialogtillfällen med representanter för världsreligionerna. Det är också en fråga med konsekvenser för global politik. Baserat på hur diskussionerna har gått skulle jag kunna tänka mig ett svar i följande åtta punkter:

1. Medvetenheten om sociala och ekonomiska klyftor både i världen och i grannskapet; den ojämna fördelningen av människors möjligheter till ett värdigt liv kan kopplas till begreppet *rättvisa*. ”Rätt och rättfärdighet” är ett bibliskt begrepp, och det bär på samma uppmaning som koranens *‘adl, ‘adāla*. Även ur allmän moralisk synpunkt, rationellt motiverad för att få ett väl fungerande och gott samhälle, är rätt och rättvisa fundamentala begrepp. Vi kan vara oense om hur det väl fungerande samhället ska vara organiserat och hur målet ska uppnås, men kvar står att ”orätt”, ”orättvisa” har en negativ laddning för de allra flesta.

2. Den moraliska plikten att dela med sig. Vi möter den i den kristna etiken, och i den muslimska tesen att den rikes rikedom inte är *halāl*, inte

är legitim, om han inte delar med sig. *Zakât*, ”allmosan”, ”fattigskatten”, som en religiös plikt innebär ett samhällsansvar: den fattiges nöd gör den rikes egendom *harâm*, förbjuden. Även ur rationell synpunkt kan man hävda att den nödlidandes nöd är till skada för samhällets funktion.

3. Den romerska rättens grundläggande princip kan vi också anföra som både rationellt och moraliskt bindande: ”avtal skall hållas”. Om vi bryter mot den kan ett samhälle inte fungera. Principen förutsätts i koranens 2:282 f.

4. I alla världsreligionerna och i den profana etiken finner vi som en grundläggande idé reciprocitetsprincipen (”gyllene regeln”).

5. I nutida såväl islamisk som kristen teologi finner vi förvaltarskapstanken. Gud skapar den första människan, Adam, som en ”förvaltare” (*khalîfa*) på jorden såg vi i Sura 2:30/28, och motsvarande tanke finns i den bibliska berättelsen. Förvaltarskapstanken kan tolkas som ansvar för miljön, för naturen, och för medmänniskorna. Vi är inte ägare utan förvaltare. ”Ågaren” har rätt till att både bruka och missbruka det ägda, säger den romerska rätten (*usus et abusus*), men förvaltaren måste ta ansvar för hur förvaltningen sköts. Detta kan också hävdas i profana termer, individens ansvar i helheten.

6. Den fria viljan, detta som är den speciella gåva som människan har till skillnad från växter och djur, möjligheten att välja sitt handlande. Den torde förutsätta också respekten för den andres val – så länge det inte är till skada för andra. Frågan om den fria viljan är svår och svaren olika. Men som nödvändigt postulat för etiska beslut är den nog nödvändig.

7. Vikten av samverkan, oberoende av världsåskådning. Det sociala engagemanget som en tävlan att göra gott kan givetvis motiveras även utan det religiösa språket.

8. Religionsfrihet. Att motverka religion som förtryck, våld, tvång, maktutövning, ”ordning i ledet”, för att inte tala om religion som legitimering av krig och terror. Enkelt uttryckt: Vi kan se två religionstyper intrasslade i varandra. Den ena där religion står för upplevelse av transcendens, godhet, kärlek utan åtskillnad, osjälviskhet, medlidande, försoning, medkänsla i handling, ickevåld; den ömsesidighet som uttrycks i gyllene regeln (som vi återfinner över hela världen). Den andra typen står för objektiverad religion, religion som makt, hierarkier, krav på lydnad, åtskillnad mellan människor (”vi och dom”), rentav avsky för ”den andre”. Det är här inte fråga om *vilken* religion det är – de två typerna finns i alla. De kan vara svåra att skilja åt eftersom ord, riter och berättelser kan vara desamma. Den ena typen kan förvandlas till den andra.

Vi kan kanske uttrycka detta med ord från den persiske mystikern Jalâl ad-Dîn Rûmî, ord som Dag Hammarskjöld anför i sina *Vägmärken*: ”Gudsälskarna har ingen religion, utan Gud allena.” Hos såväl Rûmî som

Hammarskjöld handlar det om den kärlek som visar sig i medmänsklig aktivitet, en etisk mystik.

#### LITTERATUR

En koncentrerad idéhistorisk översikt av islamisk etik får man genom artikeln ”Akhlaq” i *The Encyclopaedia of Islam* (1960–2002), Leiden: Brill, Volume I (1960), s. 325–329 (R. Walzer, H. A. R. Gibb).

I Oddbjørn Leirviks ovan nämnda avhandling *Knowing by Oneself, Knowing with the Other: Al-damîr, Human Conscience and Christian-Muslim Relations* (University of Oslo 2002) finns i det fjärde kapitlet en genomgång av hur etiska problem har behandlats i islamisk tradition, s. 92–156. Leirvik har sedan utvecklat detta till en lärobok om islamisk etik med såväl en idéhistorisk genomgång som en diskussion om tillämpning i den aktuella religionsdialogen: Oddbjørn Leirvik, *Islamsk etik – Ei idéhistorie* (Universitetsforlaget, Oslo 2002). På nordiskt språk den bästa handboken i ämnet.

Mohamad Talbi et Maurice Bucaille, *Réflexion sur le Coran* (Seghers, Paris, 1989). Tankarna om människans ”ogenomskinlighet” och därmed fria vilja återfinns på s. 97 ff.

De ekonomiska och sociala villkorens förändring i det mekkanska samhället vid tiden för Muhammeds framträdande, och hans budskaps relevans i den situationen är ett tema som utvecklas i: William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, Clarendon Press 1953) och fortsättes i hans *Muhammad at Madina* (Oxford, Clarendon Press 1956). Det finns sammanfattat i hans *Muhammad Prophet and Statesman* (Oxford University Press 1961).

*Umma*-begreppet och vad som menas med ”nation” i muslimskt språkbruk diskuteras i Jan Hjärpe, *Araber och arabism* (Prisma, Stockholm 2002), s. 21–27.

Tolkningsmönstret *mustakbirûn-mustad‘afûn* och dess betydelse i de islamistiska rörelsernas världsbild behandlas i Jan Hjärpe, *Profetens mantel: Den muslimska världen 2001–2006*, (Leopard förlag, Stockholm 2007), s. 242 ff.

Traditionerna om Muhammeds utseende och egenskaper finns samlade i at-Tirmidhis *Shamâ‘il*. Texten finns utgiven med engelsk översättning och med kommentarer av Muhammad Zakariyya Kandhelwi, översatta av Muhammad bin ‘Abdurrahmaan Ebrahim (New Era Publishers, Ghaziabad, Uttar Pradesh, India) – en bok på drygt 450 sidor!

De citerade meningarna om profetens karaktär återges efter en *Hilya* i kalligrafi (ofta kopierad) av Mustafa Izzet, Hijraåret 1291 (= 1874–75).

Samlingen av de ”fyrtio haditherna” av an-Nawawî, *Matn al-arba‘în*

*an-nawawiyya*, är utgiven med engelsk parallellöversättning av Ezzeddin Ibrahim och Denys Johnson-Davies: *Forty Hadith* (Dâr al-Qur'ân al-Karîm, Damaskus 1976).

För utvecklingen av den shariarättsliga traditionen, dess frågeställningar, metoder, och hur koran- och hadith tolkas och tillämpas osv. hänvisas till handboken Jan Hjärpe, *Shari'a: Gudomlig lag i en värld i förändring* (Norstedts, Stockholm 2005). En kortare översikt ges i artikeln ”Om islamisk rättstradition och dess aktuella problematik” i A. Singer, M. Jäterä-Jareborg, A. Schlytter (red.), *Familj, religion, rätt* (Iustus förlag, Uppsala 2010), s. 185–204.

För exempel på nytänkande i de filosofiska förutsättningarna för diskussionen om sharia och om statens roll, se Ashk Dahléns avhandling *Deciphering the Meaning of Revealed Law: The Surushian Paradigm in Shi'i Epistemology* (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Iranica Upsaliensia 5, Uppsala 2001). För en översikt av såväl de idéhistoriskt givna olikheterna och för olika nytolkningar hänvisas till Mohammad Fazlhashemi, *Vems Islam: De kontrastrika muslimerna* (Norstedts, Stockholm 2008).

Om islamisk feminism, se ovannämnda *Shari'a: Gudomlig lag i en värld i förändring*, s. 195–203. För vad som sker i den svenska kontexten hänvisas till en avhandling, Pia Karlsson Minganti, *Muslima: Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige* (Carlssons, Stockholm 2007). För en genomgång av teman i den muslimska feministiska debatten hänvisas till Jonas Svensson, *Women's Human Rights and Islam: A Study of Three Attempts at Accommodation* (Lunds Studies in History of Religions, Volume 12, Lund 2000).

Den filosofiska etiken har också varit föremål för svensk forskning, bland annat kan man nämna Eva Riads avhandling – en utgåva av Ibn Hazms (1000-tal) traktat om etiken: *Ibn Hazm al-Andalusî, Kitâb al-'axlâq wa-s-siyar our Risâla mudâwât an-nufûs wa tahdîb al 'axlâq wa-z-zuhd fî radâ'il. Introduction, édition critique, remarques* (Acta Universitatis Upsaliensis, 1980). Här ser vi just sammanställningen etik – själens läkande och förbättrande. I övrigt hänvisas till Leirviks ovannämnda handbok i ämnet.

Fitra-begreppet och dess roll redovisas i Christer Hedins avhandling *Alla är födda muslimer* (Verbum, Stockholm 1998).

För de olika författarna-filosoferna hänvisas till motsvarande avsnitt i Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge University Press 1966) och andra handböcker i arabisk litteraturhistoria, och i Tryggve Kronholm, *Den arabiska litteraturens historia: Spegelbilder* (Natur och Kultur, Stockholm 1995). Det gäller också de förislamiska poeterna och berättelserna om dem.

al-Ghazâlîs ”Råd till kungar” redovisas i Seyyed Mohammad Fazl-

hashemis avhandling, *Förändring och kontinuitet: Al-Ghazâlîs politiska omsvängning* (Umeå 1994/Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994), s. 99–117. I de följande avsnitten av avhandlingen behandlas också andra furstespeglar.

För fabelsamlingen *Kalîla wa-Dimna* och dess märkliga öden, se mitt förord till den svenska översättningen: *Kalîla och Dimna* (övers. Lotty Berencreutz; Alhambra Förlag AB, Furulund 1993), s. v-xiii.

Khalidis samling av muslimska Jesus-berättelser finns i svensk översättning: *Den muslimske Jesus: Yttranden och berättelser ur den islamiska litteraturen i urval av Tarif Khalidi* (Alhambra Förlag AB, Furulund, 2002). Oddbjørn Leirvik har också skrivit en handbok om Jesus i islam: *Images of Jesus Christ in Islam: Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue* (Studia Missionalia Upsaliensia LXXVI, Uppsala 1999).

För islam i Östeuropa-Balkan och sufismen där hänvisas till Ašk Gaši, *Melamisufism i Bosnien: En dold gemenskap* (Lund Studies in History of Religions, Volume 27, Lund 2010).

Den 13 oktober 2007 riktade 138 muslimska religiösa ledare ett brev till kristenhetens religiösa ledare och vädjade om samarbete mot sådana tolkningar av religionerna som legitimerar våld och terrorism. Det långa och omsorgsfullt formulerade brevet, med en genomgång av relevanta texter från båda religionerna, återfinns på Internet:

[http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/11\\_10\\_07\\_letter.pdf](http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/11_10_07_letter.pdf)

Det kan möjligen förefalla självklart att moraliska förpliktelse förutsätter handlingsfrihet. Man måste *kunna* göra det man *bör* göra – eller, som det ofta brukar uttryckas: ”bör” implicerar ”kan”. Det är detta jag här syftar på med uttrycket ”Kants maxim”.<sup>1</sup>

Men för tydlighetens skull bör man skilja mellan två versioner av maximen, en svag och en stark. Den svaga versionen säger bara att ”bör” implicerar ”kan”. Den starka säger lite mer, nämligen att ”bör” implicerar både ”kan” och ”kan låta bli”. Om man bara kan göra det man bör göra, så har man ju ingen vidare handlingsfrihet. Moralen förutsätter kanske mer än så. Det ligger nära till hands att tro att det man har gjort inte kan vara moraliskt orätt – och kanske inte heller moraliskt rätt – om man inte kunde ha låtit bli att göra det? En handlingsfrihet värd namnet borde väl innebära att man kan handla på mer än ett sätt, att det finns handlingar som man kan utföra, men som man också kan låta bli att utföra. I fortsättningen ska jag därför förutsätta att Kants maxim ska tolkas på det starka sättet.

Kants maxim är nog allmänt accepterad bland moralfilosofer – och troligen också, mer eller mindre implicit, bland vanligt folk. Däremot har det riktats invändningar mot en liknande tes, nämligen den som säger att moraliskt *ansvar* förutsätter handlingsfrihet. Harry Frankfurt har t.ex. konstruerat exempel som tycks visa att man kan vara ansvarig för en handling trots att man inte kunde ha gjort något annat.<sup>2</sup> Hans motexempel är av typen: en person väljer självmant att utföra en viss handling – och är därigenom också ansvarig för den – men situationen är sådan att om hon hade försökt göra något annat, så hade en annan person ingripit och förhindrat det.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Huruvida Immanuel Kant själv verkligen skulle godta denna formulering vill jag låta vara osagt. Jag ska här inte intressera mig för exakt vad Kant menade. Att jag använder namnet ”Kants maxim” beror bara på att maximen i fråga vanligen brukar tillskrivas Kant.

<sup>2</sup>Se Frankfurt 1969, s. 829–839.

<sup>3</sup>Frankfurt godtar däremot principen att man inte är ansvarig för sin handling om man gjorde den endast därför att man inte kunde låta bli.

En annan idé som lätt kan blandas ihop med Kants maxim är den som innebär att man inte bör *klandra* en person för en handling som personen inte hade kunnat låta bli att utföra. Detta är en moralisk tes om hur man bör bete sig och dess rimlighet är därmed beroende av vilken allmän moraluppfattning som är korrekt. Om man t.ex. utgår från någon form av utilitarism, så blir det avgörande vilka konsekvenser klandret skulle få. Om konsekvenserna av att klandra den som gjort fel i ett givet fall skulle vara bättre än konsekvenserna av att inte klandra vederbörande, så bör man enligt utilitarismen klandra – och det spelar då ingen som helst roll om den klandrade handlingen kunde ha undvikits eller inte.<sup>4</sup>

Om man frågar sig varför Kants maxim är riktig, varför ”bör” implicerar ”kan”, så kunde kanske ett svar vara att moraliska normer annars blir helt poänglösa. Men att något är poänglöst behöver inte utesluta att det är sant. Därför kan det kanske ändå vara sant att en person bör göra något, trots att han eller hon inte kan göra det – eller trots att han eller hon inte kan låta bli att göra det. Så man kan fortfarande undra om Kants maxim är riktig – och om *varför* den är riktig, om den nu skulle vara riktig.

#### 1. OLIKA TOLKNINGAR AV ”KAN”

Även om Kants maxim inte blandas ihop med teser om ansvar och klander, så kan den fortfarande tolkas på flera olika sätt. Den som undrar om maximen är riktig måste nog därför säga lite mer om hur den ska tolkas; det kan knappast förutsättas att dess riktighet eller rimlighet är helt oberoende av vilken tolkning man ger den.

För det första är det oklart vad ordet ”kan” ska betyda när man säger att ”bör” implicerar ”kan”. Man brukar tänka sig att om en person kan utföra en handling i en viss situation, så måste åtminstone två betingelser vara uppfyllda: personen har i den situationen dels *tillfälle* (eng. ”opportunity”) och dels *förmåga* (eng. ”ability”) att utföra handlingen. Det första innebär att situationen är sådan att det inte föreligger några yttre hinder, det senare innebär att personen själv har den kompetens som behövs för att utföra handlingen. Man har förmåga att göra något om man lyckas göra det när man försöker och tillfälle föreligger. Jag har t.ex. förmåga att stå på ett ben, men inte förmåga att stå på en hand; men jag har inte tillfälle att stå på ett ben om jag ligger fastbunden i en säng.

Jag tänker mig här att förmåga (kompetens) är något som är relativt konstant; den varierar inte från den ena situationen till den andra, även

<sup>4</sup>Och även om det skulle vara så, att man alltid bör undvika att *klandra* personer för handlingar som de inte hade kunnat undvika, så följer ju inte av detta att man endast bör utföra handlingar som man *kan* utföra.

om den förstås kan uppstå och förloras på längre sikt i en persons liv.<sup>5</sup> Att jag vid någon tidpunkt lyckas sänka en golfputt på 20 meters avstånd eller vinna ett parti poker mot en grupp pokere experter visar inte att jag har förmåga (i den relevanta betydelsen) att göra det; att jag just då ändå lyckades berodde på slumpen snarare än på min kompetens.

Möjligen kunde man anta att man ”kan” utföra en viss handling – i den relevanta betydelsen – om och endast om man har både tillfälle och förmåga att göra det.<sup>6</sup> Men kanske ska man kräva mer än så.

Vanligen tänker man sig nog att om en person vid en given tidpunkt har både förmåga och tillfälle att utföra en handling, så gäller att om personen *försöker* utföra handlingen, så utför hon också handlingen. Men detta är förenligt med att personen av någon anledning, just då, inte har i sin makt att försöka utföra handlingen – och om hon inte har det, så ”kan” hon i en viss mening inte utföra handlingen just då, trots att hon har både förmåga och tillfälle att göra det. (Skälet till att hon just vid denna tidpunkt inte har i sin makt att försöka utföra handlingen kan vara att vissa händelser har inträffat, som enligt naturlagarna är oförenliga med att hon just då försöker utföra handlingen.<sup>7</sup>)

Låt oss säga att en person som har både förmåga och tillfälle att utföra en handling, kan utföra den i den *hypotetiska* betydelsen av ”kan”. Om hon skulle försöka, så skulle hon lyckas. Och låt oss säga att en person som dessutom i den aktuella situationen har i sin makt att försöka utföra handlingen kan utföra den i den *kategoriska* betydelsen av ”kan”.

Ska vi då anta att ”bör” implicerar ”kan”, inte bara i den hypotetiska, utan också i den kategoriska betydelsen? Hur man besvarar denna fråga är uppenbarligen av stor betydelse.<sup>8</sup>

<sup>5</sup>Jag kunde t.ex. inte stå på ett ben när jag var sex månader gammal och jag kanske inte heller kommer att kunna göra det i framtiden, om eller när jag blir gammal och sjuk.

<sup>6</sup>Enligt David Copp är detta standardtolkningen av ”kan” i detta sammanhang. Han skriver: ”In interpreting [...] the Maxim [dvs. Kants maxim], I shall assume that a person can do something (in the relevant sense) just in case she has both the ability and the opportunity to do it. (This assumption is standard in the literature on the topic.)” Se Copp 2008, fotnot nr 2.

<sup>7</sup>Jfr Bergström 2010.

<sup>8</sup>Observera att om man, som Copp i föregående not, säger att den relevanta betydelsen av ”kan” kräver *både* förmåga *och* tillfälle (och att detta är standardtolkningen), så måste ”förmåga” i detta sammanhang tolkas på ett sätt som *inte* implicerar den kategoriska betydelsen av ”kan” – ty om man ”kan” något i den kategoriska betydelsen, så måste man rimligen ha tillfälle att göra det, och i så fall behöver man ju inte lägga till att det också föreligger tillfälle. Förmåga ska alltså, som jag tidigare antytt, uppfattas som en *generell* kompetens – en kompetens som man kan ha även om man vid en given tidpunkt inte i kagegorisk mening kan utnyttja den.



## 2. OLIKA TOLKNINGAR AV "BÖR".

För det andra är det oklart hur man ska tolka ordet "bör" i Kants maxim. Att det är fråga om moraliska användningar av "bör" kan vi utgå från, men det finns många olika förslag till hur sådana användningar ska förstås. Ofta skiljer man mellan naturalistiska, expressivistiska (emotivistiska, preskriptivistiska) och objektivistiska tolkningar.<sup>9</sup>

Om "bör" tolkas enligt de vanliga *naturalistiska* förslagen, så finns det knappast någon anledning att tro att Kants maxim är riktig. Tänk exempelvis på en rent subjektivistisk tolkning, enligt vilken "bör" är synonymt med "gillas av mig": att jag gillar en viss handling implicerar ju knappast att den som utför den kunde ha låtit bli att göra det. Eller antag att "bör" betyder "leder till mer lust och mindre olust än varje alternativ". Inte ens detta skulle på något självklart sätt implicera att Kants maxim är riktig. Men det går förstås att baka in Kants maxim i en naturalistisk definition av "bör", och i så fall har man ju rent trivialt garanterat att "bör" – i den speciella betydelsen – implicerar "kan".

Om "bör" tolkas *expressivistiskt* (emotivistiskt), så kan Kants maxim knappast vara riktig. Bör-satser är ju då endast uttryck för inställningar och inställningar kan knappast implicera något. Men kanske kunde man tänka sig att Kants maxim som helhet uttrycker ett moraliskt ogillande mot att man uttrycker moraliskt gillande eller ogillande mot handlingar som den handlande inte kan utföra och/eller låta bli att utföra. I så fall blir Kants maxim en moralisk tes tolkad på ett expressionistiskt sätt.

Om "bör" tolkas på ett *objektivistiskt* sätt blir det återigen rätt svårt att omedelbart se hur bör-satser skulle kunna implicera kan-satser. Varför skulle det faktum att en handling har den objektiva egenskapen att bära utföras medföra att den också har egenskapen att kunna utföras (och kunna underlåtas)? Ja, det är frågan. Det är inte uppenbart vilket svaret är och det är inte heller uppenbart hur frågan ska avgöras.

## 3. OLIKA TOLKNINGAR AV "IMPLICERAR"

För det tredje kan man fråga sig hur termen "implicerar" ska förstås i Kants maxim. Det kan inte vara fråga om en rent *logisk* implikation. Av att en person bör utföra en viss handling följer inte logiskt att personen kan – och kan låta bli att – utföra den.<sup>10</sup> Tanken kan inte heller vara att implikationen enbart är *materiell*. Snarare är det nog fråga om en sorts nödvändighet; det är i någon mening *nödvändigt* att om en person bör

<sup>9</sup>Se t.ex. Bergström 1990.

<sup>10</sup>Jag tänker mig här att en logisk implikation gäller i kraft av de ingående uttryckens "logiska form", dvs. för varje tolkning av de ingående icke-logiska uttrycken.

göra något, så kan han eller hon också göra, och låta bli att göra, det. Men vilken sorts nödvändighet är det fråga om? Här finns det i första hand två möjligheter att välja mellan. Den nödvändighet det är fråga om är antingen *moralisk* eller *begreppslig*.<sup>11</sup>

Man skulle kunna tänka sig att Kants maxim är en sorts *moralisk* princip. Den ingår kanske – åtminstone implicit – i flera olika moraluppfattningar eller moraliska system, även om den sällan eller aldrig brukar presenteras på detta sätt.<sup>12</sup> I så fall kunde man säga att ”kan” är en moralisk konsekvens av ”bör”, dvs. att implikationen är moralisk.

Den andra, och kanske mer närliggande, möjligheten är att Kants maxim ska uppfattas som en självklarhet, eller en begreppslig sanning, som – åtminstone underförstått – måste ingå i *alla* moraliska system. Detta kan eventuellt också formuleras så att maximen är en *analytisk* sanning. Men det är långtifrån självklart att maximen verkligen *är* en analytisk sanning.

#### 4. METOD OCH SLUTSATSER

Hur ska man avgöra om Kants maxim är riktig? Finns det någon bra metod för detta? Svaret måste bero på hur maximen tolkas och som vi har sett kan den tolkas på åtminstone tre olika sätt: som en *empirisk* generalisering (om ”bör” uppfattas naturalistiskt), som en *moralisk* princip (om implikationen uppfattas som moralisk eller eventuellt om ”bör” uppfattas expressionistiskt), eller som en *analytisk* eller begreppslig sanning (om implikationen uppfattas som begreppsligt nödvändig). För var och en av dessa tre tolkningar kan vi dessutom skilja mellan en *stark* och en *svag* variant av maximen (se ovan), så att vi alltså får sex olika maxim. Slutligen kan även ”kan” tolkas på minst två olika sätt – ett *hypotetiskt* och ett *kategoriskt*. Sammanlagt har vi alltså åtminstone tolv ganska olika varianter av Kants maxim.

(1) Finns det något sätt att avgöra vilken (eller vilka) av dessa varianter, om någon, som är ”den intressanta” eller ”relevanta”? Det kan betvivlas,

<sup>11</sup>Någon skulle kanske här vilja invända att en tredje möjlighet är att nödvändigheten är ”metafysisk”. Jag har ingen riktig invändning mot detta, men jag har ingen klar uppfattning om vad metafysisk nödvändighet är eller om hur den eventuellt skiljer sig från begreppslig och moralisk nödvändighet. Jag bortser därför här från metafysisk nödvändighet.

<sup>12</sup>Sidney Morgenbesser, som var framstående filosofiprofessor vid Columbia University och dessförinnan utbildad till judisk rabbin (trots sin ateism) – men som kanske mest är känd för sina pregnanta uttalanden och repliker – har sagt att ”ought implies can” karakteriserar icke-judisk etik, medan judisk etik innebär att ”can implies don’t”.

men man kunde kanske undersöka vilken eller vilka av varianterna som eventuellt stämmer med vad moralfilosofer har haft i tankarna. För att undersöka detta krävs väl någon typ av filosofihistorisk undersökning, inklusive texttolkning.

(2) Man skulle kanske också kunna undersöka vad vanligt folk menar med uttrycken ”bör”, ”kan” och ”kunde”. Detta är en språkvetenskaplig fråga som kanske kan besvaras med empiriska metoder. Om svaret sedan kan bli tillräckligt precist och innehållsrikt för att möjliggöra en lösning av problemet med Kants maxim är en annan sak; själv betvivlar jag det.

(3) Om maximen är en empirisk generalisering, så krävs vanliga empiriska metoder för att testa den. Hur långt de räcker vågar jag inte gissa.

(4) Om maximen är en (icke-empirisk) moralisk princip, så kan den inte testas med empiriska metoder. Snarare måste man använda sig av någon sorts koherensresonemang, där man försöker inpassa maximen i ett system av uppfattningar, som i högre grad än alternativa system hänger ihop genom att olika delar av systemet förklarar eller förklaras av andra delar – ett så kallat ”reflektivt ekvilibrium”. En sådan metod är inte särskilt effektiv – i den meningen att den kan lösa moraliska eller filosofiska konflikter – men den är troligen det bästa vi har tillgång till.

(5) Man skulle kunna tro att empiriska metoder kan användas för att avgöra om Kants maxim uttrycker en begreppslig (analytisk) sanning. Detta är väl en språkvetenskaplig fråga och språkvetenskapen är väl empirisk? Men W. V. Quines välkända invändning mot analyticitet innebär just att det inte finns någon empirisk metod att avgöra detta, det finns inget empiriskt kriterium på analyticitet – utom möjligen i mycket enkla fall som det klassiska exemplet ”Ungkarlar är ogifta”. Det är just därför dogmen om analyticitet enligt Quine passar så illa ihop med empirismen.<sup>13</sup>

(6) Hur ska man då avgöra om något är en begreppslig sanning? Ska man ta sin tillflykt till sin ”intuition”?<sup>14</sup> Men även om man skulle råka

<sup>13</sup>Som Robert Fogelin (2004, s. 29) har påpekat borde Quines berömda uppsats ”Two Dogmas of Empiricism” (se Quine 2010) snarare ha hetat ”Two Non-empiricist Dogmas Surviving in Logical Empiricism”. För Quines uppfattning om analyticitet, se även Quine 2008.

<sup>14</sup>Timothy Williamson har påpekat: ”When contemporary analytic philosophers run out of arguments, they appeal to intuition” (2004, s. 109). Men vad är egentligen en intuition? Det är väl ungefär detsamma som en uppfattning för vilken man inte kan ange någon grund eller något berättigande. Alltså något ganska osäkert – såvida inte uppfattningen har uppkommit genom någon relativt tillförlitlig process, men vilken är i så fall den?

ha en stark intuition om att Kants maxim är sann, eller att den till och med är en begreppslogisk sanning, så visar ju inte det att maximen verkligen *är* sann.<sup>15</sup>

(7) Kan man vara apriori berättigad att tro att Kants maxim är sann? Det är rätt oklart vad detta kan tänkas innebära, men kanske kan vi säga att man är *apriori berättigad* att tro något om man enbart med hjälp av rent tänkande – enbart genom ”the mere operation of thought”, som David Hume uttryckte det – inser att det är (nödvändigt) sant. Men det faktum att man genom rent tänkande, dvs. oberoende av sinneserfarenheter och introspektion, ”inser” detta implicerar inte att det man inser är sant (eller nödvändigt sant). Man kan alltså vara apriori berättigad att tro en sak trots att man då faktiskt har fel.<sup>16</sup> Insikten är alltså ett visst psykologiskt fenomen; det inkluderar inte dessutom sanningen av det sakförhållande som insikten innebär ett försanthållande av. Det är ju tur att det är så. Annars skulle man ju inte kunna avgöra om en person är apriori berättigad att tro att ett visst påstående är sant, utan att samtidigt (eller först) avgöra om påståendet *är* sant – och om detta i sin tur inte kan avgöras med empiriska metoder, så måste det väl avgöras apriori, vilket då skulle leda oss in i en otrevlig cirkel.<sup>17</sup>

Men hur ska man då skilja mellan tro som är apriori *berättigad* och tro som inte är berättigad? I bägge fallen kan det vara fråga om stark övertygelse och någon sorts ”insikt” eller ”intuition”. Kanske kan man använda ett *socialt* kriterium för skillnaden: ens uppfattning är apriori berättigad om man ”inser” att den är sann och den dessutom är allmänt accepterad. Då är man exempelvis apriori berättigad att tro att  $7 + 5 = 12$ ,

<sup>15</sup>Att hänvisa till en filosofisk intuition man har, och som kanske delas av många, är ungefär lika otillfredsställande som att hänvisa till en religiös upplevelse när det gäller vad som ska räknas som religiösa sanningar!

<sup>16</sup>Detta är väl inte helt okontroversiellt, men exempelvis Laurence Bonjour, som är en känd företrädare för apriori kunskap, menar i alla händelser att ”that apriori insight is both fallible and corrigible” (2001, s. 625).

<sup>17</sup>Vanlig huvudräkning – som ju tyvärr inte är ofelbar, men som väl måste anses vara apriori – kan illustrera detta. Jag tror apriori att  $27 + 12 = 39$  och jag är väl också apriori berättigad att tro det. Men för en stund sedan trodde jag apriori (genom huvudräkning) att  $36 + 19 = 57$ . Jag kände mig lika säker på det som på att  $27 + 12 = 39$ , så då var jag väl apriori berättigad att tro även detta. Psykologiskt och inifrån sett är fallen helt analoga. Men  $36 + 19$  är ju inte lika med 57. Ska vi då i stället säga att jag *inte* var apriori berättigad att tro det – eftersom det inte stämmer – så måste vi alltså vara berättigade att tro att det stämmer innan vi kan vara berättigade att tro att jag var apriori berättigad att tro det. Men då måste vi också vara apriori berättigade att tro att det stämmer innan vi kan vara apriori berättigade att tro att vi är apriori berättigade att tro att det stämmer. Och så vidare.

men inte att  $36 + 19 = 57$  eller att Gud existerar eller att utilitarismen och lagen om det uteslutna tredje är sanna.

Hur är det då med Kants maxim? Den kan väl sägas ligga någonstans emellan helt okontroversiella uppfattningar, som att  $7 + 5 = 12$ , och mer kontroversiella föreställningar, som utilitarismen. I fråga om utilitarismen finns det ju en mängd motargument på den moralfilosofiska marknaden; det finns väl inte när det gäller Kants maxim, men här är det mer fråga om man verkligen tror på den vid närmare eftertanke. Om jag frågar mig själv om jag tror på maximen, så kan jag inte utan vidare svara vare sig ja eller nej. Bland annat för att den kan tolkas på så många olika sätt. Men om jag utesluter empiriska tolkningar, så måste jag nog säga att jag inte tror något bestämt över huvud taget. Det kan ju tyckas vara ett relativt ointressant privat förhållande, men det visar kanske ändå att man inte kan vara apriori berättigad att tro på Kants maxim.

#### LITTERATUR

- Lars Bergström. 1990. *Grundbok i värdeteori*. Stockholm: Thales.
- Lars Bergström. 2010. Kompatibilism på villovägar. *Filosofisk tidskrift*, nr 3.
- Laurence Bonjour. 2001. Précis of *In Defense of Pure Reason*. *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LXIII, No. 3, s. 625–631.
- David Copp. 2008. 'Ought' implies 'can' and the derivation of the Principle of Alternate Possibilities. *Analysis*, vol. 68, nr 297.
- Robert J. Fogelin. 2004. Aspects of Quine's Naturalized Epistemology. I *The Cambridge Companion to Quine*, utg. av Roger F. Gibson. Cambridge University Press.
- Harry Frankfurt. 1969. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*, vol. 66, nr 23.
- W. V. Quine. 2010. Två av empirismens dogmer. I *Filosofin genom tiderna*, utg. av K. Marc-Wogau, S. Carlshamre och M. Gustafsson. Stockholm: Thales.
- W. V. Quine. 2008. Two Dogmas in Retrospect. I *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*, utg. D. Føllesdal och D.B. Quine. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Timothy Williamson. 2004. Philosophical 'Intuitions' and Scepticism about Judgement. *Dialectica*, vol. 58, nr 1.

Det kan tyckas finnas en spänning i hur konstens betydelse ska förstås, en spänning som antyds av min rubrik: konsten och livet. Å ena sidan skulle man kunna tänka att konst, för att alls ha någon viktig plats i livet, måste ha någon viss funktion, något som den bidrar med. Å andra sidan ger detta intryck av att betyda att konst egentligen inte skulle vara viktigt, dels för att något annat i princip skulle kunna fylla samma funktion, dels därför att det då är detta mål jag vill uppnå som är viktigt i första hand, inte konsten. Den här spänningen blir t.ex. synlig då man avvisar en inställning som vill ge konsten en rent ekonomisk betydelse (som medel, t.ex. för arbetskraftens rekreation, eller som produkt och vara), och därför börjar tala om konstens egenvärde, utan att vara på det klara med vad man egentligen menar med det, vilket då får till resultat att den ekonomiska inställningen trots allt verkar vara den enda klartänkta.

Frågan är: finns några kopplingar mellan konsten och det som inte är konst, och i så fall, av vilka slag är dessa kopplingar och hur ser de ut?

## 1. KONST SOM EGENVÄRDE

Den här frågan är mer komplicerad än den kan verka. Det räcker inte att påpeka att mitt eget intresse för konst inte alls är instrumentellt, utan handlar enbart om konstens egenvärde, för att på så sätt visa att detta är möjligt. Det räcker inte, för den instrumentella inställningen kan vara dold, också för mig själv. Mitt konstintresse kan t.ex. vara uttryck för en social inställning, där jag vill framstå som originell eller traditionalist och alltså ser mig själv med andras ögon, även om jag själv inte erkänner, ens inför mig själv, att detta är fallet.

Även om det alltså finns en viktig inledande svårighet om hur den verkliga karaktären av mitt intresse för konst kan vara dold för mig, kan vi ändå gå över till själva frågan: Vad skulle det alls betyda att säga att konsten har ett egenvärde? Det verkar lätt att förklara alla möjliga slag av instrumentella värden konsten kan ha, men så fort jag ska försöka säga något om konstens egenvärde blir jag svaret skyldig. Ett förslag på

svar anmäler sig dock, mer eller mindre automatiskt. Konstens egenvärde skulle ligga i, tänker man sig, att den sysslar med ett område som är dess alldeles egna. Det här egna, unika området är ”det sköna”, ett område som då måste tänkas som isolerat från de områden som är andra verksamheters: ”det sanna”, ”det goda”.

Problemet med den här synen på konst är att det i verkliga fall blir högst oklart hur den här gränsdragningen ska upprätthållas. Eftersom konsten här tänks vara oberoende av moralen, menar man att ett verk inte kan kritiseras för att det överskrider olika moraliska ”gränser”. Men frågan är hur man ska förstå det här. För det som gör att den moraliskt överskridande konsten får den laddning den har – och därmed dess eventuella skönhet – är ju just dess relation till något annat än sig själv. Det blir alltså helt oklart vad det skulle innebära att ta den på allvar. Det är som om det moraliska överskridandet först har en moralisk betydelse (däriigenom får det estetisk effekt), sedan inte har det (när det tas upp till diskussion). Och poängen här är mer generell: vad skulle det alls innebära att kalla något för, eller uppleva något som, vackert, om detta var isolerat från allt annat? Det här blir en helt abstrakt idé om ”det sköna”.

## 2. ETT EXEMPEL: MUSIK OCH POLITIK

Problemet med det här förslaget (och liknande) är att det förutsätter att konsten antingen har instrumentella relationer till det som inte är konst eller inte har några relationer alls. Men stämmer verkligen detta? Problemet är alltså, skulle jag vilja hävda, själva begreppet ”egenvärde”, som verkar bygga på den här idén. Dessutom är det inte helt lätt att upprätthålla föreställningen om ett egenvärde. Den ekonomiska inställningen till konst tycks tvärtom bygga på den: det är skönheten som är den konstnärliga produktens värde, som ska omsättas i ett ekonomiskt värde.<sup>1</sup> Hur som helst, varje relation är inte instrumentell (är t.ex. inte ideologisk). Ett exempel kan visa hur.

Mitt exempel är fri improviserad musik och den politiska betydelse denna ibland tänks ha. Vad är det för slags musik? Medan jazzsaxofonisten tidigare

<sup>1</sup>Jfr Adorno 1990, s. 499: ”Sie [die Ästhetik] stört das Sonntagsvergnügen, zu dem ihnen die Kunst, das Komplement des bürgerlichen Alltags in der Freizeit, geworden ist. Bei aller Kunstfremdheit verhilft jener Widerstand auch einem der Kunst Verwandten zum Ausdruck. Denn sie nimmt das Interesse der unterdrückten und beherrschten Natur in der fortschreitend rationalisierten und vergesellschafteten Gesellschaft wahr. Aber der Betrieb macht noch solchen Widerstand zur Institution und münzt ihn aus. Kunst hegt er als Naturschutzpark von Irrationalität ein, aus dem der Gedanke draußen zu halten sei. [...] Gefühl wird dadurch zu seinem Gegenteil: verdinglicht.”

(Charlie Parker kan sägas utgöra typexemplet) ofta setts som urtypen för det romantiska geniet – bryter inte bara mot regler (det gör klåparen också) utan sätter nya – handlar det i fallet fri improviserad musik om någonting annat. För Kant var geniet den som skapar nya regler; geniet uppstår här, skulle man kunna säga, när dessa nya regler blir *följda av andra*.<sup>2</sup> Men i fallet fri improviserad musik är det inte bara så att inga nya regler sätts – man tänker sig inte få efterföljare, man tänker sig inte skapa ett idiom – utan det sker ett skarpt brott med varje konstuppfattning som använder sig av begrepp som regler. Om man tänker i sådana termer – hur ska nästa element se ut för att passa in i det föregående – improviserar man inte fritt. Den som improviserar fritt är varken framåtblickande (med fokus på en avrundning), eller tillbakablickande (med fokus på den helhet som kan tyckas vara på väg att växa fram). Frågan är inte en om rätt och fel, utan om bra och dåligt: blir något sagt eller börjar improvisationen gå på tomgång (dvs. slutar den vara en improvisation).<sup>3</sup> Poängen med en improvisation är, skulle man kunna säga, att vara sig själv. Och detta är ingen lätt sak.

Vad skulle då den politiska innebörden av fri improviserad musik vara? I många fall är visserligen påståendet om en sådan innebörd starkt överdrivet, men det ligger ändå något i det. Jämför vad ”athenaren” säger i Platons *Lagarna*:

Men sedan, allt eftersom tiden gick, kom det upphovsmän som började bryta mot reglerna för god musik; de som gjorde det var visserligen skapande begåvningar, men de visste inget om vad som var rätt enligt reglerna på musans område [...] Allt blev en enda röra, och utan att vilja det beljög de i sitt oförstånd musiken genom att påstå att det inte fanns något som var rätt och fel i den [...] Men som det nu var hade föraktet för regler och uppfattningen att alla förstod sig på allt startat inom musiken hos oss för att sedan sprida sig, och i dess släptåg kom friheten. Folk slutade känna fruktan eftersom de ansåg sig veta; oräddheten alstrade skamlöshet. [...] Ur den friheten växer det säkert fram en annan frihet, nämligen oviljan att underordna sig de styrande [...]<sup>4</sup>

Det här kan man naturligtvis vända på. Inte så att alla kan allt, eller att

<sup>2</sup>Se Kant 1974 [1790–99], s. 213, 241–5. Det här betyder givetvis inte att de genialiska konstverken ska imiteras; kravet på imitation är en form en regel kan ta, men det finns förstås otaliga andra, som är betydligt mer centrala i det här sammanhanget.

<sup>3</sup>Att spelandet går på tomgång kan vara liktydigt med upprepning, men behöver inte vara det. Att göra något en andra gång är inte samma sak som att göra den första, helt enkelt eftersom den andra helt enkelt är den andra och inte den första. Upprepningen kan ha sin poäng. Tvärtom också: att inte upprepa sig kan vara att spelandet går på tomgång.

<sup>4</sup>700d–701b. Citerat efter Platon 2008.



man ska tro sig kunna allt. Utan: i den mån den här friheten är en där jag är mig själv – dvs. är vad man kunde kalla en genuin frihet – så kommer den musikaliska och den politiskt-moraliska friheten att vara två sidor av samma sak. Poängen är alltså inte att den ena är ett verktyg för den andra. Det politiska är här inte ett budskap, en ideologi, utan ett görande. Men, återigen, här måste man vara uppmärksam på hur något som till synes är ärlighet inte alls är det. Uppriktighet kunde vara namnet på det fall från ärlighet som bevarar dess yttre drag; uppriktighet är alltid *inför andra*, dvs. är ett exempel på den ”sociala” inställning jag tidigare talat om.

Walter Benjamin är inne på en liknande tanke (i artikeln ”Der Autor als Produzent”). Hans poäng är att litteraturens politiska funktion inte ska förstås propagandistiskt. Tvärtom: ”Vi står nämligen inför faktumet [...] att den borgerliga produktions- och publikationsapparaten kan assimilera förvånansvärda mängder av revolutionära teman, ja propagera dem, utan att därmed allvarligt ifrågasätta sin egen existens och existensen av den klass som äger den.”<sup>5</sup> Den politiska innebörden ligger inte primärt i vad som sägs, utan i vad författarna *gör* när de skriver och publicerar sig: Är de bara del av den gamla produktionsapparaten eller innebär deras skrivande *aktivitet* att de är med om att bygga en ny? Och allra viktigast, gör de läsarna till mer än passiva mottagare, nämligen till medskapare? I den meningen är den politiska betydelsen inte en som konsten ibland har och ibland inte; den politiska och den ”rent konstnärliga” läsningen är två sidor av samma sak.<sup>6</sup>

### 3. IMPROVISATION, SAMTAL, ORDNING

Det här exemplet – fri improviserad musik – byggde dock på att något sådant som ett skapande utan regler är möjligt. Och det kan man ifrågasätta. Eftersom det här är en viktig fråga för mina syften – den har helt uppenbara konsekvenser för hur man ska förstå vad det innebär att ”vara sig själv” – vill jag här ta upp den till diskussion.

Är fri improvisation över huvud taget möjlig? Den här filosofiska frågan har ofta diskuterats i samband med sådan musik. Den eventuella omöjligheten skulle inte ligga i att det är oerhört svårt att improvisera fritt, utan i att detta skulle vara något principiellt omöjligt, en begreppslig omöjlighet. Cecil Taylor – en som annars brukar räknas som en av den här musikens främsta utövare – säger:

<sup>5</sup>Benjamin 1977, s. 692, min översättning. Se också s. 689.

<sup>6</sup>Se Benjamin 1977, s. 696. Se också Adorno 1990, s. 338–9, 351. En liknande poäng, fast i ett annat sammanhang och kraftigt tyngd av en metafysisk barlast, görs av Schiller i ”Über die ästhetische Erziehung des Menschen” (i Schiller 1959). Se särskilt brev 3, 9, 21.

Det finns ingen musik utan ordning – när musiken kommer från en människas inre. Men den ordningen hänför sig inte nödvändigtvis till något enskilt kriterium på vad ordning ska vara, påtvingat utifrån. [...] Frågan handlar alltså inte om ”frihet” i motsats till ”ofrihet”, utan snarare om att känna igen olika idéer om och uttryck för ordning.<sup>7</sup>

Man kan här naturligtvis diskutera i vilken mån det här är en bra beskrivning av Taylors egen musik eller inte, men det är inte det intressanta i det här sammanhanget, för han uttalar sig inte om enbart sin egen musik. Men jämför det Taylor säger med ett samtal. Vad skulle de betyda att säga att det inte finns något samtal utan ordning? Är detta verkligen en bra beskrivning av vad ett samtal innebär? Och om inte, visar inte det att det finns utrymme för en musik – och i förlängningen en konst överhuvudtaget – där begrepp som ordning inte har en plats?

Det där kan möjligen låta mystiskt, men är i själva verket något högst välbekant. Ett samtal har ingen given början, inget givet slut. I ett samtal finns det ingen idé om en helhet, utan vi går dit samtalet leder oss. Inte heller bestämmer det redan sagda hur samtalet ska fortsätta. Nya ämnen kan plötsligt dyka upp. Naturligtvis kan jag anmärka på att min samtalspartner inte håller sig till ämnet, men detta är då något jag tar upp *i* samtalet. Det finns med andra ord inte något externt som på förhand bestämmer vad det innebär att hålla sig till ämnet eller om man ska göra det. Samtalet dör när det går på tomgång; att det är levande betyder att saker verkligen blir sagda. Och att på allvar vara närvarande i samtalet betyder att jag är där som mig själv. (Det alltså just då något kommer från ”en människas inre”, för att tala med Taylor, som begrepp som ”ordning” inte har en plats.) Om jag säger det jag säger med tanke på hur det ter sig – oavsett konformt eller individuellt – samtalar jag inte. Och det visar att samtalet inte är någon lätt sak.<sup>8</sup>

#### 4. KONST OCH REGLER

Om nu fri improviserad musik ur ett perspektiv har varit ett extremt exempel, är det ändå så, skulle jag vilja påstå, att det här improviserande draget inte saknas hos någon konst. Det är alltså inte så att det jag beskri-

<sup>7</sup>Citeras i Nat Hentoffs *liner notes* till Cecil Taylors *Conquistador!* (Blue Note 84237-2). Min översättning. Förutom ”order”, använder Hentoff ord med liknande innebörd: ”constructions”, ”architecture”, ”discipline”.

<sup>8</sup>Det här är inte platsen för en utförligare diskussion av vad det betyder att säga att detta inte är ”lätt”. Lägg dock märke till att svårigheten inte är yttre. Man kunde säga att det är jag själv som gör det svårt för mig. Och därmed är det, i en annan mening, inte alls svårt.

vit bara rör ett specialfall, som om det fortfarande återstod att redogöra för andra konstverks relationer till det som inte är konst, relationer som kunde vara helt väsensskilda från det här. Tvärtom är det jag beskrivit här en aspekt som finns där hela tiden, på olika sätt. För vad skulle det innebära att det improviserande draget var helt frånvarande? Estetiska bedömningar skulle då vara centrala, bedömningar som kunde beskrivas som en fråga om vad som passar in.<sup>9</sup> Elementen i verket skulle då helt enkelt bestämmas av (tanken på) en helhet. Vidare skulle elementen bestämmas negativt; det centrala skulle vara att ett element *inte* passar, att något skaver, medan det att det passar in framför allt skulle vara avsaknaden av disharmoni. Den estetiska sensibiliteten skulle här övas upp genom att man får en större känslighet för sådana disharmonier. Kort sagt, föreställningar om ordning och regler skulle vara centrala. Denna ordning skulle dock inte nödvändigtvis behöva vara formulerbar eller allmän (som om verket skapades med tanke på regler som också gäller för andra verk).

Men om detta skulle vara en fullständig beskrivning av konst skulle konsten bara vara ett dött skal, bestämd helt av regler utan att det finnes något som reglerna var tillämpade på, en helhet som inte består av något utan bara är en "helhet". Någon kanske skulle vilja nämna strävan mot formalism i modernismen som ett exempel på detta, men den understryker faktiskt min poäng. Det är vilseledande att beskriva strävan mot formalism som en abstraheringsprocess, där tidigare gällande regler bara frilades. I själva verket var det lika mycket ett etablerande av ett nytt sätt att förstå vad konst innebär; med andra ord var det som *görande* inte en enbart formell verksamhet.

Poängen här kan möjligen missförstås. Det är inte så att jag förordar en särskild, "gränsöverskridande" eller "innovativ" konst. Det är inte så, av flera anledningar. För det första eftersom en betoning av det gränsöverskridande likafullt skulle vara bestämd av dessa gränser, om än negativt. För det andra eftersom ett helt unikt konstskapande ändå kunde vara ordnande, i den bemärkelse som är viktig här. Lägg märke till att estetiska bedömningar, som jag för en stund sedan beskrev dem, är interna till verket självt. (Det här betyder att olika former av externa begränsningar inte är det som det handlar om här; sådana behöver alls inte vara ordnande.) För det tredje, och det här är det viktigaste, är min poäng att ingen konst kan fångas i begrepp som "regler", "ordning" och liknande. Fri improviserad musik må ha varit ett extremt exempel, men exemplet

<sup>9</sup>Wittgenstein återkommer gång på gång till sådana formuleringar i sina diskussioner om estetik. Se t.ex. "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", s. 105 (i Wittgenstein 1993); Wittgenstein 1966, s. 5; "Philosophie der Psychologie: Ein Fragment", § 297 (i Wittgenstein 2009).

syfte är att hjälpa oss att uppmärksamma något som gäller också i andra, långt från "extrema", sammanhang. En improvisation är fri i den utsträckning den inte är bestämd av idiom (vare sig positivt eller negativt, dvs. begrepp som idiom är helt enkelt irrelevanta här). I annan konst däremot, där konventioner spelar en roll, är det likväl inte frågan om de följs eller inte som är den intressanta, utan vad som åstadkoms i verket med hjälp av dem. Konst är helt enkelt inte en ordnande verksamhet.

##### 5. UPPMÄRKSAMHET OCH VÄRLDEN

Poängen är alltså att konsten som aktivitet har många relationer till det som inte är konst, utan att den här relationen för den skull måste förstås som instrumentell. Om man tvunget skulle tala om "värde", skulle det vara ett värde som inte är ett värde *för något*, men inte för att vi i stället måste tänka oss ett område helt avskilt från annat. En liknande poäng kunde göras också i det fall som konsten faktiskt *säger* mig något. Det här behöver nämligen inte betyda att konsten bara bli en förmedlare av ett budskap.

Poängen här är att ett konstverk inte har en *given* betydelse och innebörd. Dess betydelse och innebörd beror på vilka frågor jag närmar mig det med. Dessa frågor är inte statiska, utan nya frågor väcks av vad jag varit med om tidigare (både i allmänhet och i fråga om konst) och kommer då också att förändras i framtiden. Adorno uppmärksammar det här på flera ställen: ett konstverk är alltid mer än vad som är fallet.<sup>10</sup> Poängen här är framför allt att konstverket inte uttöms av mitt sätt att uppfatta det på (vilket innebär att det inte kan förstås enbart utifrån sina element). Men detta borde radikaliseras: *allt* är *alltid* mer än vad som är fallet, kunde man säga.<sup>11</sup> Annorlunda sagt: världen är inte sluten, som om dess betydelse kunde uttömmas. Det är en helt förvirrad tanke att världen skulle bestå av ett antal element som skulle uttömma dess mening. Inte bara därför att i den mån man delar upp något i mindre bitar, finns det flera sätt att förstå både dessa bitar och deras kombination, utan för att själva uppdelningen i mindre bitar (och uppdelningen i mindre bitar på just detta sätt), har som bakgrund, för att ens vara begriplig, ett *visst* sätt att (söka att) förstå detta något. Världen är således inte främst oändlig

<sup>10</sup> Adorno 1990, s. 73, 134, 499.

<sup>11</sup> Det Adorno anspelar på är givetvis § 1 i Wittgensteins *Tractatus*. Mot den bakgrunden blir det därför viktigt att ta Wittgensteins kritik av den här tanken i beaktande. Se t.ex. *Philosophical Investigations*, §§ 96–97. (Den här kritiken kan riktas också mot det sätt på vilket jag här och i det följande använder ord som "världen". Det är fortfarande ett väldigt abstrakt bruk. Poängen är alltså inte de här formuleringarna som sådana, utan vad de kan hjälpa oss att få syn på.)

i spatio-temporalt hänseende; ett sådant perspektiv förutsätter redan oändligheten i förstälsemässigt hänseende. Världen är inte avslutad, ett objekt som jag studerar från ett utifrån perspektiv; mina olika sätt att försöka förstå världen är själv del av den.

Det här kan låta märkligt, men jämför det med att lära sig tala. (Det här är naturligtvis mest tydligt beträffande små barn, men jag tror samtidigt att det är viktigt att lägga märke till att det här inte är ett lärande som är avslutat; såtillvida gäller det också den vuxne.) Att lära sig tala är inte att få ett medel att använda för att nå ett mål man redan har. Tvärtom blir det här möjligt ha mål man inte tidigare kunnat ha. Ett så enkelt exempel som ordet ”gul” kan illustrera detta. Att lära sig det här ordet är inte bara att lära sig ett ord, utan är framför allt att lära sig skilja ut gult.<sup>12</sup> Även om den här poängen är riktig, kan den bli för ensidigt instrumentalistisk. Huvudpoängen handlar inte alls om mål och medel, det är bara en liten del av vårt talande som har den karaktären. I stället kunde man uppmärksamma vårt sätt att tala om känslor. Här öppnar sig helt enkelt nya aspekter tillsammans med begreppen.

Förutom att konsten gör världen större helt enkelt genom att komma att existera, kan den alltså också göra världen större för mig genom att innebära ett nytt sätt att se på saker. Den kan lära mig något, inte i första hand genom att lägga till nya fakta till de jag redan känner till, utan genom att öppna världen för mig på nya sätt, varpå bland annat en ny *typ* av fakta blir möjliga för mig (i den utsträckning det alls är intressant att tala om ”fakta”). När den säger något om något annat, får den mig att *uppmärksamma* saker jag tidigare inte sett.<sup>13</sup> Det här ska inte i första hand förstås som att det finns vissa ting jag tidigare inte sett, utan att jag inte lagt märke till vad de är, hur de är. Det här tydliggörs på ett bra sätt i Carl Th. Dreyers film *Mikaël*. I en scen ska huvudpersonen, en uppbyren målare, måla ett porträtt av en furstinna, men han misslyckas att fånga hennes ögon. Målarens elev, vars teknik lämnar mycket i övrigt att önska, lyckas dock avsluta målningen, eftersom han, som är kär i henne, verkligen *ser* hennes ögon. Det här kunde vara en banal poäng, om det inte också var så att Dreyer *själv* är den som ser detaljernas vikt och i sitt sätt att registrera lyckas få oss att se dessa detaljers mening.

<sup>12</sup>Jag har diskuterat det här mer utförligt i Strandberg 2009, kap. 3.

<sup>13</sup>Uppmärksamhet handlar om att uppmärksamma något viktigt. Det handlar alltså inte om att enbart se ”mer” i största allmänhet. Därmed ska ett begrepp som ”uppmärksamhet” förstås i kontrast till Deleuzes enformiga betoning av ”skillnad” (en enformighet delvis beroende av en dogmatisk monism), med vilken det annars har en ytlig likhet. Se t.ex. Deleuze 1992, kap. 11; Deleuze 2004, kap. 1. (Jfr dock Deleuze och Guattari 1994, s. 82, där formuleringen är mer nyanserad.)

Det här kan låta exceptionellt, men är det egentligen inte. När jag säger att någon förstår något, är det jag påstår om honom inte att han helt enkelt kan svara rätt på vissa fakta-frågor. Utan jag påstår att han har gjort detta till sitt, att han kommer att handla på ett förståndigt sätt, att han menar det han säger när han säger vad det är han har förstått, osv.<sup>14</sup> Men det betyder att vad det innebär att komma till förståelse inte enbart och alltid kan vara en fråga om att helt enkelt konfronteras med nya fakta. Poängen här är inte att jag också måste blir övertygad om att dessa fakta verkligen stämmer. För även om jag alls inte ser någon anledning till att betvivla dem, finns det fortfarande en fråga om att förstå deras innebörd, sätta dem i samband med annat, ha en känslomässig kontakt med detta, osv. Utan att vara en förmedlare av ett budskap – innehållet behöver som sagt inte vara nytt – och utan att vara propagandistisk eller didaktisk – båda dessa begrepp hänför sig ju till något som fjärrmar mig från en egen förståelse – kan konsten alltså i allra högsta grad vara viktig för min förståelse av mig själv och världen.

#### 6. KONSTENS PLATS

Grundfelet i föreställningen om konstens instrumentella funktion är därför, skulle jag vilja säga, att den ger konsten en *bestämd* plats. Det är alltså en helt abstrakt föreställning, i det att den bara ger utrymme för en sak (nämligen för det man redan har bestämt sig för på förhand) och bortser från alla de andra sidor ett visst verk också har. Men dessutom kan det bara bli tal om en instrumentell funktion om ett mål och syfte redan är fastslaget, och det innebär att man inte är öppen för att konsten kan ha en betydelse också på det planet.<sup>15</sup> Därmed blir det inte så konstigt att religiösa begrepp ofta används för att karaktärisera konst. Adorno använder t.ex. begreppet uppenbarelse,<sup>16</sup> vilket kan tyckas vara märkligt, då han samtidigt kopplar begreppet autonomi, som för ho-

<sup>14</sup>Lars Hertzberg diskuterar den här frågan (i Hertzberg 2005). Hans exempel är det här (s. 13): "I am told there is a way of testing whether anorectic patients have a clear insight into their condition and the risks involved. It turns out (I do not know the details of this) that most patients are able to answer a questionnaire about their illness correctly. Even so, a certain percentage of them will end up starving themselves to death. Are we to say that they really *know* the condition they are in?"

<sup>15</sup>Eftersom att få syn på saker som man tidigare varit blind för inte alls behöver vara "trevligt" – det kan ju innefatta sidor hos sig själv som man helst hade fortsatt vara blind för – så är konst, så förstådd, inte alls "rekreativ". Däremot kan sådant som ofta går under namn av konst naturligtvis vara ett bra distraktionsmoment, som därmed gör att man "slipper" ta tag i de moraliska frågorna.

<sup>16</sup>Adorno 1990, s. 125, 162, 423.

nom är viktigt, till konstens frigörelse från det religiösa sammanhanget: "Autonomin som konsten vann, efter att ha skakat av sig sin kultiska funktion och dennas efterbilder, levde av idén om humaniteten. [...] Nog förblir dess autonomi oåterkallelig. Alla försök att genom en social funktion återställa konsten har misslyckats."<sup>17</sup> Men lägg här märke till den förståelse av religiös tro som ligger bakom detta. Sådana som Weil<sup>18</sup> och Kierkegaard<sup>19</sup> skulle påpeka att det sociala är just det motsatta till tron. Vad det är som kastar ljus över vad, religionen över konsten eller konsten över religionen, beror naturligtvis på vad det är som för just mig framstår som svårt att förstå, men i vilket fall som helst är poängen i just detta sammanhang att konstens betydelse inte ska förstås som en fråga om ideologi eller instrumentellt.

Denna betydelse kan dock inte placeras på konstens eget konto enbart. Det spelar ingen roll hur "bra" ett visst verk än är; det själv har ingen automatisk verkan. Att lägga märke till något är inte något konsten gör för mig. Precis som i ett samtal kan inte den förståelse jag får genom det läggas hos enbart en av oss. Det är inte så att detta är en förståelse jag lika gärna kunde ha kommit till på egen hand, och inte heller är det så att den är en som du bara hade behövt informera mig om.

## 7. AVSLUTNING

Att vi talar om konsten visar dess vikt. Att tala om konst kan tyckas vara att översätta den till något som gör den överflödig, men min poäng är att det här helt enkelt är en fortsättning på konsten. Genom att prata om den gör jag det klart för mig själv *vad* det är jag sett. Våra samtal uttömmar inte verket utan förhöjer det. Man kan säga mycket om konstens betydelser, utan att den för den skull uttöms i dessa. Att säga att konsten och livet skulle vara två *skilda* saker vore därför vilseledande.

## LITTERATUR

- Adorno, Theodor W. 1977. *Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe, Stichworte, Anhang*. I *Gesammelte Schriften*, Band 10:2, utg. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1990. *Ästhetische Theorie*, utg. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, 10:e uppl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 1977. *Gesammelte Schriften*, Band II:2, utg. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

<sup>17</sup> Adorno 1990, s. 9, min översättning.

<sup>18</sup> Se Weil 1948, s. 182.

<sup>19</sup> Se Kierkegaard 1963 [1847], s. 117–21.

- Deleuze, Gilles. 1992. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, övers. Martin Joughin. New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles. 2004. *Difference and Repetition*, övers. Paul Patton. London: Continuum.
- Deleuze, Gilles och Félix Guattari. 1994. *What Is Philosophy?*, övers. Hugh Tomlinson, Graham Burchell. New York: Columbia University Press.
- Hertzberg, Lars. 2005. "The Limits of Understanding". *Sats: Nordic Journal of Philosophy* 6.
- Kant, Immanuel. 1774 [1790–99]. *Kritik der Urteilkraft*. I *Werkausgabe*, band 10, utg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Sv. övers. *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein. Stockholm: Thales, 2004.
- Kierkegaard, Søren. 1963 [1847]. *Opyggelige Taler i forskjellig Aand*. I *Samlade Værker*, band 11. Köpenhamn: Gyldendal.
- Platon. 2008. *Skrifter: Bok 5*, övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.
- Schiller, Friedrich. 1959. *Sämtliche Werke: Fünfter Band*. München: Carl Hanser Verlag.
- Strandberg, Hugo. 2009. *Escaping My Responsibility: Investigations into the Nature of Morality*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Weil, Simone, 1948. *La Pesanteur et la grâce*. Paris: Plon. Sv. övers. *Tyngden och nåden*, övers. och inledning Margit Abenius. Skellefteå: Artos, 1994.
- Wittgenstein, Ludwig. 1961 [1921]. *Tractatus Logico-Philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*. London: Routledge & Kegan Paul. Sv. övers. *Tractatus logico-philosophicus*, övers. Anders Wedberg. Stockholm: Thales, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. 1966. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, utg. Cyril Barrett. Oxford: Blackwell. Sv. övers. *Föreläsningar och samtal om estetik, psykoanalys och religion*, övers. Hans Neijbert. Stockholm: Bonniers, 1968.
- Wittgenstein, Ludwig. 1993. *Philosophical Occasions 1912–1951*, utg. James Klage, Alfred Nordmann. Indianapolis – Cambridge: Hackett.
- Wittgenstein, Ludwig. 2009. *Philosophical Investigations*, 4:e uppl., utg. P. M. S. Hacker, Joachim Schulte. Chichester: Wiley-Blackwell. Sv. övers. *Filosofiska undersökningar*, övers. Anders Wedberg. Stockholm: Thales, 1997.



# Notiser

## RELATIVT BEGRIPLIG RELATIVISM

Då och då stöter man på resonemang som utvärderar relativism eller skepticism genom att undersöka sanningshalten och eventuella motsägelser i olika tolkningar av den analyserade relativistens stipulerade anspråk på sanning. Ett exempel på detta finner man i *Relativ relativism* införd i *FT* nr 1, 2010. (För en mer klassisk variant av ett sådant resonemang kan man vända sig till Platons *Teaitetos* (s. 161 Stephanus).) Innan man ger sig in på en sådan analytisk exercis kan man fundera på vad man vill uppnå.

En filosof som utgår ifrån att den filosofiska uppgiften är att fastställa överensstämmelsen mellan alternativa tolkningar av olika påståenden och den objektiva verkligheten kommer säkerligen inte se sig nödgad att söka ett alternativ till nämnda exercis. Man kan naturligtvis inte förbjuda någon att behandla relativism och skepticism på ett sådant sätt. Det kan dock tyckas att det ligger någonting djupt ofilosofiskt i att inte kunna ifrågasätta varför man har nämnda utgångspunkt. Vad som utmärker filosofi kan ju tyckas vara ett gränslöst ifrågasättande i syfte att förstå. Det är exempelvis ett sådant ifrågasättande som särskiljer filosofi från dogmatiska religiösa livsåskådningar.

Om man i stället är inriktad på att försöka förstå måste man ställa sig frågan om hur det är möjligt att göra relativism eller skepticism begriplig och rimlig. Den som till äventyrs är intresserad av vad jag har att säga angående relativism och skepticism i ett rättsfilosofiskt sammanhang kan läsa mer i *The Quest for the Description of the Law*. I detta sammanhang nöjer jag mig med att föreslå att relativistens och skeptikerns huvudpoäng kan vara just att ifrågasätta nämnda filosofiska utgångspunkt.

Är detta något man kan förstå?

*Reidar Edvinsson*

## REPLIK OM RELATIVISM

I en osignerad notis i *Filosofisk tidskrift* 1/2010 ställer Lars Bergström relativisten inför ett dilemma. Bergström menar att begreppet ”relativ sanning” i förstone kan förefalla rimligt, men att det, när det synas i sömmarna, ger upphov till en hel del bekymmer. Relativistens dilemma ser ut som följer:

(1) För att det ska vara meningsfullt att tala om att relativismen är sann relativt till X bör det finnas alternativ till X, t.ex. Y, där relativismen inte är sann. (X och Y kan i sammanhanget vara t.ex. en kultur, ett begrepps-system, en tankestil etc.). Om X är det enda alternativet kan vi lika gärna säga att relativismen är absolut sann eller bara sann rätt och slätt. Detta är naturligtvis inte önskvärt för relativisten som vill hålla fast vid begreppet relativ sanning.

(2) Om det å andra sidan finns relevanta alternativ till X, t.ex. Y, Z, ..., etc., måste vi tänka oss att något av dem är av det slaget att relativismen inte är sann i det. Då förefaller vi också ha starka skäl för att förkasta det relativistiska sanningsbegreppet. Om relativismen å andra sidan är sann i alla perspektiv, kan vi återigen säga att relativismen är absolut sann.

Ett relativt sanningsbegrepp har förmodligen flera problem att tampas med. Jag tror dock att relativisten kan slinka ur Bergströms grepp. Nedan skisserar jag i tur och ordning ett möjligt svar på punkterna (1) och (2) ovan.

(i) Frågan infinner sig om Bergström menar att det måste vara fråga om tillgängliga och existerande alternativ till X eller bara möjliga alternativ för att relativismen ska vara meningsfull. Relativisten behöver inte, menar jag, lida skada av att X är det enda perspektiv som finns. För att detta ska vara ett argument mot relativismen skulle man behöva visa att X är det enda *möjliga* perspektivet, dvs. att X är absolut (Bloor 2007: 267). Det behöver, med andra ord, inte finnas tillgängliga och existerande alternativ till X för att det ska vara meningsfullt att tala om att relativismen är sann i förhållande till X. Detta förhållande har Bergström själv i ett annat sammanhang uttryckt på ett på ett bra sätt (se Bergström 2006: 287). Vi kan därför fortsätta att tala om relativismen som relativt sann. Sedan är det en annan sak att vi till vardags vanligen inte uttrycker oss på detta sätt.

(ii) Det problem som det relativistiska sanningsbegreppet stöter på i (2) har sin grund i att ”absolut sann” tänks vara samma sak som ”sann i alla (möjliga) perspektiv”. Om relativismen är sann i alla existerande och möjliga perspektiv, är relativismen absolut sann, dvs. det relativa sanningsbegreppet får stryka på foten. Den tyske filosofen Martin Kusch har, menar jag, visat hur en sådan konsekvens kan undvikas. I det följande använder jag mig i princip helt och hållet av hans resonemang

(Kusch 2002: 270–271). Påståendet att sanningsbegreppet är relativt till olika perspektiv kan, menar Kusch, betyda två saker. Det kan antingen betyda att relativismen är *sann i* alla perspektiv eller att relativismen är *sann om* alla perspektiv. Att säga att relativismen är *sann om* alla perspektiv innebär att varje perspektiv har sina egna giltighetskriterier, mål, exemplariska lösningar på problem etc. Denna tolkning av det relativa sanningsbegreppet ger inte upphov till de besvärliga konsekvenser som Bergström pekar på, dvs. den implicerar inte att relativismen är absolut sann. Påståendet att relativismen är *sann om* alla perspektiv är själv relativt. Det har sitt ursprung i ett särskilt perspektiv, X, som har sina egna giltighetskriterier, mål etc. Anhängarna av X kan hävda att relativismen är *sann om* alla perspektiv även om relativismen inte anses *sann i* något annat perspektiv. Anhängarna av relativismen försöker visa, säger Kusch, att det är *sant i* X att relativismen är *sann om* alla perspektiv. Denna lösning ger måhända upphov till andra problem, men inga av dem som Bergström har lyft fram.

Henrik Lundberg

#### LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2006. "Quines's relativism". *Theoria* 72: 286–98.  
 Bloor, David. 2007. "Epistemic Grace. Antirelativism as Theology in Disguise". *Common Knowledge* 13: 2–3.  
 Kusch Martin. 2002. *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

#### SVAR TILL HENRIK LUNDBERG

Jag är glad att Henrik Lundberg vill diskutera mina frågor om relativ relativism, men jag tycker inte att hans referat av min notis är riktigt rättvisande. Det spelar kanske mindre roll. Han menar i alla fall att man måste skilja mellan existerande och enbart möjliga perspektiv. Det har jag inget emot. Om det bara existerar ett perspektiv, och ett visst påstående är sant i detta perspektiv, så är påståendets sanning ändå bara relativ, om det finns något möjligt (men icke existerande) perspektiv i vilket påståendet *inte* är sant. Det kan låta rimligt. Så långt är vi nog överens.

Vi kan vidare uppfatta relativismen själv som ett påstående, vilket Lundberg tycks göra, och det kan då vara sant i ett perspektiv och falskt i ett annat (möjligt eller existerande) perspektiv. Då är relativismen enbart relativt sann. Det kan vi också vara överens om.

Om däremot relativismen är sann i *alla* existerande och möjliga perspektiv, så kan man tycka att relativismen är absolut sann. Men Lundberg anser att Martin Kusch har visat att "en sådan konsekvens kan undvikas". Även

om relativismen skulle vara sann *i* alla perspektiv, så kan den nämligen dessutom vara sann *om* alla (möjliga) perspektiv – vilket innebär att varje perspektiv har sina egna giltighetskriterier, mål, etc. Ja, även detta verkar rimligt, särskilt om det finns flera möjliga perspektiv, ty man får väl anta att perspektiv per definition skiljer sig just i det att de har olika giltighetskriterier, mål, etc.

Påståendet att relativismen är sann *om* alla perspektiv kan således tyckas vara rent trivialt sant – och detta även om det bara skulle finnas ett enda möjligt perspektiv (ty också det skulle ju ha sina egna kriterier, mål, etc.). Men det menar nog inte Lundberg. Han menar att påståendet är ”relativt”, vilket väl betyder att det är relativt sant. Jag antar att han menar att det är sant i det särskilda perspektivet X, även om han bara säger att det ”har sitt ursprung” i X.

Man kan fråga sig vilket detta ”perspektiv X” är. Man kan också fråga sig hur man kommer från detta X till den relativistiska tesen att all sanning är relativ. Innehåller X denna tro? Är den i så fall endast relativt sann i X? Är den ens välgrundad enligt de kriterier som gäller i X? (– att man bör skilja mellan dessa tre frågor är något jag argumenterar för i uppsatsen ”Relativism”, *FT* nr 1, 1998, som kan laddas ned från min hemsida <http://people.su.se/~lsbm/index.html>).

Men hur förhåller sig nu allt detta till min tidigare notis? Den handlade om vad det kan innebära att tro att relativismen endast är relativt sann. Tror man att relativismen är sann i vissa, men inte i andra, (möjliga) perspektiv? Eller tror man bara att *detta* är sant i vissa men inte i andra (möjliga) perspektiv? Eller tror man bara att *detta* i sin tur är sant i vissa men inte andra (möjliga) perspektiv? Osv. Osv. Blir det till sist något innehåll kvar i tron att relativismen endast är relativt sann?

Jag kan inte se att Lundberg har svarat på detta. Han tycks nu inte ens hävda att varje perspektiv har sina egna kriterier, mål, etc. – utan bara att detta är sant i något möjligt perspektiv. Då är det väl falskt i något annat möjligt perspektiv. Men då menar han väl också att *detta* i sin tur bara är sant i något möjligt perspektiv. Osv. Osv. Ty tanken är väl att det inte kan finnas någon icke-relativ, absolut sanning. Jag har fortfarande svårt att förstå vad detta innebär.

(Men jag vill tillägga att jag ändå tror att en viss form av relativism kan vara rimlig – nämligen den som jag har beskrivit i den artikel som Lundberg hänvisar till. Den artikeln kan också laddas ned från min hemsida.)

*Lars Bergström*

## FILOSOFERNAS FILOSOFER

De mest citerade samtida filosoferna i den respekterade *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (som ju finns tillgänglig på nätet) är i tur och ordning:

- David Lewis (162)
- W.V.O. Quine (133)
- John Rawls (95)
- Donald Davidson (93)
- Hilary Putnam (88)
- Saul Kripke (84)
- David Armstrong och Thomas Nagel (72)
- Jerry Fodor (70)
- Daniel Dennett, Frank Jackson och Bernard Williams (69)
- Robert Nozick och John Searle (68)
- Roderick Chisholm (67)
- Gilbert Harman (60)
- Michael Dummett (58)
- Ronald Dworkin (57)
- Martha Nussbaum, Joseph Raz och Bas van Fraassen (55)
- Fred Dretske och Peter van Inwagen (54)
- David Chalmers, Alvin Goldman och Philip Kitcher (52)
- Nelson Goodman (51)
- P. F. Strawson (50)
- Derek Parfit och Elliott Sober (49)
- Robert Stalnaker (48)
- Timothy Williamson (47)
- Peter Geach och T. M. Scanlon (46)
- Tyler Burge och John McDowell (45)
- John Mackie (44)
- Alvin Plantiga (43)
- Robert Adams, Allan Gibbard och William G. Lycan (42)

Lite längre ned på listan kommer Karl Popper med 37 citeringar och Thomas Kuhn med 29. Sartre hade 23 och Foucault 13.

## NYA BÖCKER

På förlaget Fri Tanke har följande böcker nyligen utgivits: *Kort om medvetandet* av Susan Blackmore, *Kort om fri vilja* av Thomas Pink, *Kort om hjärnan* av Michael O'Shea, *Privatliv* av Torbjörn Tännsjö och *Hatar Gud kvinnor?* av Ophelia Benson och Jeremy Stangroom.

## VAR HUME KONSEKVENT?

For a philosopher so critical of such allegedly occult entities as power and energy, Hume was strangely carefree in his reliance upon habit or custom as *vera causa*.

*Max Black*

## ALFRED AYER NÄRA DÖDEN

En av de mest kända logiska positivisterna, Alfred J. Ayer, togs in på sjukhus för lunginflammation mot slutet av sitt liv. Efter att ha blivit något upplivad råkade han sedan sätta en bit rökt lax i luftstrupen, vilket ledde till att han var kliniskt död i fyra minuter. När han sedan väcktes till liv berättade han om egendomliga nära-dödenupplevelser, bl.a. att han hade sett ett rött ljus som han uppfattade som universums härskare. Officiellt hävdade han senare att han inte alls hade blivit omvänd från sin ateism eller från sin övertygelse om att det inte finns något liv efter detta. Men hans familj tyckte att han hade förändrats – hans fru sa att ”He became so much nicer after he died”, bl.a. var han mindre skrytsam och brydde sig mer om andra människor – och hans läkare påstår att Ayer till honom sa att han under de fyra minuterna hade sett ”en gudomlig varelse”. Märkligt nog tycks han under sina sista månader också ha återupptagit kontakten med den kände jesuiten fader Frederick Copleston, som han tidigare (1949) debatterat med i radio. Mot slutet var Copleston, enligt Ayers änka, ”Freddies närmaste vän”.

## MORALFILOSOFISK DIALOG

*Moral Philosopher*: How would you characterize irrational behavior?

*Economist*: When someone acts counter to their preferences?

*Moral Philosopher*: Oh, that’s what we call virtue.

## DEN GYLLENE KEDJAN

Att allting sker på grund av en förutbestämmelse, är lika säkert som att tre gånger tre är nio. Ty förutbestämmelsen består däri, att allting hänger samman som en kedja, och att, innan någonting inträffat, det lika ofelbart gäller att det kommer att inträffa, som, sedan det inträffat, det ofelbart gäller att det har inträffat. De gamla poeterna, Homeros och andra, kallade detta den gyllene kedjan, som Jupiter låter hänga ned från himmelen, och som icke låter sig avslitas vad man än hänger på den. Och denna kedja består i orsakernas och verkningarnas förlopp.

*Gottfried Wilhelm Leibniz*

## MINSKAD JÄMLIKHET

Antalet medborgare i USA som tjänar 50 miljoner dollar eller mer per år har minskat från 131 år 2008 till 74 år 2009. Men medelinkomsten i denna grupp har samtidigt ökat från 91,2 miljoner dollar år 2008 till 518,8 miljoner dollar år 2009. Vilket innebär nästan tio miljoner dollar i veckolön! Detta och andra intressanta uppgifter kan man hitta på:  
<http://www.tax.com/taxcom/taxblog.nsf/Permalink/UBEN-8AGMUZ>

## GRUNDLÖS INDUKTION?

Es geht alles vorüber  
 Es geht alles vorbei  
 Nach jedem Dezember  
 Kommt wieder der Mai.

## SPIONERI

I sin senaste (?) bok, *Privatliv* (Fri Tanke 2010), framför Torbjörn Tänn-sjö bl.a. en rätt ovanlig och tänkvärd uppfattning om militärt spioneri. Han menar att det är något önskvärt. ”Vore de olika militärmakterna, som befinner sig i konflikt med varandra, illa underrättade om varandras planer skulle spänningen i världen öka och risken för krig genom misstag skulle vara stor. [...] Vi borde alltså, om vi anlägger ett opartiskt perspektiv, tacka spionerna för deras självupppoffrande gärning. [...] Vad alla anar, men ingen säger, är att alla dessa – makarna Rosenberg, Kim Philby, Günther Guillaume, Arne Treholt och Stig Wennerström – gjort världsfreden en viktig och bestående tjänst.”

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi i Stockholm, *Krister Bykvist* doktore-rade i praktisk filosofi i Uppsala och är nu Fellow och Tutor i filosofi vid Jesus College i Oxford, *Jan Hjärpe* är professor emeritus i islamologi vid Lunds universitet, *Jonas Olson* är docent i praktisk filosofi i Stockholm, *Jan Scheffel* är professor i fysik på KTH i Stockholm och *Hugo Strandberg* är akademilektor i filosofi vid Åbo Akademi.

## Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

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