

April 2011 Årgång 32 Nr 2

Filosofisk tidskrift

- MOHAMMAD FAZLHASHEMI
3 Filosofiska idéströmningar i muslimsk kontext
- LARS BERGSTRÖM
17 Normativ kunskapsteori
- ÅKE FRÄNDBERG
29 Om rättslikhet
- JAN WILLNER
43 Notiser om filosofi på gymnasiet
- ERIK GUSTAVSSON
50 Viljans frihet och moraliskt ansvar
- RECENSION
56 Sten Hjalmarsson om *Tala en tanke* av V.F. Hendricks
och F. Stjernfelt
- 59 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

Filosofisk tidskrift utges med stöd från Statens kulturråd

Copyright © Respektive författare 2011

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2011

ISSN 0348-7482

Mohammad Fazlhashemi **Filosofiska idéströmningar
i muslimsk kontext**

Kort efter islams uppkomst på 600-talet skapades en islamisk civilisation som karaktäriserades av en gynnsam ekonomisk tillväxt och vetenskaplig utveckling. Den muslimska civilisationens geografiska utbredning innebar kontakter med andra kulturer och civilisationer. Det var genom denna utbredning som muslimerna kom i kontakt med andra civilisationers ackumulerade kunskaper och deras bildningstradition. I de antika skolorna i Nisibis i Mesopotamien, Gundishapur i Persien, eller liknande lärocentra i Bysans, Egypten, Indien, Kina och andra högkulturer mötte muslimerna ett rikt och omfattande kulturarv. Under 700- och 800-talen översattes ett stort antal antika verk från grekiska, syriska och medelpersiska till arabiska. Bland de mest kända verken från antikens Grekland fanns Aristoteles, Plotinus och Platons verk inom den filosofiska idétraditionen, men också verk av Hippokrates och Galenos inom läkekonsten och Ptolemaios astronomiska verk. Avgörande för de muslimska lärdes förhållningssätt till andra kulturers och civilisationers vetenskapliga arv var att de inte såg någon konflikt mellan tro och vetande. På så sätt blev det möjligt för muslimska lärda att ta till sig andra kulturers bildningsarv.

Redan under de första århundradena efter den muslimska civilisationens etablering utformades teologiska och filosofiska skolor som hade tagit intryck av kontakterna med omvärlden. Tydligast var intrycken från de antika grekiska filosofiska idéströmningarna. Utan att förneka trons och uppenbarelsens betydelse underströk man förnuftets och vetenskapens värde för förståelsen av religionens grundläggande principer. Förutsättningarna för denna positiva inställning till förnuftet fanns i Koranen, som uppmanade de troende att betänka Guds tecken i tillvaron, diverse naturliga fenomen, för att därigenom komma till insikt om tillvarons komplexitet och behovet av en gudomlig konstruktör som skapat hela världsalltet. Naturvetenskapen och den spekulativa vetenskapen ansågs bidra till en mänsklig gudsförståelse.

Det faktum att man i Koranen kunde finna stöd för att med mänsklig kunskap få insikt i Guds skapelse och verk öppnade möjligheterna för att

inkorporera omvärldens vetenskapliga kunskaper inom olika områden i en begynnande muslimsk kunskaps- och vetenskapsutveckling.

Framväxten av en materiellt och kulturellt välutvecklad civilisation skapade förutsättningar för en institutionalisering av de vetenskapliga verksamheterna. Ett stort antal vetenskapliga institutioner och lärdomscentra grundades med början från 760-talet, och muslimska härskare underhöll vetenskapsmän i sina palats och ställde stora bibliotek, astronomiska observatorier och liknande institutioner till deras förfogande. De vetenskapliga institutionerna kom att spela en viktig roll för lärdomens utveckling. Lärda med skilda etniska och religiösa bakgrunder möttes i dessa institutioner för att delta i ett givande kulturellt och vetenskapligt utbyte. De etniska och kulturella skillnaderna kunde överbryggas genom arabiskan som det lärda språket, ett slags *lingua franca*.

En uppsjö av böcker inom teologi, filosofi, rättskunskap samt diverse semantiska och naturvetenskapliga områden spreds utanför de religiösa centra och var tillgängliga för en större läsekrets i moskébiblioteken, hos mecenater, hos lärocentras boksamlingar eller i privata boksamlingar.

1. INFLUENSER OCH FÖRVECKLINGAR

Att ta till sig andra kulturers vetenskapliga portfölj var dock inte alltid problemfritt. Minst problem uppstod inom det naturvetenskapliga området. Filosofen och tillika läkaren Ibn Sina/Avicenna (980–1037) följde den grekiska sjukdomsteorin som sökte människokroppens hälsa i balansen mellan de fyra kroppsvätskorna, det vill säga blodet, slemmet och den gula och den svarta gallan. Hans medicinska handbok *Qanun* (Medicinens rättesnöre), översattes till latin under beteckningen *Canon Medicinae*, och användes som kursbok vid de medicinska fakulteterna i Europa. Matematikern al-Khwarazmi (d. 850) tog till sig sin tids matematiska kunnande och i sin bok *Hisab al-jabr wal-muqabala* (Beräkningar med [hjälp] av tvång och jämförelse) uppfann han de algebraiska operationerna.

Inom filosofin var införlivande av influenser utifrån kantad av diskussioner och dispyter. Inom de spekulativa kunskaperna var det i första hand Aristoteles arbeten och begreppsapparat som kom att användas inom teologin och filosofin. Det var bland annat med hjälp av den aristoteliska logiken som muslimska teologer och filosofer tog sig an en rad centrala frågor ur ett rationellt perspektiv. Det var emellertid inte bara Aristoteles föreställningsvärld man tog till sig. Filosofen al-Farabi (870–950), försökte förena aristoteliska och nyplatoniska tankegångar. Ibn Sina/Avicenna var en i raden av muslimska filosofer som rörde sig fritt mellan olika idétraditioner. Han kombinerade den aristoteliska empiriska traditionen med nyplatonismens metafysiska spekulationer.

Den islamiska filosofins främsta dilemma var att förhålla sig till religiösa föreställningar som inte var förenliga med den grekiska idétraditionen. Det berodde på att det fanns områden som inte var förenliga med den islamiska skapelseberättelsen som i sin tur var lik den judisk-kristna. De aristoteliska föreställningarna om världens evighet och synen på Gud som den förste röraren stod i kontrast till islamiska föreställningar som gjorde gällande att världen skapats av Gud och att Gud är ständigt närvarande och aktiv i tillvaron.

Inom den islamiska teologin utvecklades tidigt en strid mellan två rivaliserande skolor som förhöll sig olika till den aristoteliska idétraditionen. Å ena sidan fanns den teologiska skolan mu'taziliterna som gav mänskligt förnuft och det logiska tänkandet företräde i sina tolkningar. Å andra sidan stod den teologiska skolan ash'ariterna, som ansåg att varje tolkning skulle legitimeras genom hänvisning till korantexten, uttalanden och handlingar som tillskrivs profeten eller framstående religiösa auktoriteter vars tolkningar har förmedlats av en lång kedja av tradenter.

Ett av de spörsmål som diskuterades livligt handlade om Koranens innehåll. Man ställde frågan om Koranen skulle betraktas som en oskiljbar del av Gud eller om den var en av Guds skapelser. En påföljande fråga rörde tolkningarnas karaktär, det vill säga om Koranens budskap skulle tolkas bokstavligt, metaforiskt eller på ett historiskt och kontextuellt sätt.

Mu'taziliterna ansåg att Koranen måste betraktas som en skapelse av Gud. Koranen skulle ses som historisk som hade tillkommit under en bestämd tid och under specifika förhållanden. Ett sådant synsätt medför att tolkningen av Koranen måste ta hänsyn till de omständigheter som omgav dess tillblivelse. Dit hör bland annat de kulturella, ekonomiska och sociala förhållandena under denna period. Ash'ariterna som såg på Koranen som en oskiljbar del av Gud ansåg att dess innehåll i likhet med Gud var evigt och oföränderligt.

Förutom den historiska karaktären förde mu'taziliterna in ytterligare en dimension i denna diskussion, nämligen nödvändigheten av att det skulle finnas en förnuftig ordning bakom Koranens föreskrifter, en ordning som var möjlig att förstå med hjälp av mänskligt förnuft. Det rationella och logiska tänkandet var hos mu'taziliterna det viktigaste rättesnöret i den teologiska debatten. Den förnuftiga ordningen gällde inte bara Koranen utan genomsyrade allting i tillvaron. Bland annat diskuterade de frågan om människans fria vilja kontra predestinationstanken. Mu'taziliterna ansåg att människan måste förutsättas ha fri vilja, eftersom predestinationstanken strider mot en logisk och förnuftig ordning i Guds handlingar. Människan kan, enligt deras uppfattning, med hjälp av sitt förnuft skilja mellan gott och ont och sant och falskt. Mu'taziliterna

hävdade att själva tanken på att människans öde skulle vara förutbestämt står i strid med en annan central tankegång i den islamiska läran, att människan kommer att återuppstå på Domedagen för att stå till svars och rannsakas för sina handlingar. Enligt denna föreställning kommer Gud att belöna eller bestraffa människan för de handlingar som hon har gjort under sitt jordeliv. Eftersom människan enligt predestinations-tanken förutsätts handla utifrån en förutbestämd plan utan att kunna ingripa i den på något sätt, skulle det enligt mu'taziliterna betyda att Gud bestraffar eller belönar sig själv. Detta sågs som en helt befängd tanke eftersom Guds handlingar skulle framstå som ologiska och Gud själv som oberäknelig som leker med människans öde.

I den ash'aritiska skolan ansåg man att Guds allsmäktighet skulle förstås som att Han kunde handla på det sätt som föll Honom in, även om det av oss människor skulle uppfattas som att det stred mot det mänskliga förnuftet. De utgick från devisen att ”Vad än denne Konung (Gud) gör är rätt”. Enligt den ash'aritiska uppfattningen är det förenligt med Guds allsmäktighet att bestraffa den som har åtyllt Gud i sitt jordeliv och belöna den som har begått allvarliga brott. Gud framställs som den överordnade regissören till allt som händer och Den som vet allt som vi människor inte vet. Om människan hade en fri vilja skulle det innebära att hon kunde sätta sig över Guds vilja och handlingar, något som därmed skulle inkräkta på Guds allsmäktighet.

De mu'tazilitiska teologerna ansåg däremot att Koranens återkommande uppmaningar att ta förnuftet till hjälp för att begrunda naturliga fenomen, för att därigenom komma till insikt om Gud, skulle tolkas som att det stred mot Guds väsen att bryta mot *logos*, alltså en förnuftig ordning i tillvaron. Eftersom Gud uppmanar människan att använda *logos* kan Han själv inte handla i strid med en förnuftig ordning. Detta tolkades också som en uppmaning till de troende – människan – att skapa harmoni mellan tron och förnuftet.

Ännu ett bevis som förs fram av de mu'tazilitiska teologerna är *logos* ställning i Koranen. De hänvisar bland annat till den allra första uppenbarelse som förmedlades till profeten Muhammed där han påminns om att Gud har lärt människan pennans bruk och lärt henne vad hon inte visste (97:4–5). Ett annat kapitel i Koranen inleds med att Gud talar om pennan och det skrivna ordet (68:1–2). Pennan och det skrivna ordet är de i särklass viktigaste symbolerna för *logos* och de viktigaste medlen för förnufts-baserad kunskapshandling.

De muslimska filosofernas och teologernas fria laborerande med rationalistiska tolkningar var kontroversiella och väckte motstånd bland traditionalistiska och ortodoxa religiösa företrädare. Såväl mu'taziliterna som de muslimska filosoferna utsattes för hårda angrepp. Kritiken mot

deras föreställningar kom från två motsatta håll. De blev angripna utifrån ett ash'ariskt perspektiv, men också utifrån de muslimska mystikernas sida, sufismen. Gemensamt för ortodoxins och sufismens ståndpunkter var kritiken mot det rationalistiska inslaget i mu'taziliternas och filosofernas föreställningar. Ortodoxins kritik tog sin utgångspunkt i ett legalistiskt/formalistiskt perspektiv, medan sufismen motsatte sig hela idén om det rationalistiska upplägget. Sanningen kunde, enligt sufismens idétradition, inte uppnås med hjälp av förnuftet eller tron, den kunde man enbart skaffa insikt om. Man skulle anstränga sig för att göra sig mottaglig för denna insikt genom att rena sitt inre. Själen, hjärtat och sinnet skulle renas, med hjälp av i tur och ordning botgöring och asketism, åkallan, avskildhet och meditation och slutligen kärlek.

Den strängaste kritiken gick ut på att filosoferna och mu'taziliterna inte förlitade sig på tron, utan i stället försökte ge en rationell förklaring till den islamiska lärans grundsatser. Ett sådant exempel är deras försök att utifrån rationella argument förklara Koranens uppmaning till goda gärningar och avhållsamhet från det som framställs som synd. Mu'taziliter och en rad muslimska filosofer däribland Ibn Rushd/Averroës (1126–1198), menade att sådana uppmaningar inte enbart skulle tolkas som någonting som berörde livet efter döden. De påbudna handlingarna ledde till att skapa en bättre värld för människor, och människor skulle därför dra nytta av dessa uppmaningar redan i detta liv. På samma sätt innebär bristande avhållsamhet från förbjudna och syndiga gärningar till att människans liv påverkas negativt.

De rationalistiskt inriktade teologerna och de muslimska filosofernas problem begränsades inte till att de prioriterade förnuftet på trons bekostnad. Ytterligare ett problem var att delar av den aristoteliska idétraditionen stod i konflikt med den islamiska läran. En av den aristoteliskt influerade filosofins främsta belackare var den kände teologen al-Ghazali (1058–1111). I sin bok *Tahafut al-falasifa*, (Filosofernas motsägelser), gick han till hårt angrepp mot filosoferna. Han anklagade filosoferna för att ha förgripit sig på trons grundvalar. Boken består av en anklagelseakt på 20 punkter. På 17 punkter anklagar han filosoferna för att ha gjort sig skyldiga till diverse logiska motsägelser och på tre punkter anklagar han dem för kätteri, eftersom deras föreställningar står i strid med grundläggande föreställningar i islam. Dit hör föreställningen om kroppslig uppståndelse efter döden.

De aristoteliskt influerade filosoferna försökte bemöta kritiken genom en symbolisk tolkning, men det mötte motstånd från religiöst håll. Filosoferen Ibn Sina/Avicenna framhöll att en fullständig kroppslig återuppståndelse efter döden var omöjlig och föreslog en mer metaforisk tolkning av den islamiska föreställningen om återuppståndelsen. Filosoferen

Ibn Rushd/Averroës framhöll också att det var helt otänkbart att föreställa sig att människan skulle återuppstå i samma gestalt efter döden. Han menade att en bild av människan skulle komma att återuppstå på Domens dag.

Ibn Rushd/Averroës försökte bemöta al-Ghazalis anklagelser i sin bok *Tahafut al-tahafut* (Motsägelsernas motsägelser), men det här var en tid då ortodoxin och den islamiska mystiken var på frammarsch. Till följd av detta trängdes den aristoteliska idétraditionen bort och denna filosofiska skola och den teologiska idétradition som hade utvecklats i den rationalistiska andan fick en allt mer försvagad ställning.

2. AVBRÄCK

Den rationalistiskt orienterade teologins och den aristoteliskt influerade filosofins tillbakagång var ett stort avbräck för den muslimska civilisationen. Den algerisk-franske islamologen Muhammed Arkoun (1928–2010) söker orsakerna bakom detta bakslag i olika former av brytningar. Han nämner bland annat politisk, ekonomisk, social, psykologisk och språklig brytning som viktiga faktorer i detta avseende.

Den politiska brytningen blev allt mer aktuell i samband med att det stora islamiska riket splittrades i sinsemellan rivaliserande maktcentra. Situationen förvärrades till följd av utländsk invasion i form av korstågen och mongolinvasionen, som satte punkt för kalifatet i Bagdad 1258. Efter denna period avlöste utländska invasioner varandra och drabbade olika delar av den muslimska världen. Den politiska splittringen åtföljdes av en ekonomisk brytning då inkomsterna samlades på olika håll bland rivaliserande maktcentra. Ännu en konsekvens av den politiska splittringen var den sociala brytningen som innebar att spänningen mellan olika sociala grupper och religiösa riktningar ökade. Arkoun skriver om ökade sekteristiska spänningar mellan olika religiösa riktningar. Ortodoxins utbredning motarbetade de rationalistiskt inriktade kunskapsområdena. Den psykologiska brytningen kom till uttryck genom att eskatologiska visioner, tron på det mirakulösa och övernaturliga samt i en del fall även messianska föreställningar tog ett fast grepp om de skriftlärdas världsbilder. Denna utveckling var raka motsatsen till de tidigare så omhuldade kritiska och rationalistiska perspektiven samt den experimentella forskningen och vetenskapliga nyfikenheten.

Ytterligare en viktig faktor som var av betydelse för det lärda livets utveckling var den språkliga brytningen. Det arabiska språket, som tidigare fungerade som det lärda språket, fick nu konkurrens av persiska och senare turkiska och andra språk. Detta fick som effekt att det gemensamma lärda språket försvann och ersattes av lokala språk. Även om det

lärdas livet fortsatte på sina håll försvann den tidigare dynamiken i det intellektuella utbytet.

Ännu en betydelsefull faktor som försämrade det intellektuella klimatet var sufismens, mystikens, utbredning. Sufismens främsta mål var att uppnå en inre insikt, en ordlös upplevelse av den högre sanningen. Denna insikt kan inte förvärfvas med hjälp av förnuftet, utan uppnås individuellt genom andliga erfarenheter och likgiltighet för världslig vinning. Till skillnad från utvecklingen under den islamiska civilisationens begynnelse skapade sufismen en intellektuell atmosfär som gjorde det svårt för det rationalistiska och kritiska perspektivet och för empiriska vetenskapliga studier att vinna framsteg. På sin jakt efter en inre innebörd i tillvaron avvisade sufismen allt vad rationella förklaringar hette och sökte i stället efter andlighet.

3. NY FILOSOFISK VÄNDNING

Att den aristoteliskt influerade filosofin drevs på tillbakagång efter Ibn Rushd/Averroës innebar inte att all filosofisk tankeverksamhet hamnade i samma återvändsgränd. Efter den peripatetiskt influerade filosofins tillbakagång tog den islamiska filosofin en ny vändning. En annan filosofisk skola som hämtade influenser från de platoniska och nyplatoniska tankegångarna levde vidare inom såväl filosofiskt som politiskt tänkande i den muslimska idévärlden. Muslimska filosofer som Suhrawardi (1153–1191) och Sadr al-din Shirazi, känd också som Mulla Sadra (1571–1640), m.fl. vitaliserade en annan riktning i islamisk filosofi. Det var en filosofisk idétradition som var starkt sammanflätad med de religiösa och mystiska föreställningsvärldarna. Enligt den iranske filosofen och religionsvetaren Seyyed Hussein Nasr (f. 1933) var denna filosofiska skola inte främmande för att laborera med sådana ting som uppenbarelse, som hörde hemma i den religiösa idétraditionen, eller personlig inspiration, kunskap genom närvaro och upplevelse av den yttersta sanningen i tillvaron vilka båda var hämtade ur den islamiska mystikens idévärld. I denna skola användes platoniska, nyplatoniska och pytagoreiska föreställningar och terminologi som var bättre lämpade för att ge uttryck för sådana föreställningar. Denna skola, som kom att kallas illuminationsfilosofin, *Hikmat al-ishraq* – efter en bok av Suhrawardi med samma namn – gick emot den aristoteliska empiriska traditionen och dess rationella analys av världen utanför. Illuminationsfilosofin kombinerade de antika platoniska, nyplatoniska och pytagoreiska föreställningarna med den islamiska mystikens föreställningsvärld och framhöll att den som vill skaffa kunskap och förståelse av omvärlden måste gå samma väg som mystikerna när de vill erfara världen och som det heter uppleva sanningen. Dit hör

diverse asketiska övningar för att rena sitt inre. Exempelvis att vända sig bort från världen i fyrtio dagar, att avstå från sådan mat som kan besudla eller skymma människans sinnen som en slöja, exempelvis förtäring av kött, och andra procedurer vars förlaga hämtades från den sufiska mystiktraditionen för att därigenom förbereda sig för inspiration och intuitiv erfarenhet/känndom om tingets essens. Efter dessa övningar blir människan, enligt illuminationsfilosofin, mottaglig för det gudomliga ljuset. Genom att omfattas av detta ljus garanteras man en sorts intuitiv kunskap, vilken benämns som kunskap genom närvaro.

Karaktäristiskt för illuminationsfilosofin var att den gav intuitionen, eller vad den benämnde som den inneboende kunskapen, företräde före den empiriskt förvärvade och erfarenhetsbaserade kunskapen. Detta innebar en försvagning av logikens ställning. Den skulle inte användas för att granska den intuitiva kunskapens föresatser, utan snarare ställas till dess tjänst för att leverera slutledningar på grundval av de sanningar som den intuitiva kunskapen har tagit fram. Logiken reducerades alltså till ett redskap vars uppgift är att motverka felaktiga slutledningar. Den ska med andra ord röra sig inom ramen för de ”sanningar” som den inspirerade kunskapen har frambringat. I illuminationsfilosofin ingår också en invecklad ljusmetafysik som gör gällande att verkligheten har emanerat från Gud. Verkligheten anses vara uppbyggd av immateriellt ljus som har sitt ursprung i Gud, som i enlighet med den koranska vokabulären, framställs som Ljusets ljus.

4. DET POLITISKA TÄNKANDET

Omsvängningen till den platoniska idéströmningens fördel märktes inte bara inom den filosofiska debatten. Ett annat område som tog intryck av denna idétradition var det politiska tänkandet. Det platoniska inflytande blev tydligt bl.a. inom den litterära genren som muslimska furstespeglar utvecklade. När furstespegelförfattaren Nizami Aruzi (1085–1165) redogör för sin syn på samhällets klasser och kungadömetts innebörd och funktion i sin furstespegel *Chahar maqala* (Fyra skrifter) är han märkbart influerad av Platons synsätt. I likhet med Platon är hans idealstat aristokratisk och byggs upp av tre klasser som motsvarar själens tre delar (drifter, känsla och förnuft): vildmän som bebor ödemarkerna, näringsidkare och hantverkare som befolkar städerna samt vetenskapsmän och filosofer som ägnar sig åt intellektuell verksamhet. I likhet med Platon baserar han denna indelning på den enskilda människans anlag och uppfostran. Till skillnad från Platon ansåg dock Nizami Aruzi att monarkin var det bästa styrelsesättet som kunde förverkliga det idealsamhälle som han skisserade. Här finns också influenser från den aristoteliska politiska idé-

traditionen som framhåller att de styrande bör komma från samhällets "medelklass" och att kungen bör rekrytera sina ämbetsmän och ministrar ur den tredje klassen.

Ännu ett exempel på den platonska idétraditionens inflytande finner vi i furstespeglen *Rawdat al-Anwar-e Abbasi* (Om etik och styrande av riket), skriven av den shiitiska rättslärde Molla Mohammad Baqer Sabzevari (1599–1672) som var verksam under safavidernas storhetstid i Persien. Han skriver i sin furstespegel att människan är en social varelse, och att människorna i sitt sociala liv behöver samarbeta med varandra för att samhället ska fungera på ett tillfredsställande sätt. För att den sociala samvaron ska fungera och för att människorna inte ska inskränka varandras rättigheter behövs en härskare som styr över samhället, skriver Sabzevari. Utan en härskare strävar människorna efter att tillgodose sina egna behov utan att ta hänsyn till andra människors rättigheter. Detta gäller även om Gud har försett människor med lagar och förordningar som ligger till grund för deras bästa. Eftersom människorna inte klarar av att på egen hand följa Guds lagar behöver de en rättrådig härskare som ska se till att dessa lagar åtföljs. Härskarens främsta uppgift är att skipa rättvisa och skapa ett samhälle som utmärks av rättssäkerhet. Sabzevari hänvisar till Platon som understryker behovet av en kungafilosof för att det mänskliga samhället ska fungera på bästa sätt. Enligt Sabzevari fyller en rättrådig konung samma roll som Platons kungafilosof.

5. TILL DET KRITISKA TÄNKANDETS FÖRSVAR

I de debatter som uppstod efter mötet mellan muslimska länder och Europa under modern tid återupptogs diskussionerna om förhållandet till det europeiska tankegodset. Till en början fanns ett stort intresse för allt det nya som förknippades med väst. Det gällde allt från filosofiska till politiska, kulturella och konstnärliga nymodigheter. Det gjordes också flera försök att skapa en symbios mellan muslimskt filosofiskt tänkande och västerländska influenser. Det begynnande intresset avtog så småningom i takt med de tilltagande konflikterna mellan muslimska länder och västerländska stater. Erfarenheterna av europeisk kolonialism och den amerikanska hegemonin under efterkrigstiden samt de orientalistiska och anti-muslimska föreställningarnas framväxt ledde till en motreaktion bland muslimska tänkare. Den egyptiske filosofen Hassan Hanafi (f. 1935) talar om behovet av ett occidentalistiskt förhållningssätt som en pendang till orientalismen. Hanafi anser att occidentalism ska användas på olika sätt, både som en ideologi och som en kritisk vetenskap. Som ideologisk plattform fungerar den som en "frihetens verktyg" i mötet med väst, menar Hanafi. Occidentalismen ska stärka muslimernas identitet och ingjuta

självkänsla i dem så att de inte kapitulerar inför väst och okritiskt imiterar allt som kommer därifrån. Med hjälp av den ska muslimerna frigöra sig från västerlandets krav på konformism och bryta den kontroll – intellektuellt, politiskt och militärt – som väst utövar på muslimer.

Hanafi vill dock gå vidare och använda occidentalismen som en kritisk vetenskap som ifrågasätter västs historiesyn och dess anspråk på att vara unik och universell. Ur detta perspektiv riktas han kritik mot den västerländska självbilden och västerländska tänkares lovsång över den moderna västs utveckling. Här ansluter han sig till globalhistoriker som lyfter fram den västerländska civilisationens orientaliska rötter och att västerlandets vetenskapliga utveckling byggde vidare på de kunskaper som den tog över från österländska civilisationer i samband med kolonisering eller andra kontakter. Men occidentalismen är till stor del tänkt som en sköld som ska skydda muslimerna mot en påtvingad social och kulturell västifiering.

Trots Hanafis starka kritik har många muslimska tänkare låtit sig inspireras av västerländska idéströmningar. Karaktäristiskt för dessa tänkare är att samtidigt som de behåller ett kritiskt förhållningssätt till västerländska staters politiska ambitioner i muslimska länder tar de till sig intryck från filosofiska och politiska idétraditioner från väst. Man skulle kunna beskriva deras arbete som att de strider på två fronter. Dels mot västerländsk hegemoni och dels mot extremistisk islamism och traditionell ortodoxi. Den marockanske filosofen Muhammed Abid al-Jabri (1936–2010) är mycket hård i sin kritik mot auktoritetstro och den islamiska mystiken, sufismens anti-rationalism. Han talar om avsaknaden av ett kritiskt förhållningssätt till traditionella tolkningar och synsätt som det största problemet i muslimsk idéhistoria.

al-Jabri talar om behovet av ett kritiskt förhållningssätt till såväl det västerländska tankegodset som det muslimska lärda arvet. Han ifrågasätter föreställningen om den totala brytningen med såväl det muslimska arvet som de västerländska influenserna. Hans poäng är att förnyelse och modernitet inte kan frikopplas från traditionen. I väst har man, enligt honom, haft ett kritiskt förhållningssätt till traditionen och betraktat den som någonting som kan och bör förnyas. Som ett exempel nämner han indelningen av Europas historia i olika epoker – antiken, medeltiden, renässansen, upplysningen, romantiken etc. Han anser att även om varje epok haft sin specifika karaktär, så har de starka band både bakåt och framåt i Europas historia. Varje epok utgör, enligt al-Jabri, en del av en kedja av idéströmningar som förbinder det förgångna med det efterkommande. Han understryker att västerlandets idéhistoria karaktäriseras av de återkommande brytningarna med traditionen. Vid upprepade tillfällen har man brutit med traditionen för att i nästa skede återkoppla till

den ur en ny vinkel. Därigenom har man bevarat kontinuiteten, förnyelse föddes ur traditionen. Nuet har grundats på det förgångna. De olika skeendena i historien knyter samman det förgångna med det som kommer i framtiden.

al-Jabri skiljer mellan vad han kallar det utformande tänkandet och det utformade tankegodset. Det senare består av en samling föreställningar som har konstituerats och tagit sin form och sina beståndsdelar under en viss tidsperiod och under specifika samhällsstrukturer. Det ska därför betraktas som tidsbundet. Det utformande tänkandet har att göra med det som sker i vår samtid. Problemet i dagens muslimska tankevärld härrör från att det utformande tänkandet har fått ge vika för det utformade tankegodset, eller det som allmänt beskrivs som det muslimska arvet. I stället för att granska detta arv och det utformade tankegodsets bärighet inför de utmaningar som muslimer konfronteras med idag, skyndar man till dess försvar. Man söker helt enkelt svaren på alla frågor i det muslimska arvets utformade tankegods.

Ännu en försvarare av detta förhållningssätt är den iranske filosofen Abdulkarim Soroush (f. 1945). Han riktar hård kritik mot auktoritets-tänkande och söker bakgrunden till det i den aristoteliskt influerade filosofins tillbakagång. I en jämförelse med utvecklingen i Europa anser Soroush att det kritiska tänkandet där påbörjades när Aristoteles tanke-tradition återinfördes i det europeiska tänkandet av bl.a. Thomas av Aquino. Det anti-auktoritära förhållningssättet, som han framför allt finner i sekulariseringsprocessen i Europa, jämförs av Soroush med ett trumslag som slogs första gången under medeltiden, men vars eko man hörde först efter reformationen. I den muslimska tankevärlden avbröts denna process genom ortodoxins framväxt samt sufismens och illuminationsfilosofins utbredning. En process som innebar att förnuftet fick ge vika för inspiration och intuition.

Soroush kritiserar den traditionella synen på religiösa kunskaper som kommit att betraktas som närmast heliga. Han talar om de traditionella muslimska vetenskapernas ”sammandragning” och ”utvidgning”. Han lanserade uppfattningen om åtskillnaden mellan religiös tro och vetande med utgångspunkt i en nykantiansk epistemologisk tes att kunskap bara finns om tingen som fenomen utformar. Han framhåller att man ska göra en distinktion mellan islams transcendent norm och dess konkreta utformning i religiös praxis. Soroush definierar kunskap, inspirerad av Poppers evolutionsepistemologi, som hypoteser som genomgått test, har teoretisk preferens och överensstämmer med verkligheten. Den religiösa kunskapen – teologin och rättsvetenskapen – är, i enlighet med denna definition, av samma historiska karaktär som övriga profana kunskaper. Detta innebär att dessa kunskaper ska betraktas som bristfälliga och

hypotetiska, vilket innebär att de kan underkastas samma vetenskapliga kriterier som övriga humanvetenskaper.

Den egyptiske filosofen Nasr Hamid Abu Zeid (1943–2010) är ännu en i raden av nutida muslimska filosofer som lyfter fram behovet av det kritiska tänkandet. Han vill blåsa liv i den mu‘tazilitiska idétraditionen från islams begynnelse och betecknar sig själv som nymu‘tazilit. När han diskuterar tolkningen av islams urkunder drar han sig inte för att tillämpa en strukturalistisk textkritik och utgår från att alla dessa texter är präglade av diverse historiska, sociala, kulturella, ekonomiska och andra strukturella förhållanden.

Abu Zeid anser att man kan se spåren av den förmoderna samhällsstrukturens förhållanden och dess traditioner i korantexten och även i profetens tradition. Ytterligare ett argument för att korantexten och profetens tradition inte har utvecklats i ett vakuum finns att söka i det arabiska språkets påverkan för dessa urkunder. Inspirerad av den schweiziske språkforskaren Ferdinand de Saussures idéer, som framställer språket som ett strukturerat system som är bärare av betydelse och valör, hävdar Abu Zeid att korantexten och profetens tradition har präglats av det arabiska språket och därigenom 600-talets strukturerade språk-system, det vill säga de sociala och kulturella sammanhangen och den tidens idéer och världsbilder.

Hans poäng med detta resonemang är att man inte ska låta sig fastna i företeelser som har en uppenbar anknytning till dåtida förhållanden. Detta gäller inte minst de företeelser som står i uppenbar konflikt med hur det ser ut idag. Att dessa texter har förmedlats på ett språk som har konstruerats av människan medför att ingången till förståelsen av dessa texter är jordisk och att tolkningen av dessa texter är möjlig med hjälp av mänskligt förnuft. De står alltså inom räckhåll för människan. Den kanske viktigaste poängen är att tolkningen av Koranens text följer samma regler som tolkningen och förståelsen av övriga texter. Det faktum att Koranen har förmedlats via en kanal som är ett mänskligt påfund, det arabiska språket, underminerar inte dess gudomliga ursprung, skriver han. Det ska snarare ses som att Gud talar till människan på människans vis och anpassat sig till adressatens referensramar. Det vore helt orimligt att uppfatta Koranens gudomliga härkomst som att människan inte skulle kunna förstå Guds budskap, skriver han.

En rimlig konsekvens av detta resonemang är att islams *shari‘a*-lagar är starkt förknippade med historiska förhållanden. Frågan är hur man ska gå till väga för att omsätta *shari‘a*-lagarna till dagens förhållanden. I nymu‘tazilitisk anda granskar han de islamiska urkunderna ur ett vetenskapligt perspektiv.

Abu Zeid tar hjälp av den moderna texttolkningens metoder. Influerad

av den amerikanske hermeneutikern Eric Donald Hirsch Jr. skiljer han mellan vad han betecknar som textens ”betydelse” och dess ”signifikativa innebörd”. Det betyder alltså att det finns skillnad mellan ”betydelsen” av en *shari’a*-lag med utgångspunkt i dess historiska sammanhang och den ”signifikativa innebörden”, som framkommer genom att någon tolkar/förstår ”betydelsen” med utgångspunkt från sina sociala och kulturella föreställningar. Skillnaden mellan dessa är att ”betydelsen” är knuten till historiska sammanhang, och att man inte kan skaffa sig en sanningsenlig bild av texten utan kännedom om språket, sociala, kulturella, politiska och ekonomiska strukturer. Den ”signifikativa innebörden” är visserligen oskiljbar från ”betydelsen”, men kan vara knuten till ett annat tidsskede och andra sociala, kulturella, politiska, ekonomiska och språkliga strukturer än de som fanns vid textens tillkomst. Dessa förhållanden förändras under historiens lopp, vilket i sin tur bidrar till att den ”signifikativa innebörden” förändras.

I klartext innebär detta att man i ett första steg ringar in de omständigheter som ligger till grund för den specifika *shari’a*-lagens betydelse. I nästa steg ska man undersöka den signifikativa innebörden, vilket betyder att man omsätter *shari’a*-lagen till dagens sociala, kulturella, ekonomiska och ekonomiska verklighet. Den signifikativa betydelsen av den riktning som den religiösa kontexten har skapat i den språkliga konstruktionen och kulturen. Den är nödvändig i arbetet med att omsätta de islamiska *shari’a*-lagarnas andemening i samtidens sociala och kulturella verklighet.

Sammanfattningsvis tycks dagens muslimska filosofer ty sig alltmer till en rationalistisk och kritisk idétradition, vilken knyter an till den tradition som fick fotfäste i muslimsk idéhistoria redan i dess begynnelse.

LITTERATUR

- Abu Zeid, Nasr Hamid. 1990. *Mafhoum an-nass: Dirasa fi ‘uloum al-quran*. Beirut: al-Markaz al-thaqafi al-arabi.
- Abu Zeid, Nasr Hamid. 1992a. *al-Imam al-Shafi’i wa ta’asis al-ideologiya al-wasatiya*. Kairo: Dari Sina.
- Abu Zeid, Nasr Hamid. 1992b. *Naqd al-khitab al-dini*. Kairo: Dar al-thiqafa al-gadida.
- al-Jabri, Muhammed Abid. 1995. *Introduction à la critique de la raison arabe*. Paris: La Découverte.
- al-Jabri, Muhammed Abid. 1999. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Austin: University of Texas Press.
- Arkoun, Mohammed. 1993. *Arabisk idéhistoria*. Furulund: Alhambra.
- Ayatollahi, Hamidreza. 2006. ”The Iranian philosophical trend in its present and past culture”. *Divinatio*, Vol. 24 (Autumn–Winter).

- Firahi, Davood. 1999. *Qodrat, danesh va mashroiyyat dar eslam*. Teheran: Nashre Ney.
- Al-Ghazali, Mohammad Abu Hamid. 1984. *Tahafut al-falasifa*. Teheran: Zavvar.
- Geels, Antoon. 1999. *Muslimsk mystik: Ur psykologisk synvinkel*. Skellefteå: Norma.
- Grinell, Klas. 2009. "Islamisk filosofi och västerländsk idéhistoria. Om Suhrawardis frånvaro och synen på den grekiska filosofins vidare öden". I *Kanon ifrågasatt: Kanoniseringsprocesser och makten över vetandet*, red. Katarina Leppänen och Mikela Lundahl. Hedemora: Gidlund.
- Lakzayi, Najaf. 1988. "Daramadi bar andishe-ye siyasi-ye Muhaqqeq Sabzevari", i *Majalleh Hokumate eslami*.
- Nasr, Seyyed Hussein. 2006. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hussein. 1964. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Ṣafa, al-Biruni, and Ibn Sina*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Nizami Aruzi. 2010. *Fyra skrifter*, svensk översättning av Ashk Dahlén. Stockholm: Atlantis.
- Olsson, Susanne. 2004. *Renewal and Heritage: The Quest for Authenticity in Ḥasan Ḥanafī's Islamic Ideology*. Uppsala: Dept. of Theology Uppsala University.
- Rosenthal, Franz. 1975. *The Classical Heritage in Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sabzevari, Molla Mohammad Baqer. 2004. *Rawdat al-Anwar-e Abbasi*, red. Ismail Changizi Ardihali. Teheran: Miras-i maktub.
- Sorush, Abdulkarim. 1997. *Mudara va mudiriyyat*. Teheran: Serat.
- Sorush, Abdulkarim. 1999. *Serathaye mustaqim*, 3:e uppl. Teheran: Serat.
- Suhrawardi, Shahab al-din Yahya. 1999. *Hikmat al-ishraq/Philosophy of Illumination*, eng. övers. John Walbridge och Hussein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- Ziai, Hussein. 1990. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. Atlanta: Scholars Press.

1. INLEDNING

Många filosofer har ansett att kunskapsteori är en normativ disciplin.¹ Detta kunde exempelvis innebära att den åtminstone delvis handlar om vad vi *bör* tro eller om hur vi *bör* bära oss åt för att nå kunskap om saker och ting. En känd företrädare för åsikten att kunskapsteorin är normativ är Jaegwon Kim. Han menar att en huvuduppgift för västerländsk kunskapsteori alltsedan Descartes, Locke och Hume har varit att identifiera de kriterier som *bör* styra accepterandet och förkastandet av trosuppfattningar.² Han hävdar också

att berättigande [*justification*] är ett centralt begrepp i vår kunskapsteoretiska tradition, att berättigande, som det uppfattas i denna tradition, är ett normativt begrepp, och följaktligen att kunskapsteorin själv är ett normativt undersökningsområde, vars huvudsakliga syfte är ett systematiskt studium av betingelserna för berättigad tro.³

Enligt denna uppfattning tycks det alltså finnas en viktig likhet mellan kunskapsteori och moralfilosofins centrala område, normativ etik. Hos Kim betonas denna analogi helt explicit:

Kunskapsteorin är en normativ disciplin i lika hög grad, och i samma mening, som normativ etik.⁴

Detta uttalande kan förefalla lite väl extremt. Man kunde tycka att kun-

¹I förordet till den svenska översättningen av W. V. Quines bok *Pursuit of Truth* skriver översättaren Fredrik Stjernberg: ”Traditionellt har kunskapsteorin uppfattats som en normativ disciplin, som har till uppgift att säkerställa kunskapsanspråk från skeptikerns tvivel, en verksamhet som skall kunna ange vad som krävs för att något skall kunna vara kunskap” (Quine 1993, s. 8).

²En huvuduppgift är alltså att ”identify the criteria by which we *ought* to regulate acceptance and rejection of beliefs” (Kim 1988, s. 381; min kursivering).

³Kim 1988, s. 383.

⁴”Epistemology is a normative discipline as much as, and in the same sense as, normative ethics” (Kim 1988, s. 383).

skapsteorin i alla fall inte är *enbart* normativ, eftersom den ändå innehåller vissa delar som inte är normativa, t.ex. diskussionen av olika argument för och emot skepticism eller sådant som kan räknas in i det som brukar kallas naturalistisk kunskapsteori.⁵ I så fall vore kunskapsteorin inte normativ ”i lika hög grad” som den normativa etiken. Men det är förstås förenligt med att *vissa delar* av kunskapsteorin är normativa, i samma mening av ”normativ” som den normativa etiken är normativ. Den normativa etiken handlar ju om hur man bör handla, och kunskapsteorin kan kanske innehålla något om hur man bör tänka eller om vad man bör tro. En sådan avdelning inom kunskapsteorin kunde man i så fall kalla ”normativ kunskapsteori”.

Om man inte tycker att kunskapsteorin kan eller ska tala om för oss vad vi bör tro eller hur vi bör resonera, så kunde man i stället säga att den ska tala om för oss vilka uppfattningar som är berättigade. Kim skulle hålla med om det, men han skulle alltså säga att detta är en normativ uppgift eftersom ”berättigande” är ett normativt begrepp.

Vad innebär det då att en uppfattning är ”berättigad”? Kanske kunde man säga att en uppfattning per definition är berättigad om (och endast om) man *får* ha den, dvs. om det inte är så att man *bör undvika* att ha den. I så fall skulle en normativ kunskapsteori inte behöva tala om för oss vad vi bör tro. Men man kunde också tänka sig att berättigande är lite starkare än så. En berättigad uppfattning kunde vara en som vi inte bara *får* ha, utan som vi också i någon mening *bör* ha.⁶ Och i bägge dessa fall kan det verka rimligt att säga att berättigande är ett normativt begrepp. Så långt kan Kim ha rätt.

2. NATURALISM

Det Kim framför allt vänder sig mot är naturaliserad kunskapsteori i den form som W. V. Quine förespråkat. Enligt Kim kan den inte nämligen inte säga något alls om de betingelser under vilka en uppfattning är berättigad – och detta är alltså något som enligt Kim har varit en viktig uppgift för den traditionella kunskapsteorin.

Quine å sin sida menar att den traditionella kunskapsteorin ohjälpligt har misslyckats: det har visat sig vara omöjligt att härleda våra teorier om verkligheten med säkra härledningar från säkra utgångspunkter, som t.ex. Descartes tänkte sig. Filosofin kan inte tillhandahålla en säker grund för

⁵Den mest kända versionen av naturalistisk kunskapsteori är den som förespråkas av Quine, bl.a. i Quine 1969.

⁶Man kan också tänka sig icke-normativa tolkningar av ”berättigad”. Se t.ex. Steup 2010, avsnitt 2.1. Jag ska emellertid här säga mycket lite om sådana tolkningar. Kim för sin del bortser helt från dem.

vetenskapen. Det kan inte finnas någon ”första filosofi”, som är säkrare än vetenskapen och som vetenskapen kan härledas från. Men i så fall kan vi lika gärna utgå från vetenskapen själv eller, med andra ord, vad vi för närvarande tror oss veta – eftersom vi inte har någon säkrare utgångspunkt – och sedan försöka beskriva och förklara uppkomsten av våra uppfattningar om verkligheten med vanliga vetenskapliga metoder. Detta är vad en naturalistisk kunskapsteori gör, enligt Quine. Eftersom det då inte längre är fråga om att underbygga eller certifiera vetenskapen, så blir det inte cirkulärt. Och det finns fortfarande en likhet med äldre kunskapsteori i och med att man intresserar sig för relationen mellan evidens och teori.

Men var tar då det normativa i kunskapsteorin vägen? Kim menar att det inte kan ha någon plats i en naturalistisk kunskapsteori av Quines typ.⁷

3. KIMS INVÄNDNING MOT QUINES PROGRAM

Kim håller med Quine om att Descartes program inte kan genomföras. Här är de överens och Kim menar att de allra flesta filosofer skulle hålla med.⁸ Men Kim påpekar att detta inte innebär att man måste godta Quines naturalistiska alternativ. En mer närliggande möjlighet är att man håller fast vid det traditionella projektet, som fokuserar på berättigande, samtidigt som man går med på att just Descartes idé om berättigande måste överges. Vad man fortfarande kan och bör göra, enligt Kim, är (1) att identifiera kriterier för berättigande, och (2) att avgöra vilka av våra uppfattningar som uppfyller dessa kriterier⁹ – eller, eventuellt, att visa att de flesta av våra uppfattningar, kanske särskilt inom vetenskapen, faktiskt uppfyller kriterierna.

Detta kan låta rimligt. I stället för Descartes form av fundamentism kan man ju försöka med en koherentistisk kunskapsteori (”reflektivt ekvilibrium”) eller med någon form av fundamentism som varken kräver grunder som inte kan betvivlas eller rent deduktiva steg från dessa grunder.¹⁰ I så fall har man, enligt Kim, bevarat kunskapsteorins normativa karaktär. Han menar att Quine tvärtom föreslår att det normativa tas bort.¹¹

Quine anser ju att en naturaliserad kunskapsteori fortfarande ska intressera sig för relationen mellan evidens och teori, men Kim menar att

⁷Däremot menar Kim att det kan ha en plats i andra former av naturalistisk kunskapsteori, se Kim 1988, s. 397.

⁸Jfr Kim 1988, s. 386.

⁹Se Kim 1988, s. 388: ”the problem of epistemic justification, the two-part project of identifying the criteria of epistemic justification and determining what beliefs are in fact justified according to those criteria”.

¹⁰Kim nämner några sådana varianter på s. 388.

¹¹”Quine is urging us to replace a normative theory of cognition with a descriptive science” (Kim 1988, s. 389).

denna relation hos Quine uppfattas som rent *kausal*, medan den i traditionell kunskapsteori är *evidentiell*: evidensen för en uppfattning ska göra uppfattningen ”rimlig” eller ”rationell”; den är sålunda en normativ relation.¹² Återigen visar detta, enligt Kim, att det normativa inte har någon plats i Quines naturalistiska kunskapsteori, och att denna alltså inte är någon kunskapsteori alls i vanlig mening. (Själva kunskapsbegreppet är för övrigt också ett normativt begrepp enligt Kim, eftersom kunskap enligt den klassiska analysen är detsamma som sann och *berättigad* tro – och begreppet ”berättigad” är normativt.)

4. VAD QUINE SKULLE KUNNA INVÄNDA MOT KIM

När Kim ska visa att Quine inte intresserar sig för berättigande, utan endast för kausala samband mellan evidens och teori, så citerar han följande passage från Quine (1969): ”Om vi letar efter den kausala mekanismen bakom vår kunskap om den yttre verkligheten, och inte efter ett berättigande av denna kunskap i termer av något som ligger före vetenskapen . . .”¹³ Jag menar att Kim har missförstått detta. Citatet visar inte, som Kim tror, att Quine är ointresserad av *berättigande*, utan endast att han är ointresserad av berättigande genom en *första filosofi*.

Quine tror alltså att det inte kan finnas något *utanför* vetenskapen, något helt oberoende av vetenskapen, från vilket vetenskapen på något sätt kan härledas. Det är detta som gör att han menar att man kan och bör använda sig av de olika vetenskaperna när man ska studera kunskap och teoribildning. Men det betyder inte att han skulle förneka att det finns normativa inslag i kunskapsteorin. Tvärtom säger han att hans kritiker ”har fel när de påstår att det normativa elementet, så karakteristiskt för kunskapsteorin, försvinner” i hans naturaliserade kunskapsteori.¹⁴

Så långt är det ganska lätt att förstå Quines position. Men när han ska ge exempel på normativa inslag i kunskapsteorin är det inte riktigt lika lätt. Han säger att normativ kunskapsteori naturaliseras till ”ett kapitel i ingenjörskonsten: tekniken att förutsäga sinnesretningar”. Och han säger

¹²Jfr Kim 1988, s. 390. Strängt taget är väl relationen mellan evidens och teori *logisk*, snarare än *kausal*: teorin – i kombination med relevant bakgrundssällskap – implicerar (eller förklarar) evidensen. Men stimulering av sinnesorgan, eller observations*händelser*, kan vara kausalt relaterade till *accepterandet* av en viss teori hos en viss person vid en viss tidpunkt. Och ett sådant accepterande kan vara mer eller mindre berättigat eller rationellt.

¹³Kim 1988, s. 388, fotnot 16: ”If we are seeking only the causal mechanism of our knowledge of the external world, and not a justification of that knowledge *in terms prior to science* . . .” (observera den kursiverade frasen; kursiveringen är min).

¹⁴Quine 1993, s. 33.

att den naturaliserade kunskapsteorins ”mest betydande norm [...] är helt enkelt empirismens paroll: *nihil in mente quod non prius in sensu*”.¹⁵ Det är kanske inte så lätt att begripa. Är detta över huvud taget några normer?

Att det inte finns något i medvetandet som inte tidigare funnits i sinnen är ju ett deskriptivt påstående om verkligheten. Men Quine menar att detta är något som vetenskapen lär oss och att den därmed ”varnar oss för telepatiker och spåmän”. Och detta innebär väl i sin tur att vi bör undvika att lita på vad telepatiker och spåmän säger – vilket ju är en *norm*. På liknande sätt kan vi av vetenskaperna lära oss hur vi *bör* bära oss åt för att bilda hypoteser med vars hjälp vi kan göra korrekta förutsägelser (”förutsäga sinnesretningar”). Detta tycks ju vara något normativt.

För övrigt så säger faktiskt Quine också något direkt om berättigande. Han säger att naturalismen innebär att naturvetenskapen inte behöver något annat berättigande än det som bygger på observation och den hypotetisk-deduktiva metoden.¹⁶ Detta verkar vara en metod som skulle kunna accepteras även av Kim. Inte nödvändigtvis så att han anser att det är den bästa metoden, men i alla fall så att den innefattar ett kriterium för berättigande i Kims mening.

Quine säger också att ”naturaliserad epistemologi på sin normativa sida är inriktad på heuristik i allmänhet – på hela strategin av rationella gissningar vid uppställandet av vetenskapliga hypoteser”.¹⁷ Här finns alltså diverse normer om hur man bör välja mellan olika möjliga hypoteser, som sedan kan utsättas för prövning.

Allt detta tyder på att Kim har fel när han påstår att det normativa inte har någon plats i Quines naturalistiska kunskapsteori.

5. INSTRUMENTELLA NORMER

Men man kan fråga sig om inte Kim och Quine menar olika saker med ”normer”. Hos Quine är det förmodligen fråga om instrumentella normer, som enbart anger effektiva medel till ett givet mål (av typen: ”man bör göra A för att uppnå B”). Men Kim menar ju att kunskapsteori är en normativ disciplin i samma mening som normativ etik – och de normer

¹⁵Quine 1993, s. 33. Den latinska frasen kan översättas: ”Det finns inget i medvetandet, som inte tidigare funnits i sinnen.”

¹⁶Naturalismen ”sees natural science as an inquiry into reality, fallible and corrigible but not answerable to any supra-scientific tribunal, and not in need of any justification beyond observation and the hypothetico-deductive method” (Quine 1981, p. 72).

¹⁷Quine 1993, s. 33. Ordet ”heuristik” betyder en praktisk metod för att föreslå lösningar till problem, en metod som dock inte garanterar att de lösningar som föreslås är korrekta.

som diskuteras i normativ etik är i allmänhet inte instrumentella. Etiska normer handlar inte bara om hur man bör göra för att nå ett visst mål. Snarare handlar de om vilket mål man bör ha eller om vad det är som gör en handling moraliskt riktig. Kims två syften med kunskapsteorin har en direkt motsvarighet i normativ etik: (1) att identifiera kriterier som gör en handling rätt, och (2) att avgöra vilka av våra handlingar som uppfyller dessa kriterier. (Det senare brukar kallas för "tillämpad etik".)

Utilitarismen är ett välkänt exempel på en uppfattning i normativ etik. Det som gör en handling rätt enligt utilitarismen är att den maximerar lycka eller välbefinnande. Enligt utilitarismen bör man alltså handla så att lyckan maximeras. Detta är inte en instrumentell norm. Den säger inte att man bör maximera lyckan för att uppnå ett visst *annat* mål. Det är en kategorisk norm, som säger att man bör maximera lyckan, punkt.

Men Quines normer tycks inte vara kategoriska. Framgångsrika förutsägelser är det mål som Quines normer är relaterade till. Normerna anger olika medel för att uppnå eller närma sig detta mål. Det betyder inte att vetenskapens huvudsyfte är framgångsrika förutsägelser, men det är detta som är avgörande när olika hypoteser ska jämföras med varandra med avseende på vetenskaplig status. Förutsägelser kan ibland vara ett mål för vetenskaplig verksamhet, men "vetenskapsspelets övergripande syften är numera teknologi och förståelse".¹⁸

Quines normer säger alltså något om hur man bör bära sig åt om man vill hitta hypoteser som medger korrekta förutsägelser. Men detta är inte normer som kan konstrueras "före" eller oberoende av vetenskapen. Det är snarare lärdomar som man kan dra av faktisk vetenskaplig verksamhet, vetenskapshistoria och vetenskaplig teoribildning. De ingår inte i någon "första filosofi".

Hur är det då med Quines syn på *berättigande*? Har han ett kriterium för berättigande av det slag som Kim efterlyser? Det ska i så fall bygga på "observation och den hypotetisk-deduktiva metoden". Jag tror inte att han någonstans explicit formulerar ett sådant kriterium. Delvis beror det nog på att han helt enkelt förutsätter att ett sådant finns implicit i det vanliga vetenskapliga sättet att värdera hypoteser. För att lösa ett problem utgår man från vad man tidigare observerat, och vad man redan tror sig veta, och man formulerar på grundval av detta en hypotes, som kan förklara det som var problematiskt.¹⁹ Denna hypotes prövas sedan mot nya obser-

¹⁸Quine 1993, s. 34. Målen för vetenskaplig verksamhet kan antagligen variera något över tiden, vilket Quine antyder, och troligen också mellan olika vetenskapsområden. Om detta, se t.ex. Laudan 1990 och Bergström 1996.

¹⁹Vissa problem har en annan karaktär, som gör att själva hypotesbildningen blir mer trivial eller närliggande. Om problemet t.ex. är om det finns liv på andra planeter, så kan ju motsvarande hypotes helt enkelt gå ut på att det finns det.

vationer (t.ex. i experimentsituationer). Om hypotesen överlever en sådan prövning, och om prövningen är tillräckligt sträng, så är man tillsvidare berättigad att godta den. Konstigare än så är det inte. Sedan kan man förstås precisera detta mer och mer, delvis i olika riktningar. Det gör också Quine (och andra filosofer) i sina skrifter.

Jag tror att detta kan uppfattas som ett kriterium för berättigande av det slag som Kim efterlyser. Men det är alltså hämtat från vanlig vetenskaplig praktik, inte från någon första filosofi.

6. KUNSKAPSTEORINS UPPGIFT

Vi har sett att Kim tycks mena att kunskapsteorin ska säga något om vad man bör eller får tro. Och eftersom han säger att kunskapsteori och normativ etik är normativa i samma mening, så verkar det som om han menar att kunskapsteorin ska leverera kategoriska normer. Är detta rimligt?

Låt oss börja med det Kim menar är kunskapsteorins andra uppgift: (2) att avgöra vilka av våra uppfattningar som uppfyller kriterierna för berättigade uppfattningar. Det innebär att filosofin ska tala om för oss vilka uppfattningar vi bör eller får ha. Men normalt går vi till helt andra källor när vi vill veta något. Om vi t.ex. vill veta vilka uppfattningar vi bör eller får ha om elektricitetens natur och användningsområden, så studerar vi väl hellre elektricitetslära än filosofi. Om vi vill veta vad vi bör tro om avgångstiderna för tågen till Uppsala, så tittar vi i en tågtidtabell snarare än i en filosofibok. Och så vidare. Ytterst är de olika vetenskapernas uppgift att tala om för oss vad vi bör tro eller vilka uppfattningar som är berättigade (på de olika områden som vetenskaperna handlar om). Med andra ord: tillämpad kunskapsteori är knappast en uppgift för filosofin.

Men av detta kan man inte dra slutsatsen att de olika vetenskaperna är "normativa". Åtminstone är de inte normativa i samma mening som normativ etik är normativ. De empiriska vetenskaperna brukar ju allmänt, och inte minst av kunskapsteoretiker, uppfattas som deskriptiva och icke-normativa. I själva verket är de väl det främsta exemplet vi har på något som *inte* är normativt.²⁰

Här är det alltså inte fråga om att förklara varför något är på ett visst sätt, utan frågan är hur det är.

²⁰Jag tror att detta är en vanlig uppfattning. Larry Laudan uttrycker den så här: "The likes of Descartes, Leibniz and Kant were keen to say how we ought to form our beliefs and how we should go about testing our claims about the world. Science, by contrast, does not appear to traffic in such normative injunctions; it describes and explains the world but it does not preach about it" (1990, s. 45). Beträffande det normativa inslaget i vetenskaplig metodologi menar Laudan att det har karaktären av hypotetiska imperativer baserade på empiriska generaliseringar; jfr 1990, s. 46.

Man kunde alltså invända att vetenskaperna inte alls intresserar sig för vad vi tror eller bör tro, utan bara för vad som är sant. På sätt och vis är väl detta riktigt. Men vetenskapshistorien visar också att de flesta teorier som vetenskaperna producerar förr eller senare visar sig vara falska.²¹ Man brukar också tänka sig att till och med våra bästa teorier endast är en sorts kvalificerade gissningar som mycket väl kan vara falska. Vi kan aldrig med säkerhet veta att de är sanna, utan endast att de än så länge har motstått våra försök att falsifiera dem och att det därför är ”rationellt” eller ”berättigat” att tillsvidare tro att de är sanna.²²

Vad man kan lära av vetenskaperna är alltså snarast vad man för närvarande bör tro eller vilka uppfattningar som för närvarande är berättigade. Är det verkligen rimligt att tro att filosofin kan säga något mer kvalificerat om detta än vad vetenskaperna redan har sagt eller kommer att säga? Jag tror inte det.

Låt oss då i stället se på det som Kim uppfattar som kunskapsteorins första uppgift: (1) att identifiera kriterier för berättigande. Här gäller det alltså att säga något *generellt* om vilka uppfattningar som är berättigade. Man kan väl anta att detta är något som man *inte* sysslar med inom de olika vetenskaperna. Därmed kunde det kanske vara en uppgift för filosofin.

Men hur ska filosofer bära sig åt för att identifiera kriterier för berättigande? En möjlighet är att de försöker formulera kriterier som så att säga sammanfattar eller beskriver det som finns mer eller mindre implicit i den vetenskapliga verksamhet som faktiskt förekommer inom olika områden. Men i så fall skulle ju filosoferna närmast bete sig som vetenskapshistoriker eller vetenskapssociologer. Många filosofer tänker sig nog att vetenskapsteoretiker snarare ska försöka åstadkomma något mer filosofiskt, t.ex. en ”rationell rekonstruktion” av den praxis eller de kriterier som faktiskt förekommer. Det kan förväntas innebära vissa filosofiskt motiverade förändringar i förhållande till praxis och vanliga föreställningar. Detta kan vara rimligt, men man ska nog inte tro att det går att dra en klar gräns mellan rationell rekonstruktion å ena sidan och vanlig vetenskaplig beskrivning å den andra.

Man kan jämföra detta med hur man resonerar för att identifiera kriterier för handlingsriktighet i normativ etik. Där är det inte fråga om att sammanfatta eller beskriva det som faktiskt finns mer eller mindre explicit i moralisk praxis; sådant brukar kallas för ”deskriptiv etik” eller också ingår det i vad sociologer och antropologer sysslar med. I normativ etik tycks det mer vara fråga om att reflektera över och eventuellt modifiera (innehållet i) sina egna moraliska intuitioner, samtidigt som

²¹Se t.ex. Barnes 1985.

²²Jämför även Bergström 2011.

man tar hänsyn till de argument som brukar förekomma för och emot de viktigaste av de kriterier som har föreslagits i den moralfilosofiska litteraturen. Här är man inte särskilt bunden av gängse moraliska föreställningar. Det är en helt öppen fråga om gängse moral i ett samhälle är acceptabel eller förkastlig. Den normativa etiken ska ge oss en utgångspunkt för att besvara sådana frågor på ett genomtänkt sätt.

I vetenskapsteori kan man inte på samma vis vara obunden av faktisk vetenskap. Vi kan inte gärna tänka oss möjligheten att filosofin kan visa att man inom vetenskaperna för det mesta har resonerat alldeles felaktigt. Skälet är väl att vetenskaperna utgör ett paradigmiskt exempel på rationalitet; visserligen är mycket vetenskapligt tänkande säkerligen rätt undermåligt, men sådant kan då visas vara dåligt utifrån gängse vetenskapliga bedömningsgrunder. Mindre revisioner kan väl förekomma inom ramen för en "rationell rekonstruktion", men de kan inte bli särskilt radikala. I själva verket tror jag att Kim håller med om detta. Han säger att de flesta filosofer – med undantag för skeptiker – antar att det sökta kriteriet på berättigande "ska lämna vår epistemiska situation på det hela taget oförändrad"; han anser att det sökta kriteriet för berättigad tro ska vara sådant att det vi är berättigade att tro i grova drag är detsamma som vi *tror* att vi är berättigade att tro.²³ Han tycks mena att detta inte ska vara en lycklig tillfällighet, utan att kriterierna ska väljas så att vi i stort sätt är berättigade att tro vad vi tror oss veta.

Detta visar att kunskapsteori inte är normativ i samma mening som normativ etik. Ingen begär att den normativa etiken ska komma fram till generella normer som innebär att vi på det hela taget bör göra just det som vi tror att vi bör göra – och/eller just det som vi faktiskt gör.

7. KATEGORISKA NORMER

Men kanske kan det ändå finnas utrymme även för vissa kategoriska normer om vad vi bör eller får tro. De instrumentella normer Quine talar om säger ju något om vad vi bör göra för att hitta hypoteser som möjliggör korrekta förutsägelser. Att göra korrekta förutsägelser är däremot enligt Quine något som karakteriserar vetenskaplig verksamhet. Han menar att det inte ligger något normativt i detta.²⁴ Men någon skulle ju kunna hävda att vi *bör* försöka göra korrekta förutsägelser eller att vi *bör* bedriva vetenskap eller att vi *bör* se till att våra uppfattningar om verkligheten är berättigade. Detta vore i så fall kategoriska normer.

²³ "... it is expected to turn out that according to the criteria of justified belief we come to accept, we know, or are justified in believing, pretty much what we reflectively think we know or are entitled to believe" (Kim 1988, s. 382).

²⁴Se Quine 1993, s. 34.

Emellertid tror jag inte att kunskapsteoretiker i allmänhet skulle anse att kategoriska normer av detta slag hör till kunskapsteorin. Snarare skulle man väl säga att de faller inom ramen för normativ etik – eller eventuellt tillämpad etik. Jag misstänker att även Kim skulle hålla med om detta.

Visserligen är det mest en fråga om ord om normer av detta slag skall räknas till den ena eller andra disciplinen, men de brukar i alla händelser inte förekomma i skrifter som klassificeras som kunskapsteori. Vilket återigen tyder på att kunskapsteori inte, som Kim påstår, är normativ i samma betydelse som normativ etik.

8. BERÄTTIGANDE OCH SANNING

Vi har hittills utgått från att Kim har rätt när han säger att ”berättigande” är ett normativt begrepp. Men detta är trots allt omstritt. En del filosofer – kanske till och med de flesta nu för tiden – menar att det begrepp ”berättigande” som ingår i begreppet ”kunskap” har att göra med det *sätt* på vilket en uppfattning har uppstått.²⁵ Om detta sätt i tillräckligt hög grad har en tendens att generera uppfattningar som är sanna, så är den aktuella uppfattningar berättigad, grovt uttryckt.

Det är uppenbart att om ”berättigande” tolkas på ett sådant sätt, så blir Kims argumentation ännu mindre övertygande. Men Kim kunde förstås hålla fast vid att man då har övergivit traditionell kunskapsteori. Det är väl i viss mening riktigt, men de som företräder ett icke-normativt begrepp ”berättigande” anser ju att de har goda argument för detta. Jag ska emellertid inte här ge mig in på någon mer detaljerad diskussion av dessa argument eller vad de kan anses leda till.

9. ”NORMERNAS” NORMATIVITET

Hur som helst kan vi konstatera att Kim har fel när han säger att kunskapsteorin är en normativ disciplin i lika hög grad, och i samma mening, som normativ etik. Men frågan är om den är normativ över huvud taget. Den kan visserligen innehålla en del normer – dvs. formuleringar som använder ord som ”bör” och ”får” – men dessa normer är i så fall instrumentella.²⁶ Och instrumentella normer är i sin tur mer eller min-

²⁵Jfr Steup 2010, avsnitt 2.1. Om ”berättigande” tolkas på detta sätt blir inte heller begreppet ”kunskap” normativt.

²⁶Kim hänvisar ju bl.a. till Descartes och hävdar att denne i sina *Betraktelser* finner att han bör förkasta många av sina tidigare uppfattningar. Såvitt jag förstår har Kim fel. Descartes finner sig inte tvungen att förkasta sina tidigare uppfattningar, men han inser att de *kan* vara falska och att han därför provisoriskt kan

dre likvärda med rent deskriptiva påståenden om orsakssamband eller statistiska samband.

För att visa detta kan vi resonera på följande sätt. Antag att du vill ha in frisk luft i rummet. Jag säger då: ”Du bör öppna fönstret.” Det låter ju som en norm, men i sammanhanget är det snarare en sorts upplysning om faktiska förhållanden. För egen del kan jag mycket väl strunta i vad du gör, och jag menar ju inte att du har någon sorts skyldighet att öppna fönstret. Jag påstår bara något som kan vara till hjälp för dig. Vad jag menar är: ”Du bör öppna fönstret, om du vill ha in frisk luft i rummet.” Detta är en instrumentell norm, och dess funktion är att ge dig information snarare än direktiv.

Exakt vilken information jag vill förmedla kan dock vara lite oklart. En möjlighet är att jag bara menar att du kommer att få in frisk luft i rummet, om du öppnar fönstret (eventuellt med den underförstådda reservationen att ”allt annat är lika”). Alltså ett påstående om ett orsaksförhållande. Men i just detta fall är det troligt att jag vill påstå lite mer än det. Jag antyder att alternativa metoder att få in frisk luft har effekter som du vill undvika. Att öppna dörren kan släppa in frisk luft, men det tar längre tid och tvingar dig därmed att andas dålig luft onödigt länge. Att slå sönder fönstret går lika fort som att öppna det, men då måste du senare bekosta reparation eller också stå ut med för mycket kyla. Och så vidare. Min instrumentella norm är alltså närmast en sorts opreciserad *sammanfattning* av de relevanta kausala uppfattningar jag har om hur du kan uppnå ditt mål. Det är ingenting särskilt normativt över detta.

Om de ”normer” som förekommer i kunskapsteori är en sorts deskriptiva påståenden eller hypoteser, som kan ändras över tiden i och med att våra empiriska teorier förändras,²⁷ så förklarar det också hur de kan ”baseras på” empirisk kunskap, utan att man gör misstaget att härleda ”bör” från ”är” i den mening som Humes lag förbjuder.

Slutsatsen av allt detta är alltså att även om kunskapsteorin innehåller en del påståenden som ser ut som normer, så är de egentligen inte några riktiga normer alls. Det finns alltså inte någon normativ kunskapsteori, trots att många tycks tro det.

anta att de är falska – tills han hittar något som inte kan betvivlas och från vilket andra sanningar sedan kan härledas. Visserligen kan man ju säga att han rekommenderar ett visst tillvägagångssätt – t.ex. att ifrågasätta allt som kan betvivlas – men detta är knappast en kategorisk norm; möjligen kan man säga att det är en hypotetisk eller instrumentell norm, som anger ett medel till att nå ett visst mål: säker kunskap. Jfr Descartes 1996.

²⁷Laudan uttrycker det så här: ”epistemic doctrines or rules are fallible posits or conjectures, exactly on a par with all the other elements of scientific knowledge” (Laudan 1990, s. 46).

LITTERATUR

- Barnes, Barry. 1985. *About Science*. Oxford: Clarendon Press.
- Bergström, Lars. 1996. Scientific Value. *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 10, nr 3, s. 189–202.
- Bergström, Lars. 2011. Poppers kunskapsteori. *Filosofisk tidskrift*, nr 1.
- Descartes, René. 1996. Beträktelser över den första filosofin (1641), urval i *Filosofin genom tiderna: 1600-talet 1700-talet*, utg. av K. Marc-Wogau. Stockholm: Thales.
- Kim, Jaegwon. 1988. What is "Naturalized Epistemology"? *Philosophical Perspectives*, vol. 2, Epistemology, s. 381–405.
- Laudan, Larry. 1990. Normative Naturalism. *Philosophy of Science*, vol. 57, s. 44–59.
- Quine, W. V. 1969. Epistemology Naturalized. I W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, s. 69–90.
- Quine, W. V. 1981. *Theories and Things*. Harvard, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. 1993. *Strävan efter sanning*. Nora: Nya Doxa.
- Steup, Matthias. 2010. Epistemology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), utg. Edward N. Zalta.

1. INLEDNING

Ända sedan antiken har det nära sambandet mellan den juridiska rätten och vissa likhetsidéer uppmärksamrats och diskuterats. Av alla de värden som förknippas med rätten förefaller likhetsvärdet vara det som står rätten närmast. Det har t.o.m. hävdats att det skulle råda ”ett nödvändigt samband” mellan dessa båda. Dessvärre erbjuder historien ett överflöd av exempel på att detta värde har kränkts av rättsordningens funktionärer. Ett mer realistiskt synsätt är att betrakta likhetsvärdet som ett rättsstatsvärde, vilket utgör en beståndsdel av en utomrättslig (moralisk) måttstock, med vars hjälp man söker fastställa rättens moraliska halt i vissa avseenden.

I avsnitten 2–10 skall jag försöka klargöra begreppet ”rättslikhet” och i avsnitt 11 skall jag försöka rättfärdiga detta såsom ett rättsstatsvärde. Rättslikhet kan rimligen betraktas som rättvisa inom den rättsliga sfären, men i denna artikel utgår jag inte från rättvisebegreppet utan koncentrerar mig på att säga något om rättslikheten som specifikt fenomen utan att relatera detta till ett mer allmänt rättvisebegrepp.

2. RÄTTSLIKHETENS GRUNKOMPONENTER

Det likhetsbegrepp som är av intresse här har följande struktur:

(L) x är med avseende på F likställd med y med avseende på G

där x och y är fysiska eller juridiska personer (x och y är L:s *subjekt*), och F och G är storheter som hänför sig till subjekten (t.ex. rättigheter, skyldigheter, belöningar, straff; F och G är L:s *objekt*). (L kan utvidgas till att omfatta mer än två subjekt och objekt.) Storheterna x , y , F och G är L:s grundkomponenter. Rättsstatsidealet av rättslikhet berör såväl subjekten som objekten.

3. RÄTTSLIKHET MED AVSEENDE PÅ SUBJEKT

Ett subjekts, x , rättslighet gentemot ett annat subjekt, y , har kränkts när x med avseende på F blivit *otillbörligt diskriminerad* i förhållande till y med avseende på G (detta begrepp behandlas i avsnitten 5 och 11 nedan).

Antag att det i något samhälle finns en särskild klass av människor, K , vars medlemmar enligt gällande rätt i samhället alla har rättighet till vissa förmåner, medan ingen samhällsmedlem utanför K har en sådan rätt. Antag vidare att någon hävdar, att detta inte är någon *rättslig* diskriminering – otillbörlig eller tillbörlig – överhuvud taget, eftersom rättsläget i detta avseende beträffande personerna utanför K ju inte alls regleras av den gällande rätten.

Den rättsstatliga likhetstanken accepterar inte ett sådant påstående. Att göra det skulle ju innebära att man accepterar tanken att det kan finnas människor som inte omfattas av rättens regler – och därmed är rättslösa och att betrakta som objekt snarare är subjekt (t.ex. slavar eller judarna i det nazistiska Tyskland). Och en sådan tanke skulle ju göra idén om rättslighet verkningslös. Rättslighetsidén måste basera sig på en ännu mer fundamental tanke – låt oss kalla den *principen om universell rättssubjektivitet* – av innebörd att varje människa skall betraktas som rättssubjekt i betydelsen att hon kan ha rättigheter och skyldigheter. Frågan huruvida en viss människa befinner sig i en viss rättslig position eller ej skall alltid besvaras under betingelsen att hon rättsligt sett *kan* finnas i en sådan. Med tanke på rättslig diskriminering betyder detta att varje människa *kan* bli rättsligt diskriminerad (tillbörligt eller otillbörligt). Ingen befinner sig utanför rätten – och just därför är varje människa berättigad till rättsstatsskydd. Principen om universell rättssubjektivitet utgör själva hörnstenen i tanken om alla människors lika värde.

En från rättslighetens synpunkt viktig relation mellan subjekt är vad som kan kallas en *agonistisk* situation (från grekiskans ”agôn” = ”tävling”, ”rättegång”; jag använder inte ordet ”antagonistisk”, eftersom detta ord har en vidare innebörd än vad som avses här). Med en agonistisk situation avser jag en formaliserad (”iscensatt”) motsatsställning, vare sig den är fientlig eller vänskaplig, mellan två (eller flera) *parter*, t.ex. deltagarna i ett sällskapsspel, en kapplöpning, ett avtalsförhållande eller en rättegång. I detta sammanhang står naturligtvis rättegången i fokus och den variant av rättslighet som kallas likhet inför lagen.

4. RÄTTSLIKHET MED AVSEENDE PÅ OBJEKT

Låt oss göra en enkel men viktig distinktion mellan två skilda situationer: (i) Likhet baserad på ett objekt: $F = G$. Denna situation råder när x och y delar *samma sak* lika, t.ex. skär en tårta i lika stora delar eller fördelar

ett arv eller en skuld i lika stora andelar. (ii) Likhet baserad på (två eller) flera objekt: $F \neq G$. Här är det inte fråga om att dela ett och samma i lika delar. Vid detta slag av jämlikhet är *flera olika saker* likvärda.

Den s.k. ekvivalensprincipen – symboliserad av de gamla egyptierna med en våg i balans – är djupt rotad i västerländskt juridiskt tänkande och den opererar på alla rättens fält. Inom avtalsrätten är det fråga om ekvivalens i utbytesförhållanden (t.ex. mellan den köpta varan och köpeskillingen). Inom skadeståndsrätten tar den sig uttryck i ett krav på ekvivalens mellan skadan och skadeståndet. Inom straffrätten framträder den såsom proportionalitet mellan offrets lidande och straffets stränghet. En extrem variant av ekvivalens i straffrätten är den gamla talionsprincipen (”öga för öga, tand för tand”).

Kanske kan denna distinktion bidra till att belysa den aristoteliska distinktionen mellan distributiv och korrigerande (kommutativ) rättvisa. Distributiv rättvisa verkar ha närmast samband med likhet baserad på ett objekt medan korrigerande rättvisa närmast handlar om likhet baserad på flera objekt. Vidare tycks den korrigerande rättvisan vara relevant särskilt i agonistiska situationer medan den distributiva rättvisan väl spelar sin främsta roll i icke-agonistiska situationer.

5. DISKRIMINERING

Begreppen ”rättslikhet” och ”rättslig diskriminering” är logiskt förbundna med varandra. Rättslig diskriminering är motsatsen till rättslikhet. ”Diskriminering” uppfattas här som ett värdefritt begrepp: att diskriminera innebär att göra åtskillnad inom klassen av människor över huvud taget eller inom någon undergrupp av människor – vare sig detta är gott, indifferent eller ont. Detta sätter oss i stånd att skilja mellan *tillbörlig* och *otillbörlig diskriminering*. På motsvarande sätt kunde man tala om tillbörlig och otillbörlig rättslikhet.

Diskriminering är i själva verket ett oundgängligt inslag i rätten. Rätten fungerar genom att av samhälleliga skäl diskriminera mellan människor – mellan barn och andra, mellan brottslingar och andra, mellan mentalt handikappade och andra, mellan bagare och andra etc.

Motsatsen till tillbörlig rättslikhet (otillbörlig rättslikhet) innebär sålunda otillbörlig diskriminering. Motsatsen till otillbörlig rättslikhet (tillbörlig rättslikhet) innebär tillbörlig diskriminering. Detta kan förefalla underligt. Men som skall visas i avsnitt 8 är också den otillbörliga rättslikheten en form av otillbörlig diskriminering. Av detta skäl skall vi det följande inte använda uttrycket ”otillbörlig rättslikhet” – och rättslikheten såsom rättsstatsvärde avser naturligtvis den tillbörliga rättslikheten.

När är då en diskriminering otillbörlig? Den frågan skall behandlas i avsnitt 11. Tills vidare nöjer jag mig med att säga, att en otillbörlig rättslig diskriminering är en diskriminering som kränker en människas liv i mänsklig värdighet.

6. RÄTTLIKHETENS SYMBIOTISKA NATUR

Otillbörlig diskriminering är, vid sidan av att vara en kränkning av rättsligheten, alltid också en kränkning av något annat värde. Rättsligheten har en symbiotisk karaktär såtillvida som den alltid är knuten till något annat värde ("huvudvärdet"). Otillbörlig diskriminering är att göra något ont ännu värre. Antag att du tillhör en särskild grupp av människor, vilka är otillbörligt berövade en viss rättighet, som andra människor har. Antag vidare att det vore något gott för dig att äga denna rättighet och att det därför är något ont att du inte äger den. Till detta onda tillkommer det ytterligare onda att du utsatts för en otillbörlig diskriminering i förhållande till vissa andra människor. Eller antag att du underkastats ett visst straff för en brottslig gärning, som du begått, medan en annan person otillbörligt befrias från straff för samma slags handling eller erhåller ett lägre straff. Till det onda som straffet utgör för dig tillkommer då det onda som ligger i den otillbörliga diskrimineringen. På detta sätt är huvudvärdet och rättslighetsvärdet sammanfogade. Huvudvärdet är det värde som ligger i rättslighetens objekt, *F* och *G*. Huvudvärdet kan vara ett positivt värde (t.ex. knutet till en rättighet eller en belöning) eller ett negativt värde (t.ex. knutet till en plikt eller ett straff).

Otillbörlig diskriminering kan förstås vara mer eller mindre allvarlig. Kombinationen av (i) den grad av ont som är förbundet med berövandet (eller tillfogandet) av huvudvärdet och (ii) den grad av ont som är förbundet med diskrimineringen som sådan bestämmer den grad av ont som är förbundet med diskrimineringen i dess helhet. Av det skälet är det väsentligt att hålla i sär huvudvärdet och rättslighetsvärdet. Det kan exempelvis förhålla sig så att berövandet av huvudvärdet är av ringa betydelse för en person medan den förödmjukelse som ligger i att hon blivit otillbörligt diskriminerad är avsevärd. Det kan också förhålla sig så att otillbörliga rättsliga lösningar (vare sig de återfinns i lagen eller i rättskipningen) betraktas som otillbörlig diskriminering fast de inte är det (utan är kränkningar av huvudvärdet). I denna artikel står diskrimineringen som sådan i fokus.

Exempel. (1) Antag att kvinnorna i ett visst land saknar rösträtt. Att sakna rösträtt är en kränkning av (huvud)värdet att ha rösträtt. Den förödmjukelse av kvinnorna som ligger i att de saknar rösträtt medan männen äger sådan innebär en ytterligare kränkning av dem, nu i form av

otillbörlig diskriminering. (2) Den respekterade finansmannen A får ett års fängelse för avancerad valutasmuggling medan den unge slyngeln B får tre års fängelse för stöld av en TV-apparat, i båda fallen under korrekt tillämpning av gällande rätt. Till det negativa huvudvärdet av fängelsestraff tillkommer den otillbörliga diskrimineringen av B i förhållande till A.

7. RÄTTSLIKHETENS KORREKTA RIKTNING

Nära förbunden med distinktionen mellan huvudvärde och otillbörlig diskriminering är frågan om det som kan kallas ”rättslikhetens korrekta riktning”.

Central i rättslikhetstanken är kravet på enhetlighet, eller lika behandling. Den som behandlas på ett sätt som uppfyller kravet på tillbörlig likabehandling är likställd. (Man är inte ojämlig bara för att någon *anser* att man är underlägsen andra i vissa avseenden.) Men enhetligheten kan gå i två olika riktningar. Antingen skall något likhetsobjekt vara knutet till alla eller också till inget subjekt (inom den grupp varom det är fråga).

I den slovakiska staden Spiske Podhari utfärdades 1 juli 1993 ett dekret, som förbjöd ”medborgare av romsk härkomst och andra misstänkta personer” att vistas utomhus mellan kl. 23.00 och kl. 4.30 (enligt den tjeckiska nyhetsbyrån CTK 10 juli 1993). Detta är ett exempel på en otillbörlig diskriminering. Denna kan elimineras på två sätt. Antingen skall det förhålla sig så att ingen får vistas utomhus under den angivna tiden eller också så att alla får göra det. I båda fallen har den otillbörliga diskrimineringen avlägsnats.

Detta tycks visa, att valet mellan dessa båda riktningar är irrelevant från rättslikhetens synpunkt. Frågan skulle endast avse ett val mellan två motstående (huvud)värden. Men saken är inte riktigt så enkel. Frågan om rättslikhet skall ibland bedömas olika beroende på om den *korrekta* riktningen väljs eller ej.

Det förefaller uppenbart att den korrekta riktningen i vårt exempel är att alla skall få vistas utomhus under natten – det fanns inga indikationer på att undantagstillstånd eller något liknande var erforderligt. Här föreligger utan tvivel otillbörlig diskriminering. Om den korrekta riktningen väljes, blir eventuella tillbörliga skäl att göra undantag verkligen just – exceptionella. Men om den inkorrekta riktningen väljes (förbud för alla), hamnar vi i den egendomliga situationen att *tillbörliga* skäl att göra undantag inte alls blir exceptionella utan tvärtom i de flesta fall kommer att slå ut skälen för regelns upprätthållande – eftersom det ju egentligen inte finns några tillbörliga skäl för den.

Av detta följer att, om den inkorrekt riktningen väljs, det kan hända att det i vissa – jag medger extrema – fall kan vara befogat att göra så många undantag som möjligt – även på bekostnad av vad som i normala fall skulle betraktas som otillbörlig diskriminering. Ingen skulle väl betrakta räddandet av en viss grupp av judar från det nazistiska Tyskland som en otillbörlig diskriminering av de judar som inte räddades, till och med om skälen för att rädda just den gruppen kanske inte var alltigenom hedervärda. Lagar med ett så inhumant innehåll skulle inte få tillämpas på någon jude. På grund av den inkorrekt riktningen hos huvudvärdet blir värdet av rättslikhet i sådana här situationer perverterat.

8. DIREKT OCH INDIREKT RÄTTSLIG DISKRIMINERING

Sedan Aristoteles har idéerna om likhet och rättvisa ofta sammanfattats i formeln ”Behandla lika fall lika och olika fall olika!” Denna formel anvisar fyra möjligheter: (1) Lika fall behandlas lika. (2) Lika fall behandlas olika. (3) Olika fall behandlas lika. (4) Olika fall behandlas olika.

Rättslikhet råder i fallen 1 och 4. Vad vi vanligen tänker på i samband med ojämlig behandling är utan tvivel ojämlig behandling av typ 2, vare sig det är fråga om likhet i eller inför lagen. Diskriminering av detta slag kan kallas *direkt diskriminering*. En sådan föreligger exempelvis när lagen innehåller bestämmelser om att judar skall fränkännas rättigheter som andra människor har eller när en domare favoriserar ena parten i en rättegång.

Ojämlig behandling av typ 3, *indirekt diskriminering*, är ibland lite svårare att urskilja. Beträffande direkt diskriminering är förhållandet att lagen *innehåller* något diskriminerande kriterium (rekvisit), som inte skall finnas där, om det är otillbörligt. Den aktuella regelns tillämpningsområde är för trångt. Vid indirekt diskriminering däremot *saknar* lagen något diskriminerande kriterium som skulle förhindra att regeln blev otillbörligt diskriminerande. Regelns tillämpningsområde är alltför vidsträckt. Tag exempelvis en arbetsgivare, som utan starka skäl begär av sina anställda att de skall kunna klara att medverka i samtliga steg i produktionsprocessen. Ett enda steg råkar nu vara sådant att kvinnor av fysiska skäl inte klarar av det. Från arbetsgivarens synpunkt underlättar detta villkor planeringen av arbetet en smula men det är inte av någon särskild vikt. Men det utesluter kvinnor och kan ses som ett utslag av otillbörlig diskriminering. Denna avlägsnas lättast genom att till villkoret fogas ett diskriminerande undantag av innebörd att kvinnor skall slippa utföra just detta arbetsmoment.

Detta exempel visar också att det ibland kan vara svårt att avgöra huruvida en diskriminering är av det direkta eller det indirekta slaget. Om

arbetsgivaren inte hade haft något skäl alls för villkoret med avseende på arbetets lyckliga bedrivande, kunde situationen snarare betraktas som ett fall av direkt diskriminering och villkoret helst tas bort helt och hållet.

Är situationen i fallet kan vi säga att direkt rättslikhet föreligger och i situationen 4 indirekt rättslikhet. Självfallet är en mängd av olika fall, i motsats till en mängd av lika fall, ett högst underligt, vidöppet slag av mängd. Ett mord och ett dröjsmål att leverera en vara är exempelvis olika fall. Men när vi talar om olika fall i diskussionen om rättslikhet är det väl vanligen underförstått att fråga är om olika mängder av fall, som är (äkta) delmängder av mängder av i en vidare mening lika fall (hur krystad denna likhet än må vara).

Ett standardgrepp, som politiska gangsters ofta använder sig av för att förfölja och trakassera en viss grupp av människor, är att uppfinna diskriminerande kriterier – använda som rekvisit i rättsregler – för att på så sätt utnyttja idén om att olika fall skall behandlas olika. Ett förfärande exempel är den nazistiska förvrängningen av ordet ”Volksgenosse” (”landsman”; se A. Azolla, ”Die rechtliche Ausschaltung der Juden aus dem öffentlichen Leben im Jahre 1933. Ein Beitrag zur Vorgeschichte eines Genozids” i R. Dreier och W. Sellert, utg., *Recht und Justiz im ”Dritten Reich”*, 1989, s. 104–117). Punkt 4 i det nazistiska partiprogrammet lyder: ”Staatsbürger kann nur sein, wer Volksgenosse ist. Volksgenosse kann nur sein, wer deutschen Blutes ist . . . Kein jude kann daher Volksgenosse sein”, och i punkten 5 tillfogas: ”Wer nicht Staatsbürger ist soll nur als Gast in Deutschland leben können und muss unter Fremdengesetzgebung stehen.”

9. FÖRKLÄDD DISKRIMINERING

Det kan förekomma att en viss diskriminering är explicit uttryckt i lagen och att denna diskriminering leder till en annan diskriminering, vare sig denna är avsedd eller ej av lagstiftaren. Om den är avsedd, förhåller det sig ofta så att lagstiftaren försöker dölja en otillbörlig diskriminering bakom en mer eller mindre tillbörlig sådan. Låt oss kalla detta fenomen ”förklädd diskriminering”.

Även förklädd diskriminering kallas ibland ”indirekt diskriminering” i litteraturen. Men det är då viktigt att ha klart för sig att den indirekta diskriminering som omtalades i avsnitt 8 inte är samma sak som indirekt diskriminering i betydelsen förklädd diskriminering. Förklädd diskriminering kan också vara av det direkta slaget och jag tror att det vanligen förhåller sig så. Antag att en arbetsgivare utan goda skäl kräver att alla anställda skall vara minst 175 cm. långa (exemplet lånat från L. Lerwall, *Könsdiskriminering. En analys av nationell och internationell rätt*,

2001, s. 142). Detta villkor leder till den otillbörliga förklädda diskrimineringen att de flesta kvinnor berövas möjlighet till anställning. Men här är det fråga om direkt diskriminering (lika behandlas olika).

Det finns dessvärre skändliga exempel på förklädd diskriminering. Under Hitlers första tid vid makten försökte nazisterna i viss mån maskera diskrimineringen av judar – innan alla hämningar släppte. Under förevändning att judarna var överrepresenterade i vissa yrken, i den högre utbildningen och i skolorna (vilket de i verkligheten inte var) låtsades nazisterna att jämlikheten (!) krävde en numerus clausus avseende judarna.

10. LIKHET INFÖR LAGEN. LIKHET I LAGEN. LIKHET GENOM LAGEN

1. *Likhet inför lagen.* Det är en allvarlig kränkning av den enskilda individen att otillbörligt diskrimineras av de rättshanterande statsorganen. Sådan diskriminering föreligger, när vissa människor ”står över lagen” och tilldelas förmåner, som lagen ej medger, eller slipper pålagor och straff, som lagen påbjuder – eller när vissa människor ställs utanför lagen och icke tillerkänns rättigheter, som lagen ger, eller drabbas av pålagor och straff, som lagen ej medger.

Det högst metaforiska uttrycket ”likhet inför lagen” innebär att *alla* människor på vilka en viss regel är tillämplig (dvs. alla som befinner sig i en situation som beskrivs av regelns rekvisit) skall behandlas på det sätt som regelns rättsföljd anger. Ingen inom denna kategori skall placeras ”över” eller ”utanför” lagen. Likhet inför lagen innebär likformig rätts-tillämpning.

Av särskild betydelse är likheten inför lagen inom processens ram (processuell rättslikhet). Här kan vi urskilja fyra typfall av otillbörlig diskriminering.

(a) En part diskrimineras med avseende på behandlingen under rättegången. Många har nog sett de förfärliga filmerna från det sönderfallande Nazityskland, där den ökände domaren i ”folkdomstolen”, Roland Freisler, i rikets sista stunder vilt vrålar åt de anklagade, som bland andra förödmjukelser tvingas att ta av byxorna. Hot och sarkasmer kastas i deras ansikten och gränsen mellan åklagarens och domarens roll ignoreras fullständigt. Liknande rapporter fick vi av ögonvittnen till skenrättegången mot Sinjavski och Daniel i Sovjetunionen 1965.

(b) En part diskrimineras med avseende på bevisvärderingen. Detta är exempelvis fallet när vittnesmål avgivna av poliser tillmäts större vikt än andras eller vittnesmål avgivna av romer får mindre tilltro än andras utan närmare individuell prövning i de enskilda fallen.

(c) En part diskrimineras med avseende på lagtolkningen. Antag ex-

empelvis att domstolarna i skadeståndsmål har högre krav på vad som skall räknas som vårdslöshet när staten är svarande, med resultat att det blir svårare att få skadestånd från staten än från privata rättssubjekt.

(d) En part diskrimineras med avseende på val av rättslig sanktion, vare sig denna är straffrättslig, civilrättslig eller förvaltningsrättslig. Mycket tyder exempelvis på att svarta i de amerikanska sydstaterna straffas strängare än vita för samma slag av brott.

Med avseende på processuell rättslikhet kan vi skilja mellan *intraprocessuell* och *interprocessuell* rättslikhet. Den förra hänför sig till relationen mellan parterna i varje enskild rättegång. Interprocessuell rättslikhet råder, när parter av samma slag behandlas konformt närhelst lagen är tillämplig, så att exempelvis rattfyllerister eller fäder i vårdnadsmål behandlas lika oavsett vid vilken domstol målet handläggs.

2. *Likhet i lagen.* Som redan har framhållits, fungerar rättsordningen som instrument i hög grad genom att diskriminera mellan olika slag av människor. Naturligtvis kan inte likhet i lagen innebära att ingen diskriminering alls får förekomma i lagen. Såsom rättsstatsprincip kan den innebära att lagen måste ha ett sådant innehåll att, om den tillämpas lojalt och strikt efter ordalydelsen på fall som faller under den och inga andra, så utsätts ingen för otillbörlig diskriminering (se vidare avsnitt 11).

3. *Likhet genom lagen.* Ibland utnyttjas lagstiftningen för syftet att uppnå jämlikhet i något visst avseende i samhället. Jämlikhet skall uppnås med hjälp av lagen. Olika juridiska tekniker har utvecklats för detta ändamål.

Likhet genom lagen är inte detsamma som likhet i lagen. Den senare råder, när det inte finns någon otillbörlig diskriminering i lagen, dvs. när lagstiftaren själv ej tillskapat en sådan. Den förra är ett medel för att motverka otillbörlig diskriminering i samhället utanför rättens ram och dess hantering av rättsliga organ. Så kan t.ex. vara fallet när kvinnor eller homosexuella, ehuru inte diskriminerade av rättsordningen själv, likväl är det av sina medmänniskor. I motsats till likhet i och inför lagen är likhet genom lagen inte alls något värde utan ett instrument för att åstadkomma jämlikhet i samhället i något avseende. Om lagstiftaren legaliserar otillbörlig diskriminering missbrukar han lagen, han kränker ett rättsstatsvärde. Men om lagstiftaren underlåter att försöka uppnå jämlikhet medelst lagstiftning, missbrukar han därigenom inte lagen, hur klandervärd denna underlåtelse än är. Detta hindrar inte att en underlåtelse att bekämpa ett visst slag av diskriminering i samhället kan vara ett större ont än en ganska obetydlig otillbörlig diskriminering i lagen. Men det gör inte likhet genom lagen till ett rättsstatsvärde (eller ett värde över huvud taget).

Det kan hända att något medel för att åstadkomma jämlikhet genom lagen råkar i konflikt med värdet av likhet i lagen, t.ex. positiv särbehandling och kvotering (mera därom i avsnitt 11).

11. OTILLBÖRLIG DISKRIMINERING OCH ETT LIV I MÄNSKLIG VÄRDIGHET

Varför och när är rättslikhet ett värde? Hur kan vi rättfärdiga rättslikheten såsom ett värde?

Den frågan kan inte besvaras genom analys av själva begreppet ”rättslikhet”, hur grundlig denna än är. Inte heller kan den besvaras genom en mekanisk uppräknning av de traditionella grunderna för allvarlig otillbörlig diskriminering såsom ras, kön, religion, etniskt ursprung, språk och sexuell läggning. Och det räcker inte med att hävda att, om vissa ”konstanta” egenskaper hos människor, framför allt ärftliga sådana, används som diskriminerande kriterier *per se*, kränks rättslikhetsvärdet (J. C. Smith, *Legal Obligation*, 1976, s. 122). Den otillbörliga diskrimineringen kränker något mycket centralt i vårt själsliv. Den tränger rakt in i vår självkänsla och självaktning och kan tillfoga dessa djupa sår.

Rättslikhet är ett värde eftersom otillbörlig diskriminering kränker ett liv i mänsklig värdighet. Att otillbörligt diskriminera en människa är att förringa, förödmjuka och förnedra henne. Georges Simenon, en man som mer än de flesta borrat i det mänskliga själslivet, säger drastiskt men rakt på sak: ”On peut tout faire à un homme, même le tuer, mais pas l’humilier” (G. Simenon, *À la recherche de l’homme nu*, 1976, s. 14).

Ett liv i mänsklig värdighet betraktar jag som ett grundvärde, med vars hjälp vi kan rättfärdiga rättslikhetsvärdet. Men vad menar jag då med ett liv i mänsklig värdighet och varför är detta värdefullt?

Dessa båda frågor kan, som jag ser det, inte besvaras var och en för sig utan blott tillsammans, och skälet för detta är att idén om ett liv i mänsklig värdighet vilar på en vad jag nästan är frestad att kalla estetisk människouppfattning – bilden av en människa som lever ett liv i mänsklig värdighet är något vackert i sig.

Denna bild är mångskiftande till sin karaktär. Den visar en människa som möter andra å ena sidan utan undergivenhet och inställsamhet och å andra sidan utan förringande och uppblåsthet – den självständiga, fria, mogna människan med självaktning (inte självtillräcklighet), som inte slavar under oket av mänskliga eller gudomliga förtryckare. Det är skönheten i denna bild, om man har förmåga att se den, som gör den till ett ideal och till en dygd, som man bör försöka integrera med sin personlighet. De gamla grekerna kallade denna dygd *sôphrosynê* (besinning), som sattes i kontrast till *hybris* (högmod, förmätenhet och arrogans).

Det måste starkt understrykas att detta är ”en normativ bild” – en idealbild. Det finns naturligtvis människor som inte finner det ett dugg upprörande att andra förödmjukas (historien är full av dem), och några till och med njuter av det. Om så inte vore fallet, skulle denna artikel vara överflödig. Inte heller råder det någon brist på människor som underkastar sig förödmjukelser, och vissa kan rentav utvinna ett perverst nöje ur detta. Men mätt efter bilden av ett liv i mänsklig värdighet är allt detta något ont.

Såsom rättfärdigande av rättslighetsvärdet kan en hänvisning till värdet av ett liv i mänsklig värdighet förefalla oförsvarligt vag. Och vag är den förvisso. Men att kräva exakthet i fråga om rättfärdigandet av generella värden är, syns det mig, en vilseledande överintellektualisering. Och att grunda rättslighetsvärdet på värdet av ett liv i mänsklig värdighet förefaller mig vara den mest pålitliga fyrbåken i dessa oroliga vatten. (Något ännu ”högre” värde, vilket skulle kunna rättfärdiga värdet av ett liv i mänsklig värdighet, har jag inte kunnat finna.) Jag hävdar ett humanistiskt rättfärdigande av rättslighetsvärdet.

Kanske blir bilden av ett liv i mänsklig värdighet mest synlig genom kontrastverkan. Genom att låta ”en motbild” av det osköna hos den otillbörliga diskrimineringen framtona, kan bilden av ett liv i mänsklig värdighet tydligare framträda.

Otillbörlig rättslig diskriminering är en form av maktmissbruk. Maktmissbruk är något motbjudande i tre avseenden – låt oss kalla dem (i) *skymf genom maktmissbruk*, (ii) *arrogans genom maktmissbruk* och (iii) *dekadans genom maktmissbruk*. Här skall något sägas om skymf, arrogans och dekadans genom otillbörlig diskriminering.

Skymf genom otillbörlig diskriminering drabbar naturligtvis i första hand den individ som är det omedelbara föremålet för dess negativa konsekvenser, men också det medkännande vittnet. I den forna Sovjetunionen var det förbjudet att äga västerländska grammofonskivor. Skaffade man sådana straffades man. Men inom den härskande Nomenklaturen var det ingen brist på grammofonskivor av det slaget – och vilken åklagare vågade åtala folk i dessa kretsar? Det omedelbara föremålet för denna otillbörliga diskriminering var självfallet vanliga ryssar, som också trängtade efter västerländsk musik. Ett annat omedelbart föremål för en skymf av detta slag är den advokat i Tyskland 1933 som inte fick utöva sitt yrke på grund av den numerus clausus som uteslutande tillkommit för att trakassera judar. Detsamma gäller de nyssnämnda romerna i Spisske Podhari, Daniel och Sinjavski i skenrättegången 1965 och de svarta förbrytarna i den amerikanska Södern.

Vari består då ”skymfen” i dessa fall? Den består, vad jag kan se, av tre komponenter: (a) svek genom otillbörlig diskriminering, (b) lögn

genom otillbörlig diskriminering och (c) maktlöshet genom otillbörlig diskriminering.

Otillbörlig diskriminering har sina orsaker. Den kan ha sina rötter fientlighet, förakt, överläghenskänslor, rädsla eller ogillande, och inte sällan i tro på någon av fördomar bemängd ideologi. Med svek genom otillbörlig diskriminering avser jag den skymf som ligger i att bli be- dragen genom att makthavarna använder lagen för privata eller i annat avseende irrelevanta syften.

Lögn genom otillbörlig diskriminering föreligger när grunderna för diskrimineringen är falska. A är fientligt inställd till B, fastän B inte är A:s fiende. A föraktar B fastän B inte är värd förakt. A känner sig överlägsen B fastän B inte är underlägsen A. A fruktar B fastän B inte utgör någon fara för A. A ogillar B fastän B inte förtjänar detta ogillande. A tror att B utgör ett hot mot rikets säkerhet eftersom B är jude, fastän påståendet att judar utgör hot mot rikets säkerhet är falskt.

Känslor och trosuppfattningar av nämnt slag är, som vi alla vet, inte ovanliga och självfallet kan de inte förbjudas. Men då de påverkar de rättsanvändande organen i diskriminerande riktning blir skymfen på samma gång mer konkret och mer allvarlig. Och vilar de på falska uppfattningar om verkligheten blir skymfen än större. Du behandlas sämre än andra eftersom makthavarna har en falsk bild av dig. En adekvat reaktion på detta är sårade känslor och vrede – för att ha blivit missförstådd, inte fått respekt för dina förtjänster, för att vara föremål för förenklingar, obefogade generaliseringar och fördomar, i extrema fall för att inte ens räknas som en människa.

Maktlöshet genom otillbörlig diskriminering består i att ha blivit övergiven, att vara i makthavarnas våld och, utan att kunna göra något åt det, drabbad av deras fördomar och illvilja.

Arrogans genom otillbörlig diskriminering visar de som utför de diskriminerande handlingarna – och deras sympatisörer. Men också de som ej diskrimineras ("de privilegierade") löper risk att drabbas härav. Att kränka en annan människas liv i mänsklig värdighet är utöver detta att kränka sitt eget liv i mänsklig värdighet. Att respektera andra är en del av ens egen självaktning. Man kränker sitt eget liv i mänsklig värdighet när man kränker andras, t.ex. genom att otillbörligt diskriminera dem.

Inslag i detta slags arrogans är inbilskhet, uppblåsthet, självförhävelse (hybris) – i extremfall självförgudning. Det finns också ett element av hänsynslöshet i den – att behandla en annan människa som om hon vore föremål för ens eget fria förfogande är höjden av arrogans. Just därför att de flesta av oss vid sidan av att äga ett egenvärde också har värde som medel för andra måste restriktioner läggas på den mänskliga framfarten.

Varför är den arrogans som visar sig i otillbörlig diskriminering (kränkande av en annan människas liv i mänsklig värdighet) en kränkning av den arroganta människans eget liv i mänsklig värdighet?

Svaret är detta: på grund av dess fulhet. Inbilska, uppblåsta, korrumpade, bedragande makthavare är inte bara farliga, de är osköna att skåda. Makt att diskriminera mellan människor medför inte sällan en benägenhet för arrogans. Arrogansens innersta väsen är självöverskattning, hybris, och kränker därför den arrogantes liv i mänsklig värdighet.

Med *dekadans genom otillbörlig diskriminering*, särskilt när diskrimineringen är mera omfattande och djupgående, avser jag den dekadans som kan drabba offer eller potentiella offer för sådan diskriminering. Den visar sig i uppkomsten av en mängd modfälda, inställsamma, krypande, självömkande, självförnekande varelser, som betraktar varandra med misstänksamhet och avund. Vi såg dem bl.a. i den saligen avsmnade DDR.

Dessa tre aspekter på otillbörlig diskriminering ser jag som motbjudande kontrastbilder ur vilka förhoppningsvis en bild av ett liv i mänsklig värdighet framträder.

Det är utan tvivel lättare att fastställa huruvida en kränkning av likheten inför lagen skett än en kränkning av likheten i lagen. Redan genom att placera en människa "utanför" lagen, och därigenom ge dennes motpart en otillbörlig förmån, är att kränka hennes liv i mänsklig värdighet.

Jag nämnde i avsnitt 10 att det kan inträffa att rättsliga åtgärder för att åstadkomma likhet genom lagen kan råka i konflikt med likheten i lagen, och jag nämnde som exempel positiv särbehandling och kvotering. Låt mig avslutningsvis säga något om detta.

Som vi alla vet är konflikten denna. Det tekniska grepp lagstiftaren använder för att åstadkomma jämlikhet i visst avseende inom någon kategori av människor med hjälp av exempelvis ett kvoteringsystem innebär att åstadkomma en ny diskriminering i lagen, och denna diskriminering kan vara otillbörlig.

Från synpunkten av ett liv i mänsklig värdighet kan det vara befogat att vara skeptisk mot sådana grepp. De kan visa sig vara värdemässigt kontraproduktiva. (Jag talar här inte om den eventuella faktiska effektiviteten hos dem. Huruvida de är enbart kosmetiska åtgärder eller högst effektiva – vilket de inte tycks vara – är i detta sammanhang irrelevant.) Som skäl för en sådan skepsis kan anföras följande – som ett (paradigmatiskt) exempel tar vi det fall att, under åberopande av en regel om positiv särbehandling inom den högre utbildningen, en mer kvalificerad man får lämna plats åt en mindre kvalificerad kvinna.

(1) Diskrimineringen kränker mannens liv i mänsklig värdighet. Hans

kvalifikationer betraktas som mindre värda. (2) Diskrimineringen kränker kvinnans liv i mänsklig värdighet. Det är kränkande för henne att inte erhålla en objektiv bedömning av sina meriter utan i stället bli behandlad på ett nedlåtande sätt, som ett barn. (3) Diskrimineringen kränker andra kvinnors liv i mänsklig värdighet, nämligen de kvinnor som får en objektiv bedömning. Också deras meriter blir därmed nedvärderade.

Rättsstatstanken uppställer därför stränga krav på de metoder som används för att uppnå jämställdhet. Jämställdhet genom rättsolikhet bör betraktas med misstänksamhet. Principen bör vara att, när man söker motverka ojämlikhet, ingen ny form av ojämlikhet uppstår. Andra metoder måste prövas.

Under de senaste åtta åren har en period av verksamhetsförlagd utbildning (skolpraktik) för lärarstudenter i filosofi vid Linköpings universitet använts för projekt med mål att ta reda på något upplysande om skolfilosofins villkor och effekter. Perioden har kommit så tidigt i utbildningen att studenterna gått ut till sina olika skolor med en bakgrund av bara en introduktionskurs i praktisk filosofi, inriktad mest på argumentationsanalys. Därför har de inte varit färdiga att hålla i filosofiundervisning, och de har i stället haft som uppgift att förutom att följa en filosofilärares arbete genomföra en mindre forskningsuppgift. Denna har föreskrivits att knyta an till de nyss avslutade studierna i argumentationsanalys och har inneburit en uppmaning att empiriskt pröva ett antagande om hur argumentation rent faktiskt går till eller om vilka effekter träning i argumentationsanalys har. Studenternas undersökningar har senare under terminen redovisats i rapporter, av vilka det nu föreligger cirka tjugo. Det är några resultat ur dessa rapporter som strax skall återges.

Intresseramen för undersökningarna har varit nog så klar för studenterna innan de börjat sin verksamhetsförlagda period – och möjlighet till handledning har funnits. Intresset har styrts genom en fokusering på frågan om den eventuella nyttan med filosofistudier. Den allmänna idén om nytta har i praktiken flyttats ned ett bra snäpp till ”transfererbara färdigheter” – det vill säga sådana färdigheter som är nyttiga i studier inom andra ämnesområden eller för olika slag av arbetsuppgifter. I förlängningen har det givits utrymme för ett fritt val av preciseringar eller operationaliseringar. (Studenterna har haft viss bekantskap med samhällsvetenskaplig metodik från sitt introduktionsår.) Några exemplifierande undersökningar har blivit genomgångna före det egna arbetet. De vetenskapsteoretiskt grundade reservationer som gjorts mot dessa undersökningar sätter tydliga spår i studenternas arbeten. Till priset av en ibland överdriven försiktighet i slutsatser syns då, å andra sidan, ofta en ökad skärpa i det som utpekats som filosofins nytta. Försiktigheten syns också i en viss flykt från kausala frågor till enklare beskrivningar – detta syns i följande redovisning. Flera gånger framkommer i kritiska kommentarer till vad som utpekats som ”vanliga”

företeelser i argumentationsteoretisk litteratur; dessa är ofta inte uppenbart vanliga. Reservationer inför studiernas räckvidd finns genomgående, men markeringar av dessa reservationer utelämnas.

1. ATT ALLS ARGUMENTERA

Lärarstudenter som har valt filosofi och har några veckor av argumentationsanalys bakom sig förväntar sig att möten där argument bryter sig mot varandra är en standardmässig situation. Vid empiriska studier av argumentation bland gymnasister blir de därför förvånade av hur snabbt idékonflikter mellan gymnasister läggs ned och ersätts av en orientering mot konsensus. Agonistik i filosofins tjänst verkar vara sällsynt på svenska gymnasier.

En sak som snabbt blir synlig är att rutinerna i skolarbete snabbt formar arbetet med argumentation. I en beundransvärt fyllig transkription av en diskussion gällande påståenden om dödsstraff sägs bland annat följande (antalet röster går inte att utläsa):

- Jag tycker det var ganska bra.
- Ja.
- Ska vi utse vilka som var bäst?
- Ja.
- Vad hade du för någon?
- Vill du läsa?
- Det är bara att ta en, vi har ju samma.
- Ja, det är samma, lika.
- Ja.
- Ta den där!
- Ta Saras!
- Ska vi skriva med blyerts?
- Vad ska vi anteckna? Det står ju här att vi ska anteckna varandras, men dom är ju redan antecknade. Det skiter vi i.
- Anteckna inte det. Tvåan har vi inga förslag på, eller hur?
- Nä.
- Trean då?
- Ja, visst.
- Det är väl bara att skriva ner din.
- Fyran, hur skall vi bete oss, eller ska vi skriva först?
- Ja.
- Har ni inget kortare. Den här är så lång.
- Äh, den blir bra.
- Vi kör på den.

Någonstans anas protokollförarens röst. Faktum var att det tog betydligt längre genuin diskussion att utse sekreterare för gruppen än att ta ställning till huruvida anhöriga till ett mordoffer borde försöka förlåta gärningsmannen.

Gymnasisters hastiga rörelse mot konsensus gäller inte bara när det är gynnsamt för arbetskonomi. Det gäller i minst lika hög grad när det bränner till i en diskussion. Följande replikskifte i en grupp rör frågan om man kan hitta auktoritativa råd i Bibeln:

- Jo!
- Nä!
- Nähä, men fundera då lite runt omkring, nu när ni är osams om de här råden. Om de stämmer.
- Nu tycker jag inte du skall vara så vrång.
- Nä, jag ska inte vara så vrång. (skratt)

Efter skrattet följer flera överslätande repliker. Det är just skrattet som rapporten noterar. Det har stor frekvens i ungdomars argumentation, och de studenter som hittat fram till Wirdenäs (2002) undersökning om ungdomars argumentation är benägna att hålla med henne om att skrattet har som funktion att skapa gruppsammanhållning genom att synliggöra en fundamental solidaritet som går före de oenigheter som skolan lägger fram för bearbetning.

Att strävan efter konsensus är starkare än lusten att argumentera har med tiden blivit ett grundläggande antagande. I senare års undersökningar – mycket med stöd i Dysthe (1996) – har närmare belysning eller förklaringar efterlysts. Så till exempel i en intervjuundersökning där elevrösterna hänvisar till två saker: rädsla och det begränsade talutrymmet. Vad det gäller det senare finns utpekanden av den starkt upplevda risken att man hamnar i en roll ”där man aldrig säger något och inte får någon respekt”. Eller annorlunda uttryck med poängterande av hur talutrymmet används:

- Man får ju mer sagt när de, eh, mer sociala i klassen, när dom är borta, När dom är borta är det mycket lättare att få sagt det man vill säga. Annars får dom prata så mycket så då orkar man inte.

Erkännanden av rädsla hänvisar i allmänhet till majoritetstryck. Ett typiskt yttrande är: ”... och så är man kanske rädd för att avvika från mängden om kompisarna tycker något helt annat och man framstår som värsta idioten för att man tycker något.”

I en studie som rapporterar om mekanismerna i vägen mot konsensus har först etiska problem presenterats för elevgrupper via mycket schematiserade exempel. Problemen gällde till exempel urval för vård och

anställning, och kontextuell information var begränsad till kön, ålder och formell kompetens. I detta skede uppvisade elevernas argumentation mångfald och variation. Efter ett tag tillsköts specifik information som gällde kriminalitet, missbruksproblem eller innehav av särskilt värdefull kompetens. Med detta tillskott upphörde all argumenterande diskussion och konsensus uppstod kring väletablerade värderingar av tumregelskaraktär. Den pessimistiska tolkningsmöjligheten här är att skolans filosofiska arbete gärna rör tolkning och inventering men ogärna egentlig prövning.

En precisering av den pessimistiska läsningen finns i en studie om hur argumentationsframgång hänger samman med sociala faktorer i elevers möten. I en undersökt filmsekvens, som fångar elever vid en central punkt i argumentation, utpekas till exempel att åtskilliga elever som inte vinner gehör hos andra har dålig samstämmighet mellan kroppsspråk och tal. Standardmässiga tolkningar av innebörden i kroppsliga uttryck har hämtats från litteratur om kroppsspråk, till exempel Pease (1988). Hos många elever noterar observatören en diskrepans mellan de kroppsliga och de muntliga signalerna. Elever kan exempelvis göra en auktoritativ gest, som att räta ut ryggen, samtidigt som de betonar schablonartade slagord, eller de kan göra en underkastelsegest (böjd ryggrad, handflator uppåt) när de lämnar ett förslag. Elever som i den filmade sekvensen är framgångsrika uppvisar däremot samstämmighet mellan gestik och uttryck, exempelvis pondus vid framförd poäng (höger hand i V-form över bröstet och rak ryggrad) och betoning på faktiskt huvudord samt koncentration vid frågor (rygg något krökt, händer och armar stilla).

I en annan studie kompletteras sådana faktorer med en beskrivning av hur en vid argumentation framgångsrik elev är/blir ledande genom att vara den förste som talar i termer av "vi" snarare än "jag", att dra in sig själv i rekapitulationer av vad som åstadkommit och att peka ut vad som är målet för pågående diskussion. Här omnämns dock beteende av undantagskaraktär, och båda de sistnämnda rapporterna styrker den praktiskt betydelsefulla misstanken att gymnasister över lag har en föga gedigen träning i muntlig framställning.

2. FLICKOR, FILOSOFI OCH POJKAR

Vågen av intresse för genusaspekter har varit tydlig i lärarstudenternas val av studieområde. I två fall har man prövat påståenden om manliga elevers dominans i talutrymmet. Källor i detta ärende uppvisar en stor divergens. Det finns studier som finner att pojkar i vissa skolmiljöer lägger beslag på hela 70 procent av talutrymmet, andra studier ger lägre siffror men dominans för pojkar brukar kunna noteras. En blivande

filosofilärare tittade på metodproblem i detta sammanhang och kunde notera en betydande skillnad mellan skattad andel i talutrymmet och den andel som var kronometerregistrerad. Med noggrann tidtagning har man i strid med förväntningar i två könsbalanserade klasser inte kunnat notera någon könsskillnad i utnyttjat talutrymme. Den registrerade andelen pojkar respektive flickor som var extremt tysta eller dito talföra var också likartad. Den aktuella undersökningen mynnar dock ut i en ny hypotes om genuskillnad, nämligen att flickor tenderar att använda tiden för fördjupning medan pojkar strävar efter att effektivt täcka av hela uppgiftsfält. I skolans vardag är detta liktydigt med att antingen prioritera att uppgifter blir ordentligt lösta eller att se till att det finns något slags lösning på alla uppgifter.

I en tredje sökning efter genuskillnader användes en enkät för att koppla föredragen argumentationsstrategi till några olika slag av pläderingar, till exempel för att få föräldrars tillstånd att gå på en viss fest, att övertyga en lärare i det rimliga i att ge ett högre betyg eller att offentligt motivera bevarandet av en rivningshotad byggnad. ”Bästa argument” valdes från förslag som inkluderade även några typer av felslut. Inte samma slag av argument föredrogs i alla situationer; variationerna följde samma mönster hos pojkar och flickor.

En enda undersökning har pekat ut ett genuskiljande område med intresseväckande tydlighet. Det gällde då ett material som skapades i ett e-forum där gymnasister enligt uppgift förde in diskussionsinlägg. Bland inläggen sorterades fram de som uppvisade ”lyhörighet”, med vilket avsågs inlägg som var berömande och tydligt angav ett beroendeförhållande till något tidigare gjort inlägg. Fördelningen av inlägg med i denna bemärkelse visad lyhörighet var drygt 80 procent för flickor och drygt 50 procent för pojkar. Möjligen intressant att notera från denna undersökning är också att flickornas inlägg genomsnittligt var cirka 25 procent längre än pojkarnas.

3. DEN SKILLNAD FILOSOFIN GÖR

Förvärv av transfererbara färdigheter var, som sagt inledningsvis, utpekat som ett område av särskilt intresse. Området närmas i flera fall men med stor försiktighet genom enkätundersökningar till elever. Elevers skattning av filosofins nytta tycks fördela sig enligt en ordentligt utplattad klockkurva. Några överraskningar har dykt upp genom mer riktade undersökningar med frågeformulär, till exempel att ingen samvariation har syns mellan sympati för innehållet i en slutsats och benägenhet att acceptera irrelevanta argument till dess stöd.

Några observationsstudier ger belägg för att den tekniska delen av

argumentationsanalys kan ha stort genomslag i skolan. På en skola gavs möjlighet att jämföra hur samma diskussion hanterades (i religions- ämnets etikmoment) i en klass som avslutat fem veckors övningar i argumentationsanalys och i en klass som just påbörjat sådana övningar. En hel del termer hade vunnit insteg efter övningarna i filosofi och användes adekvat och ofta; det gällde framför allt termerna ”hållbar”, ”relevant”, ”argument”, ”värdesats” och ”faktasats” samt varianter av dessa. I en annan jämförande studie skulle givande och efterfrågande av preciseringar granskas. Den granskningen utmynnade i ett tankeväckande misslyckande – inga sådana åtgärder hittades i elevers argumentation.

Mer substantiellt stöds i en före-/efterundersökning att filosofiundervisning skapar fördjupning. I en skolklass begärdes före etikmomentet ett motiverat ställningstagande gällande ett medicinskt prioriteringsproblem. Exakt samma uppgift gavs till samma elever när momentet var avslutat. Skillnaden mellan de två svarsamlingarna var mycket stor, och med det som nyss kallades ”fördjupning” avses särskiljande av argument, större antal argument, närvaro av argument av andra ordningen samt bemötande av alternativa synsätt – av de två sistnämnda faktorerna hade inget synt i den första svarsomgången. Notervärt från denna undersökning är också att det framgick att eleverna ofta ändrat åsikt under den period studierna i moralfilosofi pågått.

En jämförande studie gjordes under påverkan av amerikansk forskning om filosofins effekter (två källor anges i litteraturförteckningen som APA och LSAT). I en liten klass i årskurs tre hade hälften av eleverna tidigare haft filosofi som tillval medan den andra hälften hade valt ett annat ämne. Klassen sattes att göra samma två läsförståelseuppgifter ur ett mer än tio år gammalt högskoleprov. Utfallet var slående. Av maximalt 8 möjliga poäng hade elever som tidigare studerat filosofi 4,8 medan övriga hade 2,6. Rapportförfattaren drar inga slutsatser men pläderar för läsförståelse som ett intressant mått i större studier.

4. LÄRARES ROLL I DET HELA

Även resultat av undervisningsupplägg har uppmärksammats. I ett fall till exempel har ett försök gjorts att se hur frekvensen av (för många vuxna) störande inslag av ungdomsspråk kan påverkas; de språkkarakteriseringar som användes var hämtade från Kotsinas (2004). I två jämförbara grupper introducerades en diskussionsuppgift med en text preparerad i en påtaglig ”ungdomsspråklig” stil medan den andra gruppen fick möta en variant med en klart sober utformning. Registreringarna vid den efterföljande diskussionen visade att den senare gruppens diskussioner innehöll ungefär hälften av mängden ”onödiga småord” jämfört med den

med ”ungdomsspråk” introducerade gruppen. Närvaron av slanguttryck stod i proportionen 1:6. Tydlig skillnad fanns också i benägenheten att göra upprepningar.

Att som i den nämnda undersökningen styrka tanken om exemplets makt har väl mest värde genom att förhindra att gamla insikter döljs bakom nya. Detsamma gäller nog en undersökning om effekterna av läraringrepp i diskussion. Två parallellklasser gavs samma uppgift: att motivera ett ställningstagande i ett fall med en begäran om dödshjälp. I den ena klassen ägde diskussionen rum utan närvaro av lärare, men med lärarstudent som passiv observatör. I den andra klassen deltog lärare och gav ospecifika men perspektivgivande uppmaningar. En hel del av dessa, men inte alla, togs och anpassades till diskussionen som tematiskt blev väsentligt innehållsrikare än den som ägde rum utan närvarande lärare. Observatören beskrev de huvudsakliga problemen för den klass som var lämnad på egen hand i termer av vidhäftning och rundgång.

Ett renodlat lärarperspektiv är uppfångat endast i en intervjuundersökning som gällde olika aspekter på arbete med etikundervisning. Det mest slående draget i svaren var den samstämmighet med vilken lärare (8 st.) pekade ut vilka undervisningsproblem som för dem var centrala: Hur skall en mot ämnesområdet etik ifrågasättande attityd – från många elever och kollegor – hanteras? Hur skall blyga och osäkra elever integreras i ett sammanhang där möte genom diskussion anses väsentligt? Hur skall engagerande konkretion samsas med ämneskrav på ett teoretiskt perspektiv? Om frågornas centralitet rådde enighet, däremot inte om svaren på dem.

Det som önskats av studenterna inför dessa uppgifter har inte varit vetenskapliga resultat, något de varit oskolade för, utan uppslag som kan vara värda att gå vidare med. Om vad som händer genom filosofistudier på grundläggande nivå finns både erfarenheter och fromma förhoppningar, men mellan de stabila resultaten tycks det fortfarande vara glest.

LITTERATUR

APA (American Philosophical Association), mest relevant vid ”Data”; 10.05.21 på <http://www.apaonline.org/profession/data.aspx>

Dysthe, Olga. 1996. *Det flerstämmiga klassrummet*. Lund: Studentlitteratur.

Kotsinas, Ulla-Britt. 2004. *Ungdomsspråk*. Uppsala: Hallgren & Fallgren Studentförlag.

LSAT (Law School Admission Test), mest relevant vid ”LSAT scores by Major”; 10.05.21 på <http://www.uic.edu/cba/cba-depts/economics/undergrad/table.htm>

Pease, Allan. 1988. *Body Language*. Oxford: University Printing House.

Wirdeñäs, Karolina. 2002. *Ungdomars argumentation – om argumentationstekniker i gruppsamtal*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

Erik Gustavsson

Viljans frihet och moraliskt ansvar

I *Filosofisk tidskrift* nr 3 och 4 (2010) har man kunnat läsa två artiklar av Lars Bergström, ”Kompatibilism på villovägar”, där tanken att determinismen är kompatibel med viljans frihet kritiseras,¹ och ”Kants maxim”, där frågan om huruvida (och i vilken mening) bör impliceras kan diskuteras. I den förstnämnda texten antyds det även att det är rimligt att anta att vi *inte* kan handla annorlunda än vi gör, dvs. att vi inte har någon fri vilja.² Detta eftersom det enligt Bergström tycks rimligt att determinismen är riktig.³ Det verkar ju också rimligt, att om kompatibilismen är ”på villovägar” och determinismen är sann, så har vi ingen fri vilja. Men hos vissa teoretiker är denna ståndpunkt oberoende av huruvida determinismen är sann eller inte. Detta kallas ibland för determinismens dilemma, att oavsett om determinismen är sann eller inte så har vi ingen frihet. Vi ska i den här texten titta närmare på detta ”dilemma” men fokusera diskussionen något mer på vad debatten angående viljans frihet har för implikationer på frågan om vårt moraliska ansvar. Jag hoppas kunna genomföra detta utan att upprepa alltför mycket av resonemanget i Bergströms texter.⁴

1. VILJANS FRIHET – INTRODUKTION

Debatten om viljans frihet cirkulerar vanligen kring två frågor, (1) Är vi fria agenter? och (2) Kan vi vara moraliskt ansvariga för det vi gör?

Den inom detta område välkände filosofen Galen Strawson argumenterar i sin artikel ”Free Will” (2004) för att det rimliga är att besvara

¹I texten kritiseras klassisk kompatibilism, men i synnerhet David Lewis variant av den presenterad i bland annat ”Are We Free to Break the Laws?” 1981.

²Bergström skriver: ”Denna känsla av att kunna göra något annat har nog de flesta av oss. Men jag för min del tror att den är illusorisk.” Bergström 2010a, s. 19.

³Ibid. s. 20.

⁴Detta är en omarbetad version av en text jag skrev för kursen ”Viljans Frihet” och Peter Ryman vid Uppsala universitet hösten 2009. Tack till Peter Ryman för kommentarer.

båda dessa frågor nekande – och detta oberoende av huruvida determinismen är sann eller falsk. Det tycks inte så svårt att acceptera att om det förra föreligger, så kan vi inte vara fria agenter (i alla fall inte i någon vidare intressant mening). Men det är om determinismen är falsk som det tycks svårare att acceptera att vi inte heller då skulle ha någon frihet eller moraliskt ansvar. Det är detta problem som vi ska koncentrera oss på i föreliggande text.

Jag kommer att utgå från att ett jakande svar på (2) kräver någon form av jakande svar på (1), dvs. om vi ska kunna hållas ansvariga för det vi gör så måste vi ha haft någon form av handlingsalternativ.⁵ Jag ska i den här texten argumentera för att om determinismen är felaktig, så är vi (i en mening) fria agenter och kan vara moraliskt ansvariga för det vi gör.

Låt oss inledningsvis nämna att både *frihet* och *vilja* är två mycket omdiskuterade begrepp. Därför bör klargöras att problemet med viljans frihet troligen förstås bättre i termer av frihet än i termer av vilja. Då vi i den här texten diskuterar frihet kommer det att vara i betydelsen att vi kan eller kunde handla annorlunda än vi gör eller gjorde. Detta medför att ytterliggare ett tydliggörande är på sin plats när det gäller ”kan”, i betydelsen ”kan” handla annorlunda än vi gör.⁶ Man brukar skilja på en hypotetisk och en kategorisk betydelse av ”kan”.

Hypotetiskt fri är man om man har *förmågan* (kompetensen) att utföra handling H och dessutom ges *tillfälle* (dvs. det föreligger inga yttre hinder) att utföra H. Detta innebär att *om* agent A skulle försöka utföra H så skulle han eller hon lyckas. Dock kan man tänka sig en situation där A har förmåga och tillfälle att utföra H, men saknar makten att försöka.

För att vara kategoriskt fri krävs att A har förmågan samt tillfälle att utföra H och att A har i sin makt att försöka utföra H. Jag kommer i den här texten att använda ”kan” i den kategoriska betydelsen och tänker mig att det är denna betydelse som är intressant i förhållande till frågan huruvida indeterminismen kan hjälpa oss med moraliskt ansvar. Låt oss för enkelhetens skull säga att detta innebär att A kan *se till* att H utförs. Jag antar alltså att för att det ska vara rimligt, eller kanske meningsfullt, att fälla ett moraliskt omdöme att någon *bör* göra något (eller avstå från något), så implicerar det att personen ifråga *kan* göra det. I den meningen att det är personen ifråga som *ser till* att sakförhållandet ifråga blir realiserat (om vi för enkelhetens skull bortser från sådana fall när vi anser

⁵ Detta tycks som en rimlig utgångspunkt. Harry Frankfurt har dock ett argument där han menar att det räcker med att vi handlar utifrån våra egna motiv för att hållas moraliskt ansvariga och att ansvar i sådana termer skulle kunna vara kompatibelt med determinismen. Se Frankfurt 1969.

⁶ För en mer noggrann diskussion av ”kan” än den som här följer se Bergström 2010b.

att en person bör se till att ett rådande sakförhållande förblir så som det är). Låt oss nu se på Strawsons argument för vad som ibland kallas den pessimistiska positionen inom debatten om fri vilja.

2. STRAWSONS ARGUMENT

Strawson menar att determinismen inte är en bra grund för vårt moraliska ansvar eftersom vi i enlighet med den är hänvisade till orsakskedjor som inte på något sätt står i vår makt att påverka. Men, om indeterminismen i stället är riktig, så är vi hänvisade till en slump, som också den står utanför vår kontroll. Strawson skriver angående den liberalistiska positionen – de som hävdar determinismens felaktighet och därmed viljans frihet – i debatten att ”de står inför en extremt svår uppgift: de måste visa hur *indeterminism* (determinismens felaktighet) kan hjälpa oss med fri vilja, och i synnerhet, med moraliskt ansvar”.⁷

Strawsons argument går ungefär så här. När vi handlar, gör vi det vi gör, på grund av hurdana vi är. Och det tycks då följa att för att vara ansvariga för *det vi gör* måste vi vara ansvariga för *hur vi är*, åtminstone för vissa essentiella delar av vår mentala natur. Men, fortsätter Strawson, eftersom vi inte kan vara ansvariga för hur vi är, så kan vi inte vara ansvariga för vad vi gör. Ty i så fall skulle vi själva ha behövt se till att vi är på det sätt vi är. Men detta är omöjligt, eftersom även om vi har sett till att vi ändrat vissa relevanta aspekter av vår mentala natur, så har vi alltid sett till detta utifrån en tidigare mental natur. Och för att verkligen ha sett till att vi har denna mentala natur, så måste vi ha sett till detta utifrån ytterligare en föregående mental natur.⁸

Detta tycks öppna för en infinit regress och leder oss tillbaka till faktorer långt innan vår födelse och alltså utanför vår kontroll. Sammanfattningsvis kan vi alltså inte, enligt Strawson, vara moraliskt ansvariga, eftersom man för att vara det skulle behöva vara *causa sui* – latin för *att vara sin egen orsak*. Men inget kan vara *causa sui* och således kan vi inte vara moraliskt ansvariga. Detta visar, menar Strawson, att indeterminismen varken ger oss frihet eller moraliskt ansvar. Han skriver slutligen att ”det är dumdrigt att tro att indeterministiska eller tillfälliga faktorer, för vilka man *ex hypothesi* inte på något sätt är ansvarig, i sig skulle bidra till att man verkligen vore ansvarig för hur man är”.⁹

⁷Min översättning av Strawson 2004, sek. 2.

⁸Strawson 2004, sek. 3.

⁹Min övers. av Strawsons: ”it is foolish to suppose that indeterministic or random factors, for which one is *ex hypothesi* in no way responsible, can in themselves contribute to one’s being truly or ultimately responsible for how one is” (2004, sek. 3).

Om Strawson har rätt så tycks indeterminismen vara till föga hjälp för att etablera en grund för viljans frihet och moraliskt ansvar. Jag tror dock att han har fel. Jag ska nedan argumentera för att indeterminismen rimligen ger oss både frihet och moraliskt ansvar.

3. KRITIK AV STRAWSON

Jag ska här fokusera på två misstag, som jag anser att Strawson begår i detta argument. Låt oss börja med frågan om huruvida vi kan handla annorlunda än vi gör givet att indeterminismen är riktig. Man kan undra om determinismens dilemma verkligen är ett dilemma. Ger indeterminismen oss verkligen lika lite frihet som determinismen?

Om man är determinist tänker man sig att *varje* händelse är orsakbestämd. Om man är indeterminist tänker man sig att händelser kan ske genom slumpen. Samtidigt menar rimligen inte en indeterminist att *alla* händelser *i sig* är en slump. Rimligen finns det plats för orsakskedjor, startade av slump eller agenter. Låt oss fundera över detta. Från det att slumpartade händelser kan äga rum kan det väl inte rimligen följa att *alla* dessa endast har *ett* utfall. Enligt vissa tolkningar av kvantmekaniken räknar man på och förstår världen i termer av sannolikhet. Det tycks också vara det rimliga att göra i fråga (1). Därför om indeterminismen är sann så kan det inte följa från det faktum att händelse H äger rum eller att agent A utför handling H att det gäller för alla händelser och handlingar att de endast har *ett* utfall.

Man kan beskriva denna tanke på följande sätt. Enligt determinismen följer det med nödvändighet från att händelse A inträffar (som också var orsakad från någon tidigare händelse innan A ägde rum) att händelse B inträffar och från B följer det med nödvändighet att händelse C inträffar och så vidare. Men enligt indeterminismen gäller att när händelse A inträffar (slumpmässigt) så följer det ingenting med nödvändighet. Kanske orsakar A ingenting. Kanske A orsakar B. Kanske A orsakar B, C och D. Kanske kan man till och med tänka sig att från det att A inträffar så är det 10 procents chans att B inträffar, 10 procents chans att C inträffar och 80 procents chans att D inträffar. Om indeterminismen är sann, så är händelse A en slump, men från det följer inte att det inte kan finnas mer och mindre sannolika utfall givet allt annat som händer.

Således tycks indeterminismen erbjuda mer frihetsutrymme än determinismen. Vi tycks alltså, om indeterminismen är riktig, vara fria agenter i den mening att vi är fria att handla annorlunda än vi gör, men endast i de sannolikhetsstrukturer som slumpen erbjuder oss.

Låt oss nu titta närmare på vad Strawson säger om moraliskt ansvar. Det är utgångspunkten för hans argument som inte är helt uppenbar.

Han menar att när vi handlar som vi handlar gör vi det på grund av hurdana vi är. Och detta tycks ju också rimligt, men Strawson tycks tänka sig att vi gör det vi gör *endast* på grund av hur vi är. Varför skulle detta vara *det enda* som spelar roll för hur vi handlar? Denna fråga ger han inget svar på. Vad som tycks rimligare (åtminstone lika rimligt) är att det finns fler faktorer som styr varför vi handlar som vi handlar. Man skulle kunna tänka sig faktorer såsom slumpen, sättet på vilket andra agenter handlar och hur situationen vi befinner oss i är beskaffad.

4. INDETERMINISM, FRIHET OCH MORALISKT ANSVAR

Det verkar då rimligt att anta att (1) indeterminismen ger oss (en viss) frihet att handla annorlunda än vi gör och (2) när en agent A utför handling H så finns det inga skäl att tro att A utför H *endast* på grund av hur han eller hon är. Detta tycks dock medföra ett kunskapssteoretiskt problem då vi är intresserade av att veta när en agent kan se till att handling H utförs och när han eller hon inte kan det. Bilden kompliceras ytterligare av de sannolikhetsstrukturer som beskrivits ovan. Antag att det från det faktum att händelse H_1 inträffar i en persons liv vid tio års ålder är, säg, 15 procents chans att denne vid tjugo års ålder utför handling H_2 och 85 procents chans att denne inte utför H_2 . Bör vi då i det att vi håller personen ansvarig ta hänsyn till dessa procentsatser, givet att vi hade någon sorts kunskap om dem? Det tycks orimligt. Det verkar inte heller vara relevant därför om det är i kraft av att en person kan handla annorlunda än denne gör, som vi håller människor ansvariga, så tycks inte dessa sannolikheter vara relevanta för moraliskt ansvar. De kan givetvis vara intressanta för empirisk forskning som till exempel syftar till att *förklara* mänskligt beteende, men de kan inte rimligen tjäna som skäl till att *rättfärdiga* mänskligt beteende.

Ytterligare ett problem kan vi se i ljuset av att indeterminismen kanske i vissa fall medför att endast ett utfall av en händelse är möjlig. Om så är fallet gör det att vi inte skulle kunna veta i vilka situationer vi har ett kategoriskt fritt val mellan två eller fler alternativ och vilka som styrs helt av slumpen, dvs. bara ger *ett* utfall. Är det möjligt att få kunskap om när vi kan handla annorlunda och när vi inte kan det? Svaret på den frågan är av epistemologisk natur.

Vi skulle förstås kunna hävda att det är av praktiska skäl som vi bör hålla människor ansvariga, även om vi inte (helt säkert) vet om agent A utför handling H utifrån slumpartade faktorer eller ett kategoriskt fritt val. Vi kan då svara i enlighet med en konsekvensialist och mena att det blir ett bättre, totalt sett, utfall av världen i det fall vi håller människor ansvariga. Vi kan svara i enlighet med en kantian, att det är troligare att

människor följer de relevanta moraliska imperativen om de hålls ansvariga. Vi kan svara i enlighet med dygdetiken och mena att hållas ansvarig är en av grunderna för att utveckla goda vanor och goda karaktärsdrag. Men en sådan förklaring tycks inte särskilt tillfredsställande i sammanhanget. För det är väl frågan om hur det faktiskt förhåller sig med vår frihet och vårt moraliska ansvar, som vi är intresserade av att besvara?

Om indeterminismen är riktig, så kan vi vara moraliskt ansvariga för vissa (kanske flertalet) av våra handlingar. Det finns också ett sant svar på om agent A i situation S är ansvarig för handling H. Men huruvida vi kan veta i vilka situationer så är fallet är en annan fråga. Det tycks särskilt svårt att få kunskap om detta. Men det faktum att det är särskilt svårt att få kunskap om något är i sig inget argument för att det inte är så det faktiskt förhåller sig.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2010a. "Kompatibilism på villovägar". *Filosofisk tidskrift*, nr 3, s. 10–20.
- Bergström, Lars. 2010b. "Kants maxim". *Filosofisk tidskrift*, nr 4, s. 38–45.
- Frankfurt, Harry. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *The Journal of Philosophy* 66, s. 829–839.
- Lewis, David. 1981. "Are We Free to Break the Laws?". *Theoria*, vol. 47, s. 113–121. Sv. övers. "Kan vi bryta mot naturlagarna?", i *Filosofin genom tiderna: 1900-talet; Efter 1950*, s. 390–98. Stockholm: Thales, 2008.
- Strawson, Galen. 2004. "Free Will", rev. version. I *Routledge Encyclopedia of Philosophy Online*, Version 1.0. London: Routledge. Även i *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward Craig, s. 286–94. London: Routledge.

Recension

Tala en tanke: Om klarhet och nonsens i tänkande och kommunikation

Vincent F. Hendricks och Frederik Stjernfelt

Studentlitteratur 2010. 261 s. ISBN 978-91-44-05845-0

Vincent F. Hendricks och Frederik Stjernfelt, som båda representerar en yngre forskargeneration vid danska universitet, har var för sig redan gett ut en lång rad böcker om filosofi, semiotik, vetenskapsteori och idéhistoria. *Tala en tanke* dväljs i samma ämnessfär utan anspråk på unik analys eller ens fragment av nytänkande. Boken avser att fungera som uppslagsverk och lärobok för nya studenter, som i begynnelsen av sin utbildning vill leva upp till att det klart sagda är det klart tänkta. Syftet med den behändiga, lilla skriften – ett epitet som ”pocketbok” har väl sällan varit mer betecknande – kan gärna utsträckas till att ”vara på sin vakt mot oklart tänkande” och att ”rensa upp” i tankar och tal, enligt förordet.

Från första början fastslås att logiken är bokens grundsten, ”... läran om giltiga slutledningar ... inget annat”. Logiken blir genom åtskilliga partier så renodlad att det logiska symbolspråket närmast tränger undan det övligt syntaktiska textflödet. Även de gamla sanningsvärdestabellerna kommer till heders. Här är knappast något läge för synpunkter på innehållet. Det är som att recensera multiplikationstabellen eller en busstidtabell. Man kan möjligen efterlysa pedagogiskt färgglada kolumner och diverse grepp för att förfina formen.

Boken är indelad i tretton klart avgränsade kapitel. Första kapitlet behandlar utsagor, och då avses enbart deklarativa utsagor. Författarna använder sig av fem olika definitioner för att täcka de tre kategorierna av deklarativa utsagor: kontradiktoriska, tautologiska och kontingenta. Den första definitionen, bivalensprincipen, är den som används för att skilja kategorierna åt, medan var och en av de övriga är underordnade någon särskild kategori. Bivalensprincipen säger att sanning och falskhet är egenskaper hos deklarativa utsagor.

Här, liksom på flera andra ställen i läroboken, är framställningen långt ifrån så lättillgänglig och överskådlig som författarna låter påskina. De

lägger till en fjärde kategori utsagor – paradoxala – för att omgående visa att dessa inte alls hör hemma bland de deklarativa. Och inom ramen för en presentation av kontingenta utsagor uppenbarar sig plötsligt nya indelningsdimensioner, då syntetiska aposteriori- och analytiska apriori-utsagor granskas för att man därifrån ska lockas diskutera huruvida även syntetiska apriori-utsagor är möjliga. I synnerhet oerfarna studenter riskerar att avskräckas, om detta är hemvist för klarhet i tänkande och kommunikation.

I kapitlet som behandlar argument tycks någon grad av rättfärdigande vara av nöden, långt innan argumenten har uppnått giltighet och hållbarhet, och helst få positiv respons hos en meningsmotståndare. Finns det verkligen någon gräns för hur dåligt ett argument får vara? Ett argument som misslyckats med att utmana är väl lika fullt ett argument? Och varför ställs krav på opponentens omvändelse? Argumentet kan vara lika mycket argument, trots att opponenten ignorerar det.

När författarna hävdar att tvång och hot inte har med sanning och giltighet att göra är det åtminstone inte för mycket sagt. Studenterna som kastade sten efter Fichte använde inte dåliga argument, som han ansåg. De hade valt bort argumenteringsalternativet. Så gör även kriminella motorcykelgäng.

Bör man inte skilja mellan å ena sidan ad baculum-argument, vilka här sorterar under kapitelrubriken ”Felslut”, och å andra sidan reella hot samt stränga förhållningsorder? Om vicevärden, som i bokens exempel, sätter upp en skylt med texten ”Förbjudet att ha husdjur”, är det inte nödvändigtvis, som Hendricks/Stjernfelt tycks mena, ett hotfullt argument.

Hyresgästen lyder kanhända i högre grad hänvisningen till ett jämlikt försvarbart reglemente, inte minst för att det är smidigast för alla. Ungefär som att det är klokast att köra bil till höger, om det är högertrafik som gäller på vägarna. Det hindrar inte att hyresvärden kan ha allehanda bakomliggande argument för sin order, vilka i så fall uppenbaras när hyresgästen börjar ifrågasätta.

Flera exempel på felslut hittas i kampanjer som utnyttjar människors rädsla att förlora. En medlemsvärvare i facket propagerar med hjälp av en hotbild: Man kan bli illa behandlad av arbetsgivaren om man inte är medlem i facket. Visst är det här ett skolexempel på ett ad baculum-argument, men brister det i vare sig effektivitet eller vällovlighet? Det är ogörligt att inte sympatisera med medlemsvärvaren. Det är högst sannolikt att han har rätt i sina olycksprofetior, och det är renhårigt av honom att upplysa om detta. Ja, mer än så: fackets hela existens vilar på det fundamentet. Hur skulle han kunna låta bli att redovisa de konsekvenser han befarar och det trygghetssystem som motverkar den risken, det han känner till och representerar?

De argument som Hendricks/Stjernfelt kallar felslut må sakna logisk

giltighet men är ändå många gånger försvarbara och i än högre grad förståeliga och ursäktliga. Och stundom är felsluten andra än logiska. Många som låter sig styras av ad populum-argument gör det säkert omedvetet eller väljer att luta sig mot en tvivelaktig föreställning om vad ”alla” önskar. Och de diskvalificerade argumenten kan nog råka utöva inflytande i de finaste kretsar, även sådana som hyser filosofiska riktningar. Vad är positivismen annat än ett utbyggt, sofistikerat ad ignorantiam-argument?

Den läsare som plöjer igenom texten från början till slut, på det sätt man normalt inte läser en uppslagsbok, ska finna att den mest abstrakta logiken efter hand lämnar plats åt mer måleriskt presenterade tankegångar och kommunikationsmönster. I kapitel som behandlar metaforer, berättelser och retorik lossar författarna på stringensen och öppnar för en frikostigare tolkning av argumenteringens räckvidd. Argumenten blir minsann såväl försvarbara som förståeliga och ursäktliga.

Om fallbaserat resonerande inom juridik och läkarvetenskap heter det till exempel att ”sakområdet är så komplicerat att generella regler inte kan uttömma möjlighetsfältet”.

Om retoriken hävdas att den behöver gå långt utöver giltighetsgränsen för att bli effektiv. Nu sägs rent ut att giltighet inte är allt. Hendricks/Stjernfelt tycks bekänna sig till en nyretorik som utgör stöd för rationella argument. Den kan i sin moderna tappning hittas hos belgaren Chaim Perelman men härrör från Aristoteles, som fann att argument inte enbart vilar på förnuftet, logos, utan också på ethos och pathos.

Dessa senare kapitel torde te sig betydligt mer tilltalande än inledningskapitlens konventionella syllogismer för den genomsnittlige studenten. Utan denna vädring i garderoben kunde läroboken ha blivit parodisk.

Ett aningen annorlunda avsnitt i boken är annars det som resonerar kring diagram och kartor. Här finns konventioner som tillhandahåller tolkningskoder. Varje karta är en deduktion med premisser som bestäms av kartans användningsområde. Det deduktiva resonemanget utifrån en tunnelbanekarta är enbart praktiskt, i linje med kartans extremt enkla utformning. Här är topografiska mått överflödiga, och avstånd mellan de punkter som föreställer stationer är omöjliga att avgöra; det är inbördes ordning och riktning som är av intresse och bara det.

Charles Peirce, pragmatismens fader, ansåg att algebraiska uttryck och formaliserat logiskt språk var ”diagram” – avsedda att avläsas. Författarna till *Tala en tanke* säger inte emot honom. Diagrammen har alltid ett idealiserande drag som för tanken till Platons idévärld.

Men, som sagt, nu var det här tänkt som en tillämpbar lärobok för unga studenter.

Notiser

BIBLIOTEKSLÅN

Det brukar påstås att det framför allt är juridisk och teologisk litteratur som stjäls på bibliotek. Kanske är det en skröna. Kanske är jurister och teologer inte ohederligare än andra. Men en sak tycks i alla fall vara klar. Den kände dokumentspriidaren Julian Assange har inte lämnat tillbaka den introduktionsbok till icke-klassisk logik (av Graham Priest), som han borde ha återlämnat till universitetsbiblioteket i Melbourne i mars 2004. I alla händelser fattades den fortfarande 2006. Kanske kommer den att läckas ut på nätet. I så fall sprids nyheten att det finns sanna motsägelser!

NYA BÖCKER

Karolinska Institutets University Press har gett ut en bok med titeln *Vad är liv i kosmos, i cellen, i människan*, 2010. Författare är åtta forskare från olika discipliner – medicin, fysik, cellbiologi, astronomi och filosofi. (Filosofen i sammanhanget är Per-Erik Malmnäs.)

Förlaget Fri Tanke har publicerat svenska översättningar av tre introduktionsböcker ur Oxford University Press serie "A Very Short Introduction", nämligen *Kort om etik* av Simon Blackburn (från 2003), *Kort om känslor* av Dylan Evans (från 2003) och *Kort om vetenskapsfilosofi* av Samir Okasha (från 2002).

Daidalos förlag har givit ut *Det politiska som begrepp* av Carl Schmitt, med en inledning av Carl-Göran Heidegren och en efterskrift av Ernst-Wolfgang Böckenförde, 2010.

Joachim Siöcrona har givit ut en skrift med titeln *Svenskar om Spinozas förståndskärlek*, Hilaritas förlag, ISBN 978-91-978697-3-7. Sjutton svenskar citeras, bland annat C. J. Boström, Gunnar Aspelin, Thomas Thorild, Anders Wedberg och E. G. Geijer.

SYNTETISKA OMDÖMEN APRIORI

Empirister har ofta sagt att alla sanningar som vi kan vara apriori berättigade att tro på är analytiska. A. J. Ayer hävdar t.ex. detta i sin välkända bok *Språk, sanning och logik*, där han formulerade de logiska positivisternas grundläggande uppfattningar. Men tesen att det inte finns några syntetiska sanningar apriori är själv knappast en empirisk hypotes, som kan testas genom att vi observerar verkligheten. Alltså är den ett aprioriskt omdöme. Somliga (t.ex. A. C. Ewing) har menat att den dessutom är ett syntetiskt omdöme – och att den alltså inte kan vara sann, eftersom den ju säger att det inte finns några syntetiska sanningar apriori. Ska man då dra slutsatsen att den är ett analytiskt omdöme? Eller att den i själva verket ändå är en empirisk (aposteriori) hypotes?

UTSATTHETSPARADOXEN

Om man ska ömma för några, så är det väl för dem som är de allra mest utsatta. De har per definition det allra värst. Längst därute i marginalen kämpar de tysta, svaga, ohörda. Om vi inte ömmar för dem är det inte mycket bevänt med oss. När mörkret sänker sig över människornas värld är det alltid de allra mest utsatta som drabbas först och värst. Men det slutar sällan där.

Som tur är lever vi i en upplyst tid. Vi ömmar för dem som det ska ömmas för. ”De allra mest utsatta” nämns titt som tätt i media. Som målsökande moraliska robotar söker vi upp dem och inga andra, gör reportage, skänker bidrag. Vi går direkt på kärnpunkten, den punkt förutan vilken allt tal om rätt och fel vore tomt. För det vore väl fel att välja att skänka en tia till den som har det bättre ställt av två utsatta.

Så vi ömmar.

Men ibland undrar jag om vi inte tar fel. Om inte de längst ut i marginalen i själva verket är längre in. Måste det inte vara ännu värre att tillhöra gruppen ”de näst mest allra mest utsatta”? De får ingen uppmärksamhet alls! Utan den minsta uppmärksamhet till skydd, är de än mer utsatta. De nämns aldrig. Ett utrotningshotat djur kan räddas av ett nyhetsinslag, men den art som inte är med i ett nyhetsinslag, den som bara är något mindre hotad, är i själva verket mer utsatt, i varje fall om den initiala skillnaden är liten, vilket den är innan nyhetsinslaget. Skillnaden är ju liten, eftersom jämförelsen görs mellan de mest utsatta och de näst mest utsatta.

Detta är ”Utsatthetsparadoxen”. De mest utsatta är sällan eller aldrig de mest utsatta. Faktum är att jag antagligen är den första som nämnt dem vid namn: ”De näst mest allra mest utsatta”. Jag ömmar för dem. Gör du?

LIVETS MENING?

Alla vet kanske inte vad en myrspov är. Det är en fågel. Och inte vilken fågel som helst. Varje höst genomför myrspoven sin flyttning från Alaska till Nya Zeeland. Den tar åtta dygn. Fågeln flyger nonstop, utan en enda rast för att vila eller äta. Och när det sedan blir vår flyger myrspoven åter de 1100 milen tillbaka till Alaska. Ska detta verkligen vara nödvändigt?

SAGAN OM HEIDEGGER OCH FLODHÄSTEN

So Heidegger and a hippo stroll up to the Pearly Gates and Saint Peter says, "Listen, we've only got room for one more today. So whoever of the two of you gives me the best answer to the question 'What is the meaning of life?' gets to come in."

And Heidegger says, "To think Being itself explicitly requires disregarding Being to the extent that it is only grounded and interpreted in terms of beings and for beings as their ground, as in all metaphysics."

But before the hippo can grunt one word, Saint Peter says to him, "Today's your lucky day, Hippy!"

FILOSOFI OCH PARAPSYKOLOGI

I andra delen av sin självbiografi skriver Koestler på ett ställe följande: "1952 träffade jag i Princeton en gammal vän, den tyska matematikern-filosofen Hans Reichenbach som var professor vid Californiens universitet. Vi hade inte setts på nära tjugo år. Han hade åldrats och hörde illa men i stället för en modern hörapparat använde han en gammalmodig tratt. Han frågade vad jag närmast var intresserad av och jag berättade att det var Rhines parapsykologiska undersökningar. Han förklarade att det var humbug alltsammans, vilket jag opponerade mig emot; åtminstone den statistiska bearbetningen av Rhines experiment tycktes visa relevanta resultat (varmed jag menade att de bekräftade existensen av telepati och liknande fenomen). Reichenbach frågade småleende:

– Vem har kontrollerat statistiken?

– Det har Fisher själv. (R. A. Fisher är en av de främsta experterna på sannolikhetsberäkningar.)

– Vem sa du?

– *Fisher*, skrek jag i tratten.

Reichenbach bleknade, han släppte tratten och sade:

– Om det är sant så är det fruktansvärt, fruktansvärt! I så fall måste jag slopa allting och börja från början.

Men andra ord: om en av sinnen oberoende perception existerar så

faller hela den materialistiska filosofin i spillror. Och för en filosofisk vetenskapsman betyder det att hans livsverk raseras.”

RELIGIÖS OMVÄNDELSE?

Anthony Flew (1923–2010) var en känd brittisk filosof och ateist. Eftersom han var en så välkänd och välartikulerad ateist var det uppseendeväckande att han mot slutet av sitt liv tycktes ha övergivit ateismen och övergått till tron att det finns en gud som har skapat världen (vilket dock inte innebär att han accepterade kristen tro). Flews bok *There Is a God* (2007), skriven tillsammans med en kristen apologet, ”offers elegant, user-friendly descriptions of the arguments that persuaded Flew, arguments familiar to anyone who has heard evangelical Christians’ ’scientific proof’ of God. From the ’fine tuning’ argument that the laws of nature are too perfect to have been accidents to the ’intelligent design’ argument that human biology cannot be explained by evolution to various computations meant to show that probability favors a divine creator, *There Is a God* is perhaps the handiest primer ever written on the science (many would say pseudoscience) of religious belief”. Detta enligt en skribent i *New York Times Magazine*, 4 november 2007. Artikeln kan läsas på:

http://www.nytimes.com/2007/11/04/magazine/04Flew-t.html?_r=1

Men skribenten i NYT, Mark Oppenheimer, frågar sig hur verklig Flews omvändelse var. Han tycks ha undersökt saken mycket noga och man får intrycket att Flew i stor utsträckning har blivit påverkad av anhängare av intelligent design, utan att riktigt kunna bjuda intellektuell motstånd. Oppenheimer besökte Flew 2007 och intervjuade honom under två dagar. Han fick klara belägg för att Flew inte längre var i intellektuell toppform, och Flew sa självmant att han inte skrivit boken *There Is a God*, utan att den skrivits av hans medförfattare. ”This is really Roy’s doing,” he said, before I had even figured out a polite way to ask. ”He showed it to me, and I said O.K. I’m too old for this kind of work!” Hela historien förefaller rätt sorglig.

HALL OF FAME

Tidskriften *Science* har (14/1 2011) listat de namn på vetenskapsmän (”scientists”) som förekommer mest i böcker publicerade mellan 1800 och 2000. Listan toppas av Bertrand Russell. Övriga filosofer på listan är bl.a. A. N. Whitehead som kommer på 16:de plats. Alfred Nobel (!) kommer på plats 57 före C. S. Peirce, Michael Dummett, Mario Bunge, Gottlob Frege, Kurt Gödel, Alfred Tarski, Crispin Wright, Herbert Dingle,

Hartry Field och Jon Barwise som är de filosofer som, i denna ordning, kommer bland de 350 första.

EN KOMMENTAR

Bland notiserna i FT 11/1 fanns följande skeptiska argument:

- (1) ”Om jag verkligen vet något, så kan jag inte ha fel.” dvs. $A \rightarrow \neg B$
- (2) ”Men jag kan ju alltid ha fel” dvs. $\neg B$
- (3) Följaktligen: $\neg A$, man kan aldrig verkligen veta något.

Min kommentar är att felet med detta är att satsen i (1) uttalar sig om ett ontologiskt förhållande, alltså om jag faktiskt vet något så kan jag faktiskt inte ha fel, då jag annars inte skulle veta enligt traditionell definition, medan (2) uttalar sig om ett epistemiskt förhållande, det vill säga min insikt att jag är felbar. Min principiella felbarhet motsäger inte att jag faktiskt aldrig kommer ha fel om jag nu råkar veta något. För att fatta det kort, argumentet blandar äpplen med päron.

CHRISTIAN STRANDH

KORTVERSION

Simon Blackburn recenserade nyligen en bok av Ronald Dworkin (*Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, 2011) ganska kritiskt. En läsare kommenterade med instämmande Blackburns recension genom att säga att en kortversion av den skulle låta så här: ”Dworkin – excellent rhetorician, bad philosopher.”

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi i Stockholm, Mohammad Fazlhashemi är professor i idéhistoria vid Umeå universitet, Åke Frändberg är professor emeritus i allmän rättslära vid Uppsala universitet, Erik Gustavsson är magister i praktisk filosofi i Lund, Sten Hjalmarsson är fil. kand. verksam som frilansjournalist och kulturskribent och Jan Willner är universitetslektor i filosofi i Linköping.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

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