

Februari 2013 Årgång 34 Nr 1

Filosofisk tidskrift

- PER BAUHN
3 Reflektioner kring räddningsplikten
- HANS RUIN
19 Sokrates inför döden
- LARS BERGSTRÖM
23 Döden och tiden
- RECENSIONER
30 Stefan Schubert om *Everything Must Go: Metaphysics Naturalized* av James Ladyman och Don Ross
37 Staffan Carlshamre om *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism* av Paul Boghossian
49 Sofia Jeppson om *Kort om etik* av Simon Blackburn
51 Hege Dypedokk Johnsen om *Kort om känslor* av Dylan Evans
53 Lars Bergström om *Från ett öppet universum: Studier i Karl Poppers filosofi*, red. Ola Lindberg
57 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

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

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2013

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2013

ISSN 0348-7482

Reflektioner kring räddningsplikten

Medan det inte är alltför kontroversiellt att vi har en åtminstone *prima facie* moralisk skyldighet att inte skada andra människor, så brukar frågan om en eventuell positiv skyldighet att förhindra att andra människor far illa eller att bistå nödställda vålla debatt. Traditionellt har plikten att hjälpa, i den mån den alls har erkänts, betraktats som mer förhandlingsbar eller av mindre betydelse än den negativa plikten att inte skada. Immanuel Kant menade till exempel att vi visserligen inte skulle kunna vilja en värld där man *aldrig* hjälper nödställda, men han avvisade tanken att vi måste vilja en värld där man *alltid* hjälper dem.¹ Och John Stuart Mill pekade på att rätten till hjälp väger lättare än rätten att inte bli skadad, eftersom vi alltid är i behov av att andra inte skadar oss, medan det inte alltid är fallet att vi behöver deras hjälp.²

I samtida moralfilosofi har positiva skyldigheter fått ett större utrymme. Så har till exempel Peter Singer argumenterat för att människor i världens mer välbärgade samhällen har en plikt att bidra med åtminstone en del av sina tillgångar i bistånd till jordens fattiga. Singer utgår från ett antagande om en individuell räddningsplikt i kombination med en utilitaristisk grundnorm, men plikten att bistå hävdas också av filosofer som är förankrade i helt andra typer av normativ etik. Så är fallet med Alan Gewirth, som tar sin utgångspunkt i en princip som föreskriver universella individuella rättigheter till frihet och välbefinnande. Liksom Singer försvarar Gewirth en räddningsplikt som kan utvidgas till en mer generell biståndsplikt.

Såväl Singers som Gewirths resonemang kring räddningsplikten och plikten att bistå i allmänhet är emellertid behäftade med problem. Det handlar om vem som ska rädda, vem som ska bli räddad, när vi har en plikt att rädda, vilka uppoffringar som en räddare måste göra, och vilka implikationer räddningsplikten har för andra typer av bistånd. Utifrån en diskussion av Singers och Gewirths argument kommer jag att landa i en slutsats att det förvisso finns en moralisk plikt att rädda, men att

¹Kant 1903, s. 423.

²Mill 1987, s. 78.

denna har ett mindre krävande innehåll och inte så omfattande implikationer för andra biståndsplikter som de har gjort gällande.

1. SINGERPRINCIPEN

Peter Singers diskussion av räddningsplikten utspelas mot bakgrund av en utilitaristisk normativ etik, som föreskriver att vi ska ta i beaktande alla deras intressen som berörs av vad vi avser att göra och sedan "väga alla dessa intressen och välja det handlingsalternativ som troligast maximerar intressena hos de berörda".³ Ur denna allmänna utilitarism följer en princip, som vi ska kalla *Singerprincipen*:

[O]m det står i vår makt att förhindra något ont, utan att därigenom offra något av jämförbar moralisk betydelse, så bör vi, moraliskt, göra det.⁴

Singer ger ett numera berömt exempel på vad denna princip innebär i ett nödläge:

[O]m jag går förbi en grund damm och ser ett barn drunkna där, så bör jag vada ut och dra upp barnet. Detta kommer att innebära att jag smutsar ner mina kläder, men detta är obetydligt, medan barnets död kan antas vara något mycket dåligt.⁵

Denna grund för en räddningsplikt kan sedan utsträckas till att också omfatta en mer allmän biståndsplikt:

[P]rincipen tar, för det första, ingen hänsyn till närhet eller avstånd. Det gör ingen moralisk skillnad om personen som jag kan hjälpa är en grannes barn tio meter från mig, eller en bengalier vars namn jag aldrig kommer att veta, tusentals mil bort. För det andra skiljer principen inte på fall där jag är den enda personen som har en möjlighet att göra något, och fall där jag bara är en bland miljoner i samma position.⁶

Ett problem med Singers formulering av räddningsplikten är att denna plikt kommer att föreligga närhelst en potentiell räddares insats är *tillräcklig* för att rädda en nödställd. Därmed undviker han att ta ställning till möjligheten att vissa personer kan ha en större skyldighet än andra att rädda en viss nödställd. Ta Singers exempel med barnet i dammen. Anta att du är den person som Singer beskriver i exemplet, en person som bara råkar komma förbi och ser ett drunknande barn. Anta vidare att barnets föräldrar också befinner sig vid dammen, liksom en utbildad livräddare,

³Singer 1979, s. 12.

⁴Singer 1972, s. 231.

⁵Singer 1972, s. 231.

⁶Singer 1972, s. 231–32.

med ansvar för säkerheten på platsen. Anta slutligen att var och en av er är fullt kapabel och oförhindrad att på egen hand dra upp barnet ur dammen. Enligt Singer har du ändå en lika stor plikt som de övriga att rädda barnet. Det är ju ingen skillnad om du är den ende som kan rädda barnet, eller om du bara är ”en bland miljoner i samma position”.

Eftersom din insats är tillräcklig för att rädda barnet, så uppfyller du Singerprincipens föreskrift att närhelst man kan förhindra något ont (utan att offra något av jämförbart moraliskt värde), så bör man också göra det. Singerprincipen tar alltså ingen hänsyn till att vissa potentiella räddare kan stå i en särskild ansvarsrelation till den nödstälde som ger dem plikter mot honom som ingen annan har.

I det exempel som vi diskuterar här, är det till exempel rimligt att hävda att föräldrarna har det tyngsta ansvaret för att rädda barnet i dammen. Genom sitt föräldraskap har de iklätt sig ett särskilt ansvar att värna just detta barns intressen som ingen annan har. Om föräldrarna av någon anledning hade varit oförmögna att ingripa, så hade livräddaren varit den som stått närmast i tur att axla räddningsplikten. Livräddaren har åtagit sig ett uppdrag som ger honom ett ansvar för säkerheten i och vid dammen som ingen annan har, och därför har han ett särskilt ansvar att ingripa när ett barn håller på att drunkna i dammen.

Om barnet i dammen hade drunknat, och det hade blivit en fråga om att utkräva ansvar för detta, så hade rimligen barnets föräldrar och livräddaren blivit föremål för klander, snarare än du. Du har rätt att förvänta dig att du inte ska behöva ingripa, när såväl föräldrar som livräddare finns på plats och dessa är både kapabla och oförhindrade att ingripa. Endast om det hade varit omöjligt för föräldrarna och livräddarna att göra något, så hade det blivit ditt ansvar att rädda barnet i dammen.

Ett annat problem med Singerprincipens fokus på tillräcklighet som grund för en räddningsplikt är att den blir oförmögen att skilja mellan insatser som bara du kan göra och insatser som andra också kan utföra. Anta att du är på väg till ett postkontor för att skicka femhundra kronor till ett biståndsprojekt i Afrika. Med ditt bidrag kan åtminstone fem barn räddas från svältdöden. Men postkontoret stänger om fem minuter, och du har inte tid för några stopp på vägen. Då passerar du dammen där barnet håller på att drunkna. Ingen annan finns i närheten, och om du inte stannar och drar upp barnet, så kommer det att dö. Men om du stannar och drar upp barnet, så hinner postkontoret att stänga och du kommer inte att kunna ge ditt bidrag till att rädda de fem svältande barnen i Afrika. Givet Singerprincipens betoning av att frågor om avstånd och närhet är irrelevanta, och givet att den är förankrad i en utilitaristisk modell som föreskriver att vi ska ”maximera intressena hos de berörda”, så

skulle det vara din plikt att *inte* stanna för att dra upp barnet i dammen. I stället bör du, enligt Singerprincipen, låta barnet i dammen drunkna, för att i stället rädda de fem barnen i Afrika.

Men detta förefaller vara att ignorera en uppenbar plikt till förmån för en handling som kanske inte är plikt alls. Bara du kan rädda barnet i dammen. Om inte just du ingriper, så kommer detta barn att dö. I fallet med barnen i Afrika, så handlar det om ett behov av pengar, inte om ett behov av just *dina* pengar. Någon annan skulle kunna bidra med det belopp som du inte hinner skicka. Medan din insats är tillräcklig för att rädda antingen barnet i dammen eller de fem svältande barnen i Afrika, så är din insats *nödvändig* för att rädda barnet i dammen, men inte för att rädda barnen i Afrika. Den kausala nödvändighetsrelation som råder mellan ditt ingripande och överlevnaden för barnet i dammen skapar en plikt för dig att rädda just *detta* barn. Men ingen sådan nödvändighetsrelation föreligger mellan ditt penningbidrag och de fem afrikanska barnens överlevnad. Därför bör du prioritera barnet i dammen, även till priset av att du kommer för sent till postkontoret och därmed inte kan bidra till de fem afrikanska barnens överlevnad.

Men anta att världen är så märkligt inrättad att ingen annan än du i hela världen kan tänkas skicka femhundra kronor till biståndsprojektet och därmed rädda livet på de fem afrikanska barnen – har du då fortfarande en plikt att rädda barnet i dammen? Nej, om det råder en kausal nödvändighetsrelation mellan ditt ingripande och räddandet av såväl barnet i dammen som de fem afrikanska barnen, så har du, allt annat lika, en plikt att prioritera de fem barnen i Afrika. Men kvantitet kommer efter kvalitet. Först när vi förvissat oss om att relationen mellan räddare och olika grupper av nödställda är kvalitativt likvärdig, så ger vi utrymme för kvantitativa aspekter med avseende på vilken grupp som bör prioriteras, om inte båda kan räddas.

Huruvida relationen mellan räddarens insats och den nödställdes överlevnad är nödvändig eller blott tillräcklig är en sådan kvalitativ faktor att ta med i beräkningen. Om du är den ende som kan rädda en viss nödställd, så skapar det en relation mellan dig och den nödställda, som du inte har mot nödställda som kan räddas av inte bara dig utan också av andra aktörer.

2. SÄRSKILDA ANSVARSRELATIONER

En annan kvalitativ faktor är om det föreligger någon särskild ansvarsrelation mellan en viss räddare och en viss nödställd, som berättigar en viss prioritering. Om till exempel barnet i dammen är din dotter, så har du en anledning att prioritera hennes räddning framför de fem

afrikanska barnens räddning, även om det i båda fallen råder en nödvändighetsrelation mellan din insats och de nödställda barnens överlevnad. Ditt barn har en rätt att förvänta sig att bli prioriterat av dig. Om du går på en rent kvantitativ linje och väljer att rädda de fem afrikanska barnen framför din dotter, så är du kanske en god utilitarist, men du är också en sällsynt dålig förälder.

Särskilda ansvarsrelationer kan också uppkomma ur professionella eller kontraktsmässiga relationer mellan individer. Livräddare har en plikt att rädda nödställda personer inom ett visst område som de är anställda för att bevaka, och livvakter har en särskild plikt att skydda vissa individer vars säkerhet är deras uppdrag att garantera. Också här gäller att livräddare och livvakter måste prioritera de individer som omfattas av deras skyddsuppdrag, snarare än att rädda så många som möjligt i ett globalt perspektiv. Det skulle göra fel, om de äventyrade säkerheten för dem de är anställda att skydda till förmån för någon nödställd som inte omfattas av deras uppdrag. Ett intressant fall av en sådan konflikt mellan en kontraktuellt avgränsad räddningsplikt och den universella räddningsplikten, baserad på kausal nödvändighet, inträffade i Florida sommaren 2012. Livräddaren Tomas Lopez arbetade i Hallandale Beach när han blev uppmärksam på en drunknande man ute i vattnet. Han simmade ut, fick upp den drunknande på land och tog hand om honom till dess sjukvårdspersonal anlände. Responsen från företaget som hyrde ut hans tjänster till kommunen blev knappast den som Lopez väntat sig: Han blev avskedad. Orsak: Lopez hade lämnat sin post och genomfört räddningen cirka 500 meter utanför den zon som omfattades av hans uppdrag.⁷

Avskedandet vållade upprörda känslor i USA och Tomas Lopez, som menade han gjort det moraliskt rätta och inte ångrade sitt handlande, fick ta emot mycket sympati. Många fann det säkert paradoxalt, att en räddningsinsats som skulle ha motiverat såväl medalj som hedersnämmande om den utförts av en vanlig medborgare, kostade en livräddare, som ju *förväntas* rädda andra människor, hans anställning. Men fallet är inte så enkelt.

Anta att någon hade drunknat inom det område som Lopez hade att bevaka, medan han företog en räddningsinsats utanför detta område. Då hade förmodligen företaget som han arbetade för blivit stämt av kommunen, för att ha negligerat sitt ansvar. Lopez' uppgift var inte att rädda människor i största allmänhet, utan endast att rädda nödställda inom ett visst område. Hans val att arbeta som livräddare gav honom alltså å ena sidan en större plikt än andra när det gällde räddningsinsatser inom

⁷*South Florida Sun-Sentinel*, 3 juli, 2012. Jag är tacksam mot Fulya Tepe, som uppmärksammade mig på detta fall.

detta specifika område, men en mindre plikt (och rentav en negativ plikt) än andra när det gällde räddningsinsatser utanför detta område.

Samtidigt ter sig avskedandet av Lopez moraliskt orimligt. Det hade varit en sak, om han avvikit från sin post för att fotografera flickor eller för att umgås med sina vänner. Då hade man med rätta kunnat säga att hans prioriteringar gjorde honom olämplig för den anställning han hade. Men att som livräddare lämna sin post för att rädda en nödställd person utanför det egna bevakningsområdet är inte ett uttryck för en självisk pliktförsummelse. Snarare handlar det om en utvidgad plikt känsla. Man skulle dessutom kunna hävda att en livräddare som lägger ned tid på att avgöra om en nödställd befinner sig innanför eller utanför hans bevakningsområde är en sämre livräddare än en som direkt försöker undsätta en nödställd som han får syn på. Fallet med Lopez illustrerar emellertid hur svårt det kan vara att dra gränser för särskilda ansvarsplikter.

3. EN KONSEKVENTIALISTISK KRITIK AV GLOBALA BISTÅNDSPLIKTER

Vi har pekat på skillnaden mellan den hjälp som bara du kan ge till en nödställd, och den hjälp som du eller någon annan kan ge till en nödställd, och vi har argumenterat för att denna skillnad gör det orimligt att hävda att plikten att rädda ett barn som håller på att drunkna framför dina ögon med automatik skulle kunna utsträckas till en plikt att rädda svältande personer som du inte har någon relation alls till. Men det finns också en konsekventialistisk invändning mot att utvidga räddningsplikten till en global biståndsplikt. David Schmidtz har formulerat en sådan invändning med hjälp av en ny version av Singers ursprungliga exempel:

Ett barn håller på att drunkna i poolen bredvid dig. Du kan rädda barnet genom en process som inbegriper att du ger barnets familj hundra dollar. Om du inte räddar barnet, så kommer det att dö. Du räddar barnet. En folkmassa börjar samlas. När de ser vad du har gjort, så kastar två åskådare sina barn i poolen. Barnen kommer att drunkna om du inte ger deras familjer hundra dollar var. Fler åskådare börjar samlas, och väntar för att se vad du gör.⁸

Schmidtz' poäng är att "[i] den utsträckning som vi tar ansvar för andra människor liksom för oss själva, så uppmuntrar våra handlingar människor att sätta sin lit till oss snarare än till sig själva".⁹ De biståndshandlingar som vi utför med syfte att maximera intresse- eller behovstillfredsställelse får ofta en annan effekt än vad som avsetts, helt enkelt därför att biståndsansatsen i sig påverkar mottagarnas beteende.

⁸Schmidtz 2000, s. 686.

⁹Schmidtz 2000, s. 687.

Till detta kommer att avvärandet av svältkatastrofer, till skillnad från att dra upp ett barn ur en damm, är en komplicerad historia, där det är svårt att avgöra vad man måste göra för att lyckas. Du vet vad som krävs för att rädda barnet, nämligen att du vadar ut i dammen och drar upp det. När du har gjort det, så är din insats framgångsrikt avklarad och barnet är räddat.

Men vilken kombination av politiska, ekonomiska, sociala och kulturella problem är det som måste undanröjas för att få slut på en svältkatastrof? Hur många aktörers intressen är inblandade och hur kommer dessa aktörer att reagera på de insatser som du planerar att göra? Hur maximerar man intresse- eller behovstillfredsställelse för ett helt samhälle i en miljö där en mängd olika parter kan förväntas vilja maximera enbart tillfredsställelse för den egna gruppen? Här är det väsentligen svårare att avgöra såväl vad som bör göras, som när man kan säga att ens insats har varit framgångsrik.

Och, som Schmidtz och andra kritiker av internationellt bistånd har påpekat, påfallande ofta har internationella biståndsinsatser begränsade positiva effekter för de nödlidande, och inte sällan har de direkt negativa effekter, genom att göda korrupta regimer och eliter i mottagarländerna och permanenta ett beroende av bistånd i stället för att skapa självförsörjning: ”[F]attiga länder lider inte så mycket av otillräckliga biståndsinsatser, som av den usla kvaliteten på deras politiska ledning.”¹⁰

4. DEN GEWIRTHIANSKA RÄDDNINGSPLIKTEN

Chicagofilosofen Alan Gewirth utvecklade en teori om moraliska rättigheter, baserad på de nödvändiga villkoren för framgångsrikt handlande. Enligt Gewirth är dessa villkor frihet och välbefinnande, där välbefinnande är uppdelat i tre nivåer: basalt, nonsubtraktivt och additivt välbefinnande. Frihet handlar om att kunna kontrollera sitt uppträdande i enlighet med sina egna informerade val, medan basalt välbefinnande inkluderar grundförutsättningar för handlande, som liv, fysisk integritet och mental jämvikt. Nonsubtraktivt välbefinnande handlar om förutsättningarna för att kunna undvika en sänkt nivå av handlingskapacitet (inte utsättas för stöld, förtal, svek, och så vidare) och additivt välbefinnande inkluderar förutsättningarna för att kunna höja sin nivå av handlingskapacitet (ha tillgång till utbildning, försörjningsmöjligheter, med mera). Gewirth tänker sig, att varje aktör (som per definition antas vilja vara framgångsrik i sitt handlande) måste betrakta frihet och välbefinnande som nödvändiga värden. Eftersom ingen aktör kan acceptera

¹⁰Werlin 2005, s. 517.

att vara utan frihet och välbefinnande, så måste varje aktör också hävda *rättigheter* till dessa värden gentemot andra aktörer. Och eftersom han gör sitt rättighetsanspråk som just aktör, så måste varje aktör också acceptera den normativa slutsatsen att *alla* aktörer har rättigheter till frihet och välbefinnande.¹¹

Den jämlikhet i rättigheter mellan aktörer som Gewirth landar i medför såväl negativa som positiva skyldigheter för varje enskild aktör i förhållande till hans recipienter, det vill säga, de personer som hans handlande eller underlåtelse att handla riktar sig mot: ”I negativa termer bör han avstå från att tvinga och skada sina recipienter; i positiva termer bör han bistå dem i att ha frihet och välbefinnande, närhelst de inte på annat sätt kan ha dessa nödvändiga värden och han kan hjälpa dem utan någon jämförbar kostnad för egen del.”¹²

Vi kan notera, att Gewirth, till skillnad från Singer, tänker sig en plikt att hjälpa andra endast när det är *nödvändigt*, det vill säga, när de annars inte kan ha tillgång till frihet och välbefinnande. Men här introduceras också villkoret om jämförbar kostnad, som spelar en avgörande roll för Gewirths diskussion av räddningsplikten. Villkoret har sin bakgrund i den jämlikhet i rättigheter som bör råda mellan aktörer. Att inte rädda en nödställd, trots att man kan göra det utan att för egen del löpa motsvarande risker, är, enligt Gewirth, att i praktiken hävda att den nödställda inte har samma rätt till basalt välbefinnande som man själv har.

Liksom Singer tar sin utgångspunkt i räddningsplikten för att försvara internationella biståndsplikter, låter Gewirth räddningsplikten ligga till grund för såväl välfärdsstaten, som bistånd till de globalt fattiga och hungrande. Enligt Gewirths rättighetsmodell är det nämligen så, att ”välbärgade personer måste ge upp en del av sin egendom eller något motsvarande i pengar för att tillgodose behövande personers basala välbefinnande”.¹³ En stat som erbjuder arbetstillfällen och försörjningsmöjligheter till sina utsatta medlemmar, ”möjliggör för dess andra medlemmar att uppfylla positiva plikter som i princip åligger alla personer som kan tillhandahålla den behövda hjälpen”.¹⁴ Och när det gäller globala hjälpinsatser argumenterar Gewirth på motsvarande sätt för att ”Nation A har en strikt plikt att ge mat till Nation B, när Nation A har mat i överflöd medan Nation B saknar tillräckligt med mat för att föda sin befolkning så att ett stort antal hotas av svält”.¹⁵ Villkoret om jämförbar

¹¹Gewirth 1978, s. 52–68, 78–82, 109–12.

¹²Gewirth 1978, s. 135.

¹³Gewirth 1996, s. 44.

¹⁴Gewirth 1996, s. 219.

¹⁵Gewirth 1982, s. 207.

kostnad är hela tiden underförstått här. Den som har i överflöd har en plikt att bidra till den som inget har och som därför inte kan klara sig själv.

5. OLIKA TOLKNINGAR AV JÄMFÖRBAR KOSTNAD

En nödställd person riskerar sitt basala välbefinnande. Men basalt välbefinnande omfattar mer än liv. Även ”fysisk integritet, hälsa och dess olika bidragande faktorer” hör hit. Följaktligen inkluderar angrepp på basalt välbefinnande inte bara dödande, utan också ”stympling och andra sorters fysisk skada, som berövande av mat, kläder, och skydd för väder och vind”.¹⁶ Med avseende på villkoret om jämförbar kostnad väcker detta frågan om en potentiell räddare är skyldig att riskera allt utom sitt eget liv när han ska rädda en person i livsfara, eller om han har rätt att dra gränsen vid ”andra sorters fysisk skada”.

Gewirth själv är inte helt klar på denna punkt. När han ska förklara innebörden i termen ”jämförbar kostnad” påpekar han att en aktör ”är inte ålagd att riskera sitt eget liv eller andra basala värden för att rädda en annan persons liv eller andra basala värden”.¹⁷ Men denna utsaga kan förstås på två olika sätt.

I en *strikt symmetrisk* tolkning är A inte skyldig att riskera sitt liv för att rädda B:s liv. Inte heller är A skyldig att riskera att bryta ett ben för att förhindra att B bryter ett ben, eller att bryta en arm för att förhindra att B bryter en arm. Däremot skulle A vara skyldig att riskera armbrott, benbrott, och alla andra icke-dödliga skador för att förhindra att B förlorar livet. Här tolkas alltså jämförbar kostnad som liv för liv, ben för ben, arm för arm, och så vidare.

I en mer *inklusiv* tolkning är A inte skyldig att offra någon aspekt av sitt basala välbefinnande för att rädda någon aspekt av B:s basala välbefinnande. Det är alltså inte bara så, att A inte är skyldig att riskera sitt eget liv för att rädda B:s liv, utan A är heller inte skyldig att riskera vare sig armar eller ben för att rädda B:s liv. Jämförbar kostnad ses här som relaterad till *nivåer* av välbefinnande, men inte till enskildheter *inom* nivån av basalt välbefinnande. A skulle alltså vara skyldig att riskera till exempel något av sin egendom (nonsubtraktivt välbefinnande), eller att gå miste om en välbetald anställning (additivt välbefinnande) för att rädda B:s liv, men däremot inte att riskera sin hälsa eller fysiska integritet, som hör till hans basala välbefinnande.

Det exempel som Gewirth själv ger för att illustrera räddningsplikten ger tyvärr ingen vägledning när det gäller hur han vill tolka villkoret om jämförbar kostnad. I detta exempel håller Davis på att drunkna, medan

¹⁶Gewirth 1978, s. 211–12.

¹⁷Gewirth 1978, s. 218.

Carr, ”som är en utmärkt simmare”, spatserar i solen på en i övrigt övergiven strand. Alldeles i närheten av Carr finns hans motorbåt, vid vilken ett långt och kraftigt rep är fäst. Historien fortsätter:

Davis ropar på hjälp; han är uppenbarligen i omedelbar fara att drunkna. Carr ser att han lätt skulle kunna rädda Davis genom att simma ut till honom, eller åtminstone slänga till honom repet från sin båt. Men Carr vill helt enkelt inte bry sig, även om han är medveten om att Davis troligen kommer att drunkna om han inte räddar honom. Davis drunknar.¹⁸

Exemplet med Carr och Davis förklarar inte innebörden i jämförbar kostnad, helt enkelt därför att det inte kostar Carr något alls att rädda Davis. Att vi har en plikt att rädda en annans liv när vi kan göra det helt utan någon som helst risk för oss själva förefaller intuitivt rimligt. Men själva tanken med villkoret om jämförbar kostnad är ju att en räddare också kan åläggas att ta vissa risker, det vill säga, att ådra sig just en *kostnad*. En sådan kostnad handlar om att riskera något av det egna välbefinnandet – antingen en komponent i basalt välbefinnande som är mindre väsentlig än liv, eller vilken som helst komponent i någon icke-basal nivå av välbefinnande. Men Carr riskerar ingenting och därför kan vi inte veta hur långtgående Gewirths krav på uppoffringar är.

I ett senare arbete pekar Gewirth på att det är orimligt att tvinga en person att ge upp en njure eller ett öga för att säkerställa överlevnad för en njursjuk respektive ge synen åter till en blind. Här avvisar han möjligheten att tillämpa det så kallade *kriteriet om grader av behövlighet för handlande* (som syftar till att lösa rättighetskonflikter, och enligt vilket liv till exempel är viktigare än egendom med tanke på villkoren för framgångsrikt handlande). Gewirth menar att det är fel att göra avvägningar enligt detta kriterium när det går ut över ”den fysiska integritet som är en väsentlig del av basalt välbefinnande”. Att avlägsna njurar och ögon från individer, om än med syfte att säkerställa basalt välbefinnande för andra individer, är ”angrepp på de förra personernas fysiska integritet” och utgör ”allvarliga hot mot deras fortsatta aktörskap”. Gewirths slutsats blir att kriteriet om grader av behövlighet för handlande ”kan inte berättiga sådant tillfogande av basala skador”.¹⁹

Här får man intrycket att Gewirth ansluter sig till det vi ovan kallat den inklusiva tolkningen av villkoret om jämförbar kostnad. Avvägningar skulle vara möjliga mellan nivåer av välbefinnande, men inte inom nivån av basalt välbefinnande. Lika lite som vi får offra någon aspekt av en aktörs fysiska integritet för att rädda liv och hälsa på en annan aktör, lika lite skulle vi alltså själva vara ålagda att riskera att bryta

¹⁸Gewirth 1978, s. 217–18.

¹⁹Gewirth 1996, s. 51.

armar och ben för att rädda livet på en nödställd person. Men i samma arbete, bara ett tiotal sidor längre fram, diskuterar Gewirth räddningsplikten och då heter det att "när räddningshandlingar är möjliga, med den realistiska förväntningen att räddarna inte riskerar sina egna liv, så är dessa handlingar moraliskt tvingande positiva plikter".²⁰ Här anges ingen annan inskränkning i räddningsplikten än att en potentiell räddare inte ska behöva riskera sitt liv när han räddar någon annan som befinner sig i livsfara.

När andra uttolkare av Gewirth har kommenterat hans resonemang om räddningsplikten, så har de också antagit att villkoret om jämförbar kostnad innebär att en räddare måste vara beredd att riskera allt utom sitt liv i samband med att han ingriper för att förhindra att en nödställd omkommer. Deryck Beyleveld tolkar till exempel Gewirths argument som att räddarens plikt att ingripa gäller även "vid risk av (icke-dödlig) skada".²¹ En annan gewirthian, Edward Spence, tolkar Gewirths argument som att en räddare har att kalkylera "de potentiella riskerna för sitt eget liv" – inget annat. Vad Spence ser som problematiskt är osäkerheten i själva riskbedömningen, men inte att det enda som ska beräknas är just fara för det egna livet.²²

Men med denna tolkning blir villkoret om jämförbar kostnad orimligt krävande för en räddare. Allt utom döden, alltså även ett liv i rullstol, eller ett liv utan syn och hörsel, skulle räknas som acceptabla uppoffringar när det handlar om att rädda någons liv. För en teori som vill förklara värdet av liv, och rätten till liv, med hänvisning till vad som är nödvändigt för mänskligt aktörskap, så förefaller det märkligt att ålägga aktörer att riskera även grava fysiska handikapp för att rädda livet på nödställda. Det skulle innebära, att en räddare åläggs en plikt att riskera sitt eget aktörskap (som ju förutsätter mer än bara att vara vid liv) för att säkerställa den nödställdes aktörskap. En framgångsrik räddningsinsats skulle alltså kunna innebära att den nödställda räddas utan skador och återfår hela sin handlingskapacitet, medan samtidigt räddaren hamnar i rullstol, vingklippt för livet. Och räddaren har ändå bara gjort sin plikt, enligt denna strikt symmetriska tolkning av villkoret om jämförbar kostnad, där allt utom liv måste riskeras när liv står på spel.

Å andra sidan, om vi i stället väljer den inklusiva tolkningen av villkoret om jämförbar kostnad, så verkar själva villkoret om jämförbar kostnad helt upplösas. Enligt denna tolkning är en räddare inte skyldig att riskera någon aspekt av sitt basala välbefinnande för att rädda en nödställd liv. Till basalt välbefinnande räknar Gewirth "fysisk integritet".

²⁰Gewirth 1996, s. 61.

²¹Beyleveld 1991, s. 344.

²²Spence 2006, s. 151.

Men fysisk integritet måste rimligen omfatta varje angrepp på kroppens "helhet". Inte bara brutna armar och ben, utan också ett brutet finger måste räknas som förlust av fysisk integritet. Men kan ett brutet finger verkligen räknas som en "jämförbar kostnad" när en nödställd liv ligger i den andra vågskålen?

Gewirth lämnar sådana frågor obesvarade. Han har visserligen, som svar på en fråga om huruvida en bruten arm bör räknas som förlust av nonsubtraktivt eller basalt välbefinnande, pekat på möjligheten av ett "kontinuum" mellan nivåerna av välbefinnande: "Om någon får sin arm bruten genom våld, så kan detta inkapacitera honom så allvarligt att han knappt kan handla alls."²³ En bruten arm skulle alltså kunna räknas som en förlust av basalt välbefinnande. När det gäller mindre omfattande fysiska skador kan man kanske tänka sig att dessa i stället ses som förluster av nonsubtraktivt välbefinnande. Man kan här också tänka sig en distinktion mellan sådana skador som antingen helt upphäver eller generellt försämrar en aktörs handlingskapacitet, och sådana som endast omöjliggör eller försvårar vissa enskilda handlingar. (På vilken sida om den demarkationslinjen som ett brutet finger hamnar är däremot en annan fråga.)

Med en sådan modifiering av Gewirths teori skulle villkoret om jämförbar kostnad kunna utesluta räddningsinsatser som kan förväntas medföra att räddaren får sin generella handlingskapacitet försämrad, men fortfarande fordra av räddaren att han ska vara beredd att riskera mindre skador, som visserligen kan gå ut över hans förmåga att utföra vissa enskilda handlingar, men utan att få konsekvenser för hans aktörskap i allmänhet. Detta resonemang för dock bortom vad Gewirth själv säger om räddningsplikten.

6. ÄR RÄDDNINGSPLIKTEN VERKLIGEN EN PLIKT?

En mer övergripande fråga är förstås om räddningsplikten alls är en plikt. Bör vi se på förhållandet mellan Carr och Davis i Gewirths exempel som en relation där Carr har en *plikt* att rädda Davis, och där Davis har en *rätt* till Carrs hjälp? Anta att Carr hjälper Davis upp ur vattnet, och Davis, som noterar att Carr verkar förvänta sig något erkännansamt ord från honom, tittar på Carr och säger "Varför ska jag tacka dig? Du gjorde ju bara din plikt!" Och om Carr verkligen inte gjort mer än sin plikt här, och Davis hade rätt till Carrs insats, så är det ju inte en orimlig reaktion. Vi går ju inte omkring och är tacksamma för att andra människor inte överfaller och rånar oss. Vi tar det för självklart att vi har en rätt att slippa

²³Brev till författaren, 11 december 1990.

utsättas för andras våld och tillgrepp, och vi håller det för lika givet att de är skyldiga att låta oss vara i fred. Men om någon räddar livet på oss, eller bara hjälper oss med något så trivialt som att hålla upp dörren när vi har väskor i båda händerna, så känner vi vanligen tacksamhet och menar väl också att vi har en plikt att uttrycka denna tacksamhet.

Vår förmåga att känna och visa tacksamhet säger emellertid inget om innehållet i våra rättigheter och skyldigheter. Vissa människor är oförmögna att vara tacksamma ens mot den som räddar deras liv, medan andra är tacksamma bara för att någon hälsar på dem i trappan. Människors olika uppfostran, erfarenheter och läggning får dem att reagera på omvärlden på olika sätt, och det är svårt att dra några bestämda normativa slutsatser ur dessa olika reaktionsmönster.

Däremot kan man tänka sig, att när räddandet av nödställda blir en fråga om rättigheter och skyldigheter, så inbjuder man, som H. M. Malm har påpekat, till ett *utnyttjande* av människors moraliska samvete. Malm ger exemplet med Karen, som tycker om att brädsegla på Lake Michigan. Brädseglandet är inte riskfritt, eftersom vindarna lätt kan driva ut henne på sjön och göra det omöjligt för henne att komma i land. Karen vet detta, men hon vet också att "minst tio utmärkta brädseglare" bor i grannfastigheten och att dessa har tillgång till en räddningsbåt:

Varje veckoslut (eller vilken annan dag som helst då det finns mycket folk på stranden) ger sig alltså Karen ut och brädseglar, trygg i förvissningen att om hon inte kan ta sig tillbaka till stranden på egen hand, så kommer andra att vara skyldiga att komma till hennes undsättning innan hon driver ut mot mitten av Lake Michigan och antingen blir utmattad och drunknar, eller dör av umbäranden under natten. Och även om Karen tackar personerna, som avbryter sin grillning eller andra strandaktiviteter för att dra ut räddningsbåten och hämta henne, så gör hon det bara för att vara en god granne. Hon vet [...] att hon har en *rätt* till deras hjälp, och hon är inte skyldig dem mer av ett tack än vad hon är för att de inte dödar henne.²⁴

Karen delegerar alltså till sina grannar att ta ansvar för hennes val av riskabla fritidsintressen, och hon kan göra detta i skydd av en rättighetsmodell liknande den som Gewirth försvarar. Även om det är hon själv som utsätter sig för risker, så kan hon åberopa en rätt till räddning om olyckan är framme, eftersom det då är sant att hon inte av egen kraft kan rädda sig. Och plikten att rädda henne faller på de tio brädseglarna, som med sin räddningsbåt lätt kan undsätta Karen, utan att riskera mer än (ännu en) avbruten grillfest. Oberoende av hur vi tolkar villkoret om jämförbar kostnad, så lär de inte komma undan plikten att rädda Karen.

²⁴Malm 2000, s. 715.

Att Karen vanemässigt utsätter sig för riskabel brädsegling och alltså inte verkar lära sig av tidigare erfarenheter förändrar inte de tio skickliga brädseglarnas plikt. Tvärtom. Eftersom Karen återkommande verkar söka sig till farorna på Lake Michigan, så borde kanske hennes grannar ha en permanent beredskap att rädda henne, turas om att hålla utkik efter henne på sjön, hålla räddningsbåten redo närhelst hon ger sig ut, och så vidare. Men detta vore att reducera grannarna till medel för Karens fritidsliv. Det handlar inte längre om rättigheter och skyldigheter, utan om att exploatera människors vilja till hjälpsamhet.

Vad som behövs här är utrymme för att kunna avsäga sig räddningsplikten i vissa typer av fall. När en person som Karen återkommande utsätter sig för risker just därför att hon utgår från att andra personer ska ställa upp och rädda henne om olyckan är framme, så kan man hävda att själva hennes förväntan på andras insatser är en delfaktor i hennes riskbeteende. Om hon inte utgick från att andra skulle se sig moraliskt tvingade att rädda henne, så skulle hon inte utsätta sig för dessa risker. Alltså ligger det inte bara i de potentiella räddarnas, utan också i hennes eget långsiktiga intresse att avlägsna den garanti om räddning som hon spekulerar i. Efter att ha räddat Karen för andra eller tredje gången bör de övriga brädseglarna kunna säga till henne: ”Vi är inte dina personliga livräddare. Från och med nu seglar du på egen risk, och vi kommer inte att göra fler insatser för din skull.” Hädanefter får Karen alltså antingen betala för att någon ska stå till tjänst med livräddning, eller iaktta större försiktighet med sitt brädseglande. Utan sådana förbehåll riskerar räddningsplikten att uppmuntra till riskbeteende och därmed också till faktiska olyckor, vilket knappast är tanken med plikten.

Själva idén om en plikt att rädda utgår ju från att räddningsinsatsen ska vara *nödvändig*, det vill säga, att i dess frånvaro kommer den nödställda personen att omkomma. Men om det i stället är så, att räddningsplikten leder till att personer som annars inte skulle ha blivit nödställda blir just nödställda, så har den blivit kontraproduktiv. Därför kan det vara befogat att förse plikten med förbehåll.

Med detta sagt finns det dock fortfarande grund för att tala om en moralisk plikt att rädda, när räddningsinsatsen är nödvändig och när den kan genomföras utan att försämra den räddande aktörens handlingskapacitet. Om man alls tar idén om en rätt till liv på allvar, så är det svårt att tänka sig en situation där det är i sin ordning att passivt titta på medan en annan människa omkommer och där man med lätthet hade kunnat förhindra detta. (Vi förutsätter då att den nödställda personen själv inte utgör ett hot mot räddaren. Liksom plikten att rädda inte inkluderar att vi ska utsätta oss själva för skador, så kan den heller inte inkludera att vi ska rädda nödställda som är ute efter att skada oss.)

Vi påstår inte att det är lika illa att inte rädda någon som att döda någon, eftersom ”att medvetet döda någon, även om dödsfallet är oavsiktligt, är i en viktig mening annorlunda än att oavsiktligt underlåta att rädda liv”.²⁵ När vi utsätter andra för risk, som när man i krig (medvetet, men oavsiktligt) utsätter civila för fara i samband med bombning av militära mål, så *tillför* vi ett hot mot deras liv. Den ovillige räddaren förvärrar förvisso inte de nödställdas situation på detta sätt. Och han behöver inte ha någon som helst avsikt att de nödställda ska omkomma. Men ibland räcker det inte med att gömma sig bakom vad man *inte* avser. Moralen kräver, under vissa omständigheter, att vi ska *ha* en avsikt att rädda, och att vi ska agera i enlighet med denna avsikt. (Inom krigsetiken har Michael Walzer talat om den dubbla avsiktens krav – att man ska både avse ett gott mål och avse att minimera onda sidoeffekter.)²⁶ Det är detta som kommer till uttryck i anspråket på en *rätt* att bli räddad, respektive en *plikt* att rädda.

Däremot låter sig inte räddningsplikten utan vidare lånas till ett rättfärdigande av välfärdsstaten (Gewirth) eller globala biståndsinsatser (Singer). När det gäller offentlig finansiering av utbildning, sjukvård och andra välfärdsreformer inom en och samma politiska gemenskap, så är det avgörande argumentet inte att vissa människor står inför en akut risk att gå under, om inte vissa andra människor kommer till deras undsättning. Snarare handlar det om att vi som medborgare i en demokrati ikläder oss en särskild ansvarsrelation för varandra och för de institutioner och lagar som vi skapar, och som kommer att påverka våra liv.²⁷ Denna ansvarsrelation omfattar emellertid inte med automatik befolkningar i andra stater.

Svenska skattebetalare är inte orättvisa mot amerikaner om de vägrar att finansiera en tandvårdsreform i USA och amerikaner är inte orättvisa mot svenskar om de inte vill bidra till finansieringen av det svenska försvaret. Och varken svenska eller amerikanska skattebetalare är orättvisa mot människorna i Zimbabwe, om de vägrar att kompensera dem för de ekonomiska katastrofer som vållas av Mugaberegimen. Vi har förvisso skyldigheter mot andra nationer, men dessa skyldigheter handlar framför allt om att inte utsätta dem för våld eller exploatering, inte om att betala för deras välfärd, eller om att ta över deras regeringars ansvar för sina medborgare: ”Socioekonomisk rättvisa . . . beror på positiva rättigheter som vi inte har mot alla andra personer eller grupper, rättigheter som uppkommer bara därför att vi är förenade med vissa andra i ett politiskt samhälle under stark centraliserad kontroll.”²⁸

²⁵Norman 1995, s. 92.

²⁶Walzer 2000, s. 155.

²⁷För ett sådant argument, se Stilz 2009, s. 173–208.

²⁸Nagel 2005, s. 127.

Kontentan av dessa reflektioner blir alltså att det finns en räddningsplikt, men att den inte är så krävande som dess förespråkare ibland gör gällande, och att den inte heller har så omfattande implikationer avseende globala biståndsplikter som ibland hävdas.

LITTERATUR

- Beyleveld, Deryck. 1991. *The Dialectical Necessity of Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1982. *Human Rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1996. *The Community of Rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel. 1903 [1785]. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, i *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelte Werke*, Bd. IV. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften.
- Malm, H. M. 2000. "Bad Samaritan Laws: Harm, Help, or Hype?". *Law and Philosophy* 19, nr 6, s. 707–50.
- Mill, John Stuart. 1987 [1863]. *Utilitarianism*. Buffalo: Prometheus Books.
- Nagel, Thomas. 2005. "The Problem of Global Justice". *Philosophy and Public Affairs* 33, nr 2. s. 113–47.
- Norman, Richard. 1995. *Ethics, Killing and War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidtz, David. 2000. "Islands in a Sea of Obligation: Limits of the Duty to Rescue". *Law and Philosophy* 19, nr 6, s. 683–705.
- Singer, Peter. 1972. "Famine, Affluence, and Morality". *Philosophy and Public Affairs* 1, nr 3, s. 229–43.
- Singer, Peter. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spence, Edward H. 2006. *Ethics Within Reason*. Lanham: Lexington Books.
- Stilz, Anna. 2009. *Liberal Loyalty*. Princeton: Princeton University Press.
- Walzer, Michael. 2000. *Just and Unjust Wars*, tredje uppl. New York: Basic Books.
- Werlin, Herbert H. 2005. "Corruption and Foreign Aid in Africa". *Orbis* 49, nr 3, s. 517–27.

Filosofin börjar med ett mord. Den orättfärdiga dödsdomen mot Sokrates driver den unge, mångbegåvade och välbärgade Platon att välja ett asketiskt liv i filosofins och skrivandets tjänst. Liksom det i deckarintrigen handlar om att långsamt och konstfullt avslöja förövaren, skulle vi också kunna läsa Platons verk som ett livslångt avslöjande av småskureheten hos de människor som inte stod ut med den kritiska, livfulla och ironiska röst som var Sokrates, och som därför såg sig tvungna att släcka den för gott.

Dialogen *Faidon* är Platons detaljerade skildring av Sokrates sista timmar i livet. I denna berättelse framträder han som urbilden för filosofiskt hjältemod, ja, för den filosofiska hållningen själv. Inför det stundande slutet visar Sokrates ingen oro eller ångest, ingen ånger eller sorg. Frimodigt går han sitt påtvingade självmord till mötes, under intensivt samtalande med sina närmsta vänner. Som han själv säger inledningsvis: ”vad kan man annars syssla med ända till solnedgången?” *Faidon* återger detta sista vindlande samtal, före det slutgiltiga mörkrets inbrott. Det blir till en bokstavlig svanesång, då Sokrates i samtalet liknar sin egen röst vid svanens, som lär sjunga som mest intensivt just innan den ska dö. Det är ett samtal som i Platons suveräna gestaltning uppvisar hela Sokrates register av på samma gång lugnt och systematiskt resonerande, lekfulla ironier, en ständig ström av nya bilder och myter, som sammantaget alla kretsar kring en enda fråga: nämligen: vad händer med oss när vi dör?

Enligt Sokrates är det till sist filosofins högsta uppgift att lära människorna att rätt möta döden. I dialogen säger han: ”De som filosoferar på rätt sätt övar sig i att dö, och de minst av alla människor fruktar för att vara döda.” Dessa ord ska sedan ljuda genom den månghövdade tradition som vi fortsatt att kalla filosofi, hos Seneca, hos Montaigne, hos existensfilosoferna: Filosofin är en övning i konsten att dö, att möta ändligheten utan fruktan.

Men hur kan vi öva oss i att dö? Är inte döden bara det obevekliga faktum att vi en dag inte skall vara mer? Hur kan man *öva* sig i detta? Och hur hänger en sådan övning samman med konsten att faktiskt leva?

Handlar det verkligen till sist om att öva sig att dö? Handlar det inte snarare om att öva sig i att leva, just i ljuset av att vi vet att det en dag skall ta slut?

Den omedelbara och bestående lyskraften i Sokrates exempel utgår från det mod och den självbehärskning han visar i dödens närhet. Han ger inte efter för fruktan, inte heller för bitterhet och hat mot sina domare. Lugnt och frimodigt lever han in i det sista det liv han alltid levt, i lekfullt provande samtal med vänner. Han låter sig inte böjas. I denna mening är hans exempel snarare ett bestående vittnesmål om livskonst, förmågan att vårda stunden, att värna om sina närstående och om sanningen. Hans sista ord uppvisar inget tvivel, och formulerar inte heller något vittsyftande hopp.

Men vad är det som ger honom modet att vara så storsint? Kan vi säga att Sokrates verkligen förmår möta dödens kalla ovisshet? Är det inte snarare så att han försöker skydda sig med sitt förnuft? Att han, liksom senare de kristna, tröstar sig med sagor om ett liv på en annan plats? Det är trots allt om detta som *Faidon* handlar, nämligen om vad som sker efter att vi dött. Det är vännerna som formulerar de vanliga människornas oro, att döden faktiskt innebär att också själen går under, att den upplöses eller utplånas. Sokrates instämmer: att om så är fallet, ja då finns det verkligen skäl att frukta sin död. Det är mot en sådan fruktansvärd misstanke som de samtalande söker tröst och lindring, genom att med dialektiskt resonerande pröva sig fram till hur det istället måste vara. Och Sokrates är den som med suverän behärskning visar dem vägen till en sådan försonande tro.

På vägen dit demonstrerar han en oerhörd uppfinningsrikedom. Ena ögonblicket uppträder han som logiker, nästa som naturfilosof, därefter som mystiker eller som religionsförkunnare. Men varje gång för att komma fram till olika varianter av samma svar: att de inte ska oroa sig, att man med säkerhet kan anse att själen faktiskt lever vidare, att den inte går under med vår kropp. Med en nästan förnumstig tillförsikt kan han till sist förkunna: ”Den som ägnat sitt liv åt filosofin kan vara vid gott mod när han ska dö och hysa gott hopp om att det är där borta som han ska få del av det största goda, när han har slutat sitt liv.”

Grunden för denna övertygelse är att själen är något icke-materiellt, att den redan under livet är väsentligen skild ifrån från den kropp i vilken den i någon mening är innesluten. Den är instängd i kroppen, men har samtidigt en latent förmåga att ta kommandot och bli styrande. Det är kroppen och dess begär och strävan som ständigt riskerar att förleda denna friborna själ, som då förlorar sig själv i njutningar och kortsiktiga vinster. Det är också därför som filosofen är den som ”frigör sin själ så mycket som möjligt från gemenskapen med kroppen på ett sätt som

skiljer honom från andra människor”. Filosofins övning i att dö framstår med denna formulering i ett annat ljus. Det är inte längre en övning i att lära sig leva med slutets brutala ovisshet, utan snarare i att ta steget över till den andra sidan så lätt och framgångsrikt som möjligt.

I den mest extrema formuleringen av denna filosofins dödsövning utbrister Sokrates: ”Om vi någonsin ska få något rent vetande om något måste vi lösgöra oss från kroppen och låta själen själv betrakta tingen själva.” Målet med livet enligt detta recept skulle alltså vara att särskilja kropp och själ i så hög grad som möjligt, genom att rena själen från allt kroppsligt.

Sokrates tillstår själv ofrivilligt den kusliga konsekvensen av hela detta resonemang: nämligen att det vi mest åstundar, nämligen klokhet, det finner vi först då vi är döda. Genom en grotesk logik tycks alltså det ursprungliga syftet att finna en väg undan dödens makt över livet och tanken, lett fram till att tanken i stället bejakar sin egen död, ja att den genom sin logik rentav leds till att eftersträva och döden och finna ett hopp i den.

Är då Platon och hans Sokrates, som Nietzsche så provocerande formulerade det, i själva verket den djupaste källan till västerlandets nihilism? Hur kan man inför formuleringar som dessa undvika att se hur förnuftet, i dess mest raffinerade form, leder till ett omfamnande av döden, att det liksom är först på botten av en grav som den platonska förnuftsidealismen tycks finna sitt mål? Och är inte Platon därmed också anfadern till alla dödsbringande utopier, som inte förmådde utvärda det världsliga livet, där allting är beblandat, där livet är både tanke och kropp, både åtrå och kontemplation, både renhet och smuts, i en oupplöslig rörelse och röra?

Är inte det absoluta förnuftet och det rena vetandet till sist patetiska försök att trösta sig mot intigheten och fasan, mot detta skrämmande kalla mörker som vi aldrig kan rå på? Är det inte därför symptomatiskt att den första händelsen i denna dialog är att Sokrates kör ut sin familj ur rummet? I början av samtalet sitter nämligen Xantippa där med hans lille son i famnen, en kvinna och ett barn som strax ska förlora sin far genom avrättning. Men när hon börjar gråta och klaga och sörja över att detta blir sista gången de ses, så vänder sig Sokrates bryskt till Kriton och ber honom att föra ut henne, och hon släpas ur rummet under fortsatt klagan och rop. Det är som om det först är när livets verkliga tragedi förvisats som männens esoteriska samtal kan börja.

Så såg som sagt den unge Nietzsche det, när han i Sokrates, identifierade den som begått ett annat mord: nämligen mordet på den tragiska andan. Det var Sokrates optimistiska tro på förnuftets förmåga att behärska livet som utplånade en djupare tragisk livsvisdom, som han

menade fanns hos tragödemerna och de försokratiska tänkarna, där liv är undergång, död och förvandling.

Men i en sen text antyder Nietzsche en annan tolkning av Sokrates optimism; att den kanske i själva verket var ännu en mask, ännu en ironi och ett avsiktligt skydd mot en annars hotande svartsyn. Om vi med ledning av detta tips letar oss tillbaka till *Faidon*, så klingar den återigen i en annan ton. Det är faktiskt Sokrates själv som säger att allt liv tar spjärn i döden, liksom döden tar spjärn i livet. Antyder han inte därmed att den personliga själen egentligen inte är livets mål och mening, utan att det bärs av en dovare puls av vilket vår individualitet bara är ett svagt eko? I en anmärkningsvärd bekännelse tillstår han att han under hela sitt liv försökt filosofera i bachanternas anda. Trodde han på allvar att hans tänkande skulle förära hans personliga själ en plats på andra sidan? Eller anade han att återfödseln inte är personlig, att det enda vi kan veta är att liv och död är sammanflätade i ett kretslopp? Men kanske anade han att denna insikt var för mörk och för dunkel för att hjälpa de kvarvarande att leva sina liv väl? Kanske ville han inte ta risken att beröva dem deras hopp? Kanske ville han till sist bara säga: låt inte döden ta makt över ert liv, bli inte döda i livet, gå levande över tröskeln.

För vad är egentligen hans sista råd och tröst? Det är inte att de ska ses igen, inte att de ska hoppas på ett liv efter detta. Därmed är det kanske ändå inte det mytiska hemmet som är målet med alltihop, utan livet självt. Hur hade han försökt leva? Han har lagt sig vinn om att vårda sin själ, att ta hand om sig själv, att leva måttfullt, rättfärdigt, modigt och fritt med respekt för sanning och ett gott resonemang. Det är om man levtt så, säger han, som man lugnt kan invänta färden till Hades (301). Man kan invänta färden, utan fruktan, men utan att också hoppfullt blicka i dess riktning. Det är följaktligen med blicken kvar i livet som han anträder sin sista resa.

När vännerna med gråten i halsen ber om ett sista råd och en sista uppgift säger han bara till dem: ta hand om er själva, då gläder ni både mig, de mina och er själva Ta hand om er själva.¹

¹Detta är ett av tre föredrag i samband med temakvällar om Platon, Kant och Wittgenstein på Kulturföreningen Forum i Stockholm.

Flera filosofiska frågeställningar rörande döden hänger ihop med tid eller tidens natur. Hur kommer det sig t.ex. att de flesta tycker att det är värre att inte finnas efter döden än att inte finnas före födelsen? Är den inställningen förnuftig?¹ Och hur borde man förhålla sig till döden om tiden vore cirkulär snarare än linjär?²

Ett tredje problem, ”tidsproblemet”, aktualiserades nyligen av Karl Ekendahl i *Filosofisk tidskrift*. Det lyder: ”om döden, som här ska förstås som en ögonblicklig händelse, är något dåligt för den person som dör, *när* är den det? Det som är bra och dåligt för mig borde rimligtvis vara det vid någon tidpunkt.”³

Såvitt jag förstår kunde man väl tänka sig att döden, dvs. själva döds-händelsen, är dålig när den inträffar. Med andra ord, att döden är dålig för en när man dör. Men denna idé avfärdas av Ekendahl. Han skriver: ”Denna teori är dock relativt impopulär och i bästa fall ointressant, varför den inte kommer att tas upp här.”⁴ Jag kan inte riktigt inse varför denna teori skulle vara ointressant. Vid första anblicken verkar den rätt rimlig: om döden är en händelse, så inträffar den vid en viss tidpunkt, och då låter det väl rätt rimligt att säga att den är dålig för den som dör vid just denna tidpunkt – om den nu alls ska vara dålig för personen i fråga vid en viss tidpunkt.

En persons död kan förstås vara dålig för andra än personen själv, men detta är inte vad det här är fråga om. Frågan är när en persons död är dålig för den som dör. Och döden ska alltså, enligt Ekendahl, ”förstås som en ögonblicklig händelse”; det är fråga om denna händelses dålighet för den inblandade, inte om den eventuella dåligheten hos sakförhållandet att personen i fråga är dödlig.

¹Se t.ex. Nagel 1970.

²Se t.ex. Bergström 2012.

³Ekendahl 2012, s. 3. Frågan hänger förstås ihop med Epikuros välkända argument för att döden aldrig är dålig för den som dör. Argumentet beskrivs i slutet av denna uppsats.

⁴Ibid., s. 11.

1. DEPRIVATIONSTEORIN

Är döden överhuvud taget något ont? Ekendahl skriver: ”Vi vill nog gärna säga att även en smärtfri men kanske alltför tidig död är något ont.”⁵ Ja, om den är alltför tidig. Men om den inte är det, så är den väl snarare bra?

Många anser att döden är något ont för den som drabbas helt enkelt därför att den berövar vederbörande något som är värdefullt. Det mest närliggande exemplet på vad man berövas är väl – livet. När man dör så har man inte längre något liv kvar att leva. Om döden är ”alltför tidig”, så har man berövats mer liv än om den kommer senare, vilket skulle förklara att en tidig död är sämre.

Men för många tycks denna förklaring vara otillräcklig eller oacceptabel.⁶ För en hedonist är den förstås oacceptabel, ty en hedonist anser inte att liv har något egenvärde. Ekendahl utgår också från hedonistiskt antagande: ”en persons välfärd avgörs uteslutande av den mängd njutning och smärta som tillfaller henne.”⁷ Dessutom godtar han principen:

(DP) Värdet av en viss händelse H för person P i värld V = det intrinsikala värdet av V för P, minus det intrinsikala värdet för P av den närmsta värld V' där H inte äger rum.

En deprivationsteori av detta slag är enligt Ekendahl den ”i särklass mest populära redogörelsen för dödens dålighet”.⁸ Men DP har, som Ekendahl påpekar, kritiserats för att den tycks ge orimliga resultat. En närliggande invändning är denna. Om H är den händelse som innebär att jag dör vid en viss tidpunkt, *t*, så är den närmaste värld där H inte inträffar antagligen en värld där jag dör antingen någon sekund tidigare eller senare än *t*. Skillnaden i värde mellan dessa två världar kan i allmänhet antas vara obetydlig. Min död skulle därmed inte vara vare sig bra eller dålig för mig.⁹ Det kan verka orimligt.

⁵Ibid. s. 3.

⁶Och den som tycker den är rimlig måste förklara varför en ”alltför sen” födsel inte är dålig, om den nu inte är det. Här är det då inte fråga om att födas långt efter nio månaders graviditet, utan att t.ex. födas år 2012 i stället för år 2010.

⁷Ibid., s. 4. Detta antagande är ju rätt speciellt, men Ekendahl menar att det är ett rimligt antagande när man diskuterar Epikuros argument, eftersom Epikuros ”tycks ... ha haft denna form av hedonism i åtanke när han formulerade sitt argument mot dödens ondska”. Fred Feldman säger också att Epikuros var hedonist (1991, s. 210). Men varför ska man av detta skäl utesluta möjligheten att livet självt kan ha egenvärde? Det kan ju tänkas förklara våra intuitioner i detta sammanhang. Men Feldman vill visa att döden kan vara något ont för en person *även* om man utgår från hedonismen (jfr s. 210).

⁸Ibid., s. 4. Ekendahl är också ”benägen att betrakta DP som gångbar”; jfr s. 5.

⁹Det vill säga värdet skulle vara ungefär 0, vilket – om man förutsätter den

Ekendahl tror, med hänvisning till Fred Feldman, att något i stil med DP ändå ger rimliga resultat om man skiljer mellan olika sakförhållanden. Men då kan det vara lite vilseledande att, som i DP, tala om ”händelser”. Vad det gäller, åtminstone för Feldman, är *sakförhållanden*, t.ex. sakförhållandet att jag dör (vid någon tidpunkt) eller att jag dör kl. 13.00 den 1 januari 2025, eller att jag dör ung (det vill säga vid någon relativt tidig tidpunkt i mitt liv) eller att jag dör i någon olyckshändelse, osv.¹⁰ Då verkar det rimligt att säga att det varken är bra eller dåligt för mig att jag dör just när jag faktiskt dör, men att det kanske är mycket dåligt för mig att jag dör ung. Annorlunda uttryckt: min död kan vara dålig för mig under vissa beskrivningar, men indifferent eller kanske till och med bra för mig under andra beskrivningar. Detta är såvitt jag förstår fullt förenligt med DP.

Men en lite underlig konsekvens av DP tycks alltså ändå vara att det för *varje* tidpunkt gäller att det är indifferent, dvs. i stort sett varken bra eller dåligt, för en person att dö vid just den tidpunkten. Det är med andra ord *aldrig* dåligt att dö! Detta är en slutsats som Epikuros skulle ha välkomnat.¹¹

2. TIDSPROBLEMET

Men DP levererar inget svar på det som inledningsvis kallades ”tidsproblemet”, nämligen: ”*när* är döden dålig för den som dör”. Ty i DP sägs det ju ingenting alls om värdet av H för P *vid en tidpunkt t*. Ekendahl tycks inte heller uppfatta DP som så viktig i sammanhanget. Enligt honom är den relevanta frågan: ”Vilka tidpunkter *t* är sådana att min välfärdsnivå

enkla hedonism som Ekendahl utgår från – innebär att det varken är positivt eller negativt. V och V' är ungefär lika bra för P.

¹⁰Jfr Feldman 1991, s. 216 och 225. Händelser kan i och för sig uppfattas som (abstrakta) sakförhållanden, men de kan också uppfattas som konkreta individer som kan ingå i en stor mängd olika sakförhållanden, t.ex. om man säger att Olof Palmes död inträffade 1986, på Sveavägen, på kvällen, när han var statsminister, när han just varit på bio, som resultat av beskjutning, etc., etc. i all oändlighet.

¹¹Kan den undvikas? Någon skulle kanske säga att den lilla skillnaden mellan att dö vid en tidpunkt och att dö en sekund tidigare förstoras på något kaoteoretiskt sätt, så att det ändå på sikt blir en stor – och viktig – skillnad mellan de bäge världarna. Det förutsätter väl i så fall att de möjliga världarna inte bara är *logiskt*, utan också *metafysiskt* möjliga. Ty rent logiskt borde två världar kunna vara nästan identiska, så att nästan allt som händer i den ena händer i den andra och omvänt. Metafysiskt är detta kanske inte möjligt, men jag känner inte till något argument som övertygande visar det. Jag vet inte ens riktigt vad metafysisk möjlighet är för något. Jag vet inte ens om det finns mer än en metafysiskt möjlig värld.

är lägre vid t än vad den hade varit vid t , om jag inte hade dött då jag dog?” Detta är Ekendahls fråga. Den kan uppfattas som en hedonistisk specificering av tidsproblemet.¹²

Till skillnad från DP handlar Ekendahls fråga inte om vilken av två olika världar som är bäst för mig. I stället handlar den om en stor mängd jämförelser mellan mina tillstånd i olika möjliga världar *vid olika tidpunkter*. Frågan är: vid vilka tidpunkter mår jag bättre i den ena världen än i den andra. Svaret på frågan ”När är min död dålig för mig” är alltså en – eventuellt tom – lista på tidpunkter. Denna lista kan inte gärna innehålla *alla* tidpunkter, ty vid många tidpunkter mår jag troligen varken bättre eller sämre i den ena världen än i den andra – kanske därför att jag sedan länge är död i bägge.

3. SUBSEKVENTISM

Vilket är då svaret på Ekendahls fråga? Somliga anser att de tidpunkter när det kan vara dåligt för en person att vara död endast kan komma *efter* personens död. Detta kallas *subsekvntism*. I Epikuros efterföljd kan man då undra hur något kan vara dåligt (i hedonistisk mening) för en död person. För att bemöta denna svårighet noterar Ekendahl att en person kan existera trots att hen (i viss mening) inte existerar efter sin död.¹³ Det är ju riktigt, det gäller oss alla, men det löser inte problemet. Man kan fortfarande fråga sig hur något kan vara dåligt för en person vid en viss tidpunkt om personen är död vid den tidpunkten.

Man kan naturligtvis ha en hel del egenskaper även när man är död. Man är t.ex. död när man är död. Och man kan ha dåligt rykte eller vara saknad, berömd och begravnen när man är död. Men frågan är om något kan vara dåligt i hedonistisk mening för P efter P:s död. Man kan – såvitt vi vet – inte uppleva lust och olust efter sin död och det ju det som spelar roll för en hedonist.

Detta avgör saken för Ekendahl. Han förkastar subsekvntismen, eftersom den tycks strida mot den hedonistiska grundtanken att en persons välfärdsnivå vid en tidpunkt helt avgörs av personens mentala tillstånd vid tidpunkten.¹⁴

Men är det avgörande? Varför inte säga att välfärdsnivån hos en död person, som inte har något mentalt tillstånd, är lika med noll, dvs. varken

¹²Ibid., s. 6. Denna fråga har Ekendahl antagligen hämtat från Jens Johansson (2012, s. 258–60), som skiljer mellan frågan om när en värld (i sin helhet) är bättre än en annan för en person och frågan om vid vilka tidpunkter personen har det bättre i den ena världen än i den andra.

¹³Ibid., s. 8.

¹⁴Ibid. s. 11.

positiv eller negativ? Rent generellt är detta kanske inte så lyckat, ty det kan vara orimligt eller åtminstone onödigt att säga att t.ex. Sokrates just nu på 2000-talet har välfärdsnivån noll. Men när vi jämför en persons hedonistiska läge i två möjliga världar vid en viss tidpunkt när hen är död i den ena men inte i den andra, så verkar det inte orimligt att säga att hens välfärdsnivå är lägre i den första, om den är positiv i den andra.¹⁵ I sådana banor tänker vi väl när vi säger att det är bättre för en person att dö nu än om ett år, om det kommande året annars skulle bli fullt av out-härdliga plågor.¹⁶ Omvänt tycker vi att döden berövar en person som dör hedonistiskt värde, om hen annars skulle ha levat ett år till i ett ihållande lyckorus. Detta är väl fullt rimliga hedonistiska jämförelser.¹⁷

Det kan alltså i hedonistisk mening vara dåligt för P vid t , att P är död vid t , om P inte skulle ha varit död vid t , om P inte hade dött när P faktiskt dog.

Men detta förutsätter att den värld vi jämför med inte är *den närmaste* möjliga värld i vilken P inte dog när han dog. Ty om vi jämför med den världen blir det, som jag har antytt ovan, förmodligen ingen hedonistisk skillnad. I stället ska vi nog jämföra med något i stil med ”den närmaste möjliga värld i vilken P inte dog eftersom P:s sjukdom botades” eller ”... i vilken P inte krockade med sin bil” eller ”... i vilken P inte reste utomlands och smittades av den sjukdom som tog kål på honom” eller något liknande. Men därmed blir jämförelserna också betydligt svårare, ty vad vet vi egentligen om dessa helt annorlunda världar? Och vilka beskrivningar ska vi välja när vi ska identifiera närmaste möjliga värld där beskrivningen inte är sann? Vet vi någonsin tillräckligt för att avgöra om P skulle ha haft det bättre eller sämre vid vissa bestämda tidpunkter? Kan vi, med andra ord, någonsin ge välmotiverade svar på Ekendahls fråga? Troligen inte.

4. ETERNALISM OCH ATEMPORALISM

Subsekventismen kan vara rimlig även om den inte ger något svar på Ekendahls fråga. Men i den filosofiska diskussionen rörande tidsproblemet förekommer flera andra ståndpunkter än subsekventism. Jag ska här nämna två av dessa. De utgör dock svar på en annan fråga än Ekendahls.

¹⁵Men Johansson är skeptisk mot detta; se Johansson 2012, s. 265–66.

¹⁶För flera obehagliga sätt att dö, se t.ex. Jersild 2012.

¹⁷Men som Johansson har påpekat för mig kanske vi då bara jämför hela världar, som i DP. Ja, kanske det. Men i sak blir det väl egentligen ingen större skillnad om vi vidhåller att personer inte har någon välfärdsnivå alls när de är döda. Ur hedonistisk synpunkt är det ju i alla händelser bättre att vara lycklig vid t i en värld än att inte ha någon välfärdsnivå alls vid t i en annan.

Eternalismen innebär att om P:s död är dålig för P, så är den *alltid* dålig för P.¹⁸ Detta är ju ett svar på tidsproblemet, men inte på Ekendahls fråga. Det säger ju inget om vid vilka tidpunkter P har det hedonistiskt sämre än om han inte hade dött när han dog.

Atemporalismen innebär tvärtom att om P:s död är dålig för P, så är den *aldrig* dålig för P.¹⁹ Detta kan ju låta paradoxalt, men kanske blir det mindre paradoxalt om man noterar att "aldrig" ska här betyda "inte vid någon tidpunkt". Men å andra sidan, vad skulle det annars betyda? Atemporalismen verkar rätt underlig. Det är konstigt att säga att döden både är dålig och aldrig dålig. Men det atemporalismen vill säga är kanske bara att om döden är dålig för den som dör, så är den inte det vid vissa tidpunkter men inte vid andra. Detta håller förstås eternalisten med om, men utan att behöva uttrycka sig paradoxalt.

Eternalismen är också lite underlig. I princip kan man nog ange nödvändiga och tillräckliga betingelser under vilka en persons död är dålig för personen. Men om en persons död uppfyller dessa betingelser, så är det konstigt gå vidare och fråga *när* – det vill säga vid vilken eller vilka tidpunkter – den gör det. Det skulle vara lika konstigt att fråga *var* den gör det. En persons död *inträffar* på en plats och vid en tidpunkt, men dess *dålighet* har ingen position i den fyrdimensionella rumtiden. Åtminstone har naturvetarna, såvitt jag vet, ännu inte stött på något sådant.

Fast man ska kanske inte klandra eternalismen för denna konstighet. I själva verket är det väl *tidsproblemet* som är underligt. Närmare bestämt är det underliga en av premisserna i Epikuros resonemang, nämligen: "Allt som är dåligt för en person är dåligt för henne vid någon tidpunkt." Och atemporalismen ska kanske förstås så att den bara förkastar denna premiss i Epikuros resonemang.

Epikuros resonemang rekonstrueras på följande sätt av Jens Johansson och av Ekendahl:

- (1) Allt som är dåligt för en person är dåligt för henne vid någon tidpunkt.
- (2) Det finns ingen tidpunkt då döden är dålig för personen som dör.
- (3) Alltså är döden inte dålig för personen som dör.²⁰

¹⁸Detta är Feldmans ståndpunkt, se Feldman 1991, s. 221.

¹⁹Johansson försvarar atemporalismen, men han formulerar den så här: "According to atemporalism, death is bad for the deceased, but not at any time" (Johansson 2012, s. 266). Jag föredrar min formulering, eftersom den inte binder sig för den alltför extrema åsikten att P:s död är dålig för P alldeles oavsett hur och när döden inträffar. – Men Johansson har sagt mig att han inte har, och inte avsåg att binda sig för, en så extrem åsikt.

²⁰Johansson 2012, s. 255 och Ekendahl 2012, s. 3.

Atemporalismen kan tolkas som premiss (2). Men den kan alltså också tolkas som negationen av premiss (1). Det är inte samma sak.²¹ Men Johansson kan tyckas resonera som om det vore det. Han skriver:

Enligt *atemporalismen* är döden dålig för den som dör, men inte vid någon tidpunkt. Atemporalismen förkastar alltså premiss (1).²²

Men troligen menar han bara att om man förkastar (3) och godtar (2), så följer att man måste förkasta (1).²³ Hur som helst är det skillnad mellan att godta (2) och förkasta (1). Negationen av (1) är mycket rimligare än (2), så atemporalismen borde helst inte tolkas som (2). En position, som innebär att Epikuros resonemang förkastas, och som mycket väl kan kallas atemporalism, innebär att man godtar negationen av (1), men inte (2). Tolkad på detta sätt blir atemporalismen inte särskilt konstig.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2012. "Death and Eternal Recurrence". I *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, red. B. Bradley, F. Feldman och J. Johansson, s. 167–85. Oxford: Oxford University Press.
- Ekendahl, Karl. 2012. "Död i tid och otid", *Filosofisk tidskrift*, nr 3.
- Feldman, Fred. 1991. "Some Puzzles About the Evil of Death". *The Philosophical Review* 100, nr 2, s. 205–27.
- Jersild, P. C. 2012. *Ypsilon*. Stockholm: Bonniers.
- Johansson, Jens. 2012. "The Timing Problem". I *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, red. B. Bradley, F. Feldman och J. Johansson, s. 255–73.
- Nagel, Thomas. 1970. "Death". *Noûs* 4, nr 1, s. 73–80.

²¹Vore det samma sak, skulle premisserna vara oförenliga och då implicera vad som helst.

²²Johansson 2012, s. 256. Min översättning av: "According to *atemporalism*, death is bad for the deceased, but not at any time. Atemporalism thus rejects premise (1)."

²³Detta har han också bekräftat, efter att ha sett en version av denna uppsats.

Recensioner

Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized

James Ladyman och Don Ross, med David Spurrett och John Collier
Oxford University Press 2007. 368 s. ISBN 0-19-927619-6

Författarna¹ till *Every Thing Must Go* har två mål med sin bok: ett negativt och ett positivt. De vill för det första visa att samtida analytisk metafysik inte har någonting med seriös forskning att göra, och för det andra skapa en alternativ, ”vetenskaplig”, metafysik. För att börja med det negativa projektet är det viktigaste av författarnas argument mot de analytiska metafysikerna – som de kallar för ”nyskolastiker” – att de inte ens försöker göra sina teorier förenliga med modern fysik. I stället använder de sig av en föråldrad och förenklad fysik, eller hänvisar helt enkelt till sina *a priori*-intuitioner.

I motsats till många tidigare belackare av metafysiken, som de logiska empiristerna, anser författarna emellertid inte att dessa problem visar att filosoferna bör sluta ägna sig åt metafysik. Felet ligger inte hos metafysiken *per se*, utan hos de bristfälliga och ovetenskapliga metoder som de nyskolastiska metafysikerna använder sig av.² I stället bör metafysiken bedrivas från ”scientistiska”³ utgångspunkter och vara djupt sammanlänkad med vetenskaperna. Den bör ta avstamp i det faktum att olika vetenskapliga discipliner har utvecklat teorier som inte omedelbart verkar låta sig förenas. Detta är, som författarna ser det, ett problem, eftersom man inom vetenskapen utgår från att alla sanna vetenskapliga teorier i princip är förenliga. Teorier som är avskilda från resten av den

¹Ladyman och Ross är huvudförfattare, medan Spurrett är medförfattare på två kapitel, och Collier på ett.

²I motsats till de logiska empiristerna hävdar de dock inte att ovetenskaplig metafysik är meningslös (i bokstavlig mening). I stället menar de att de nyskolastiska metafysikernas teorier antingen är poänglösa och ointressanta eller helt enkelt falska (eller både och) (s. 30).

³De använder denna term för att beskriva sin position trots att de är ”fullt medvetna om att den vanligen ses som nedsättande” (s. 64).

vetenskapliga kunskapen utgör således något av ett "mysterium" (s. 27). Metafysikernas uppgift är att avlägsna sådana mysterier; att bidra till en mer integrerad världsbild genom att lägga fram metafysiska teorier som visar hur "två eller flera vetenskapliga hypoteser ... förklarar mer tillsammans än vad var och en gör för sig" (s. 37). Författarna tillägger dock att för att en sådan förening av hypoteser ska räknas såsom tillhörandes metafysiken så måste minst en av hypoteserna tillhöra den fundamentala fysiken. Skälet till detta är att den fundamentala fysiken är i en viss mening "epistemiskt primär" (s. 37). Idén är att det inte finns några icke-fysikaliska mekanismer som i en stark mening är oberoende av de fysikaliska mekanismerna, vilket gör teorier som ännu inte integrerats med den fundamentala fysiken problematiska.

Endast om en metafysisk teori på detta sätt bidrar till att skapa en mer integrerad vetenskaplig världsbild är den vetenskapligt acceptabel. Denna princip – som de kallar för den "Naturalistiska Principen"⁴ (s. 27) – utgör författarnas demarkationskriterium, som skiljer deras föreskrivna scientistiska variant av metafysik från den förkastade nyskolastiska varianten.

Det första kapitlet består huvudsakligen av kritik av den nyskolastiska metafysiken och av en diskussion om demarkationskriteriet mellan god och dålig metafysik. Resterande delar av boken (kapitel 2–6) ägnar författarna åt sitt positiva projekt: att utveckla specifika teorier om en lång rad klassiska metafysiska frågor med hjälp av deras scientistiska metodologi. Bland dessa teorier märks deras "ontiska strukturella realism", som i korthet säger att relationer och strukturer är mer "ontologiskt fundamentala" än objekt (s. 145). Huvudargumentet för detta är att vetenskapen inte behöver postulera existensen av objekt (utan endast strukturer) och att referenser till objekt – som förvisso görs inom många vetenskaper – endast ska tolkas som "pragmatiska redskap som agenter använder sig av för att orientera sig själva ... och för att konstruera approximativa representationer av världen" (s. 130).

En annan noterbar teori behandlar frågan om vad *existens* är för något. Med en blinkning till Quine hävdar de att "att vara är att vara ett verkligt mönster"⁵ (s. 226) där ett verkligt mönster är en i en viss teknisk informationsteoretisk mening *effektiv* beskrivning av ett visst fenomen (ibid.). Eftersom de menar att specialvetenskaperna (dvs. andra vetenskaper än fundamental fysik) upptäckt många sådana verkliga mönster är deras ontologi, som en följd av detta existenskriterium, tämligen rik:

⁴"Principle of Naturalistic Closure".

⁵"To be is to be a real pattern". Quinecitaten de alluderar på är förstås "To be is to be a value of a variable" från "On What There Is", i Willard Van Orman Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass: Harvard University Press 1953), s. 15.

med ytterligare en blinkning till Quine kallar de den för ”regnskogs-realism” (s. 233).⁶

Precis som i det första kapitlet är diskussionen i kapitel 2–6 överflödande rik. Författarna behandlar en lång rad intressanta frågor på ett sätt som vittnar om uppfinningsrikedom och stor beläsenhet. En fråga man dock ställer sig är hur detta positiva projekt är tänkt att passa ihop med det negativa projekt som författarna ägnar sig åt i det första kapitlet. Förordet och inledningen av boken ger helt klart intryck av att det negativa projektet är det primära: första meningen är ”[d]etta är en polemisk bok” (s. vii). Det är också den tolkning som samtliga recensenter har gjort, och i linje med det har den omfattande debatt som förts om boken i stort sett uteslutande handlat om det negativa projektet.⁷ Om man accepterar den tolkningen inställer sig omedelbart frågan hur man bör se på det positiva projektet. Ett välvilligt förslag kunde vara att se det som författarnas försök att *exemplifiera* hur en vetenskapligt acceptabel metafysik kan se ut. Inte sällan blir ju negativ kritik av en teori tydligare om man tecknar en bild av hur ett bättre alternativ skulle kunna se ut. Ett sådant resonemang hade kunnat motivera en kortare skiss av en metafysisk teori på rätt sida av demarkationskriteriet, men däremot knappast den utläggning på flera hundra sidor som författarna gör. Om huvudmålet med boken är att attackera den nyskolastiska metafysiken, så har den en märklig struktur: huvudtesen behandlas på endast 50–60 sidor, medan det positiva projektet, som enligt denna tolkning alltså bara har en understödande biroll, får ett vida större utrymme.

En annan möjlig tolkning är att det trots allt är det positiva projektet som är huvudprojektet, och att de metodologiska resonemangen i första kapitlet endast är förpostfäktningar. Det är ju inte ovanligt att böcker som huvudsakligen syftar till att behandla några tekniska frågor inom en viss debatt – vilket är vad Ladyman m.fl. gör i kapitel 2–6 – inleds med några allmänna metodologiska anmärkningar vars funktion är att klargöra författarnas övergripande perspektiv på debatten i fråga. En sådan tolkning är dock knappast heller rimlig, dels med tanke på att författarna som sagt inleder med att deklarerera att det negativa projektet är huvudtemat, och dels med tanke på att de metodologiska resonemangen är alldeles för omfattande och detaljerade för att det ska vara rimligt att tänka sig att de endast har en sådan begränsad roll.

⁶Blinkningen är till Quines preferens för ontologiska ”ökenlandskap”. Quine, a.a., s. 4.

⁷Boken har bl.a. recenserats av Cian Dorr i *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2010.06.16, av Sophie Allen i *Analysis* 69 (2009), nr 3, s. 565–67 samt av Bradford McCalls i *Minds and Machines* 19 (2009), nr 2, s. 289–91. Se även symposiet om *Every Thing Must Go* i *Metascience* 19 (2010), nr 2, s. 161–85.

Boken har i stället två huvudprojekt och har således blivit något av en hybrid. Detta är inte helt lyckat. Inte minst lider det negativa projektet – som alltså enligt utsago är deras huvudprojekt – av att så mycket utrymme ägnas åt det andra projektet. Författarna hade, som vi ska se, behövt vara betydligt mer detaljerade och noggranna i denna del för att lyckas med sitt uppsåt att omintetgöra den nyskolastiska metafysiken.

Eftersom det är det negativa projektet som är författarnas officiella projekt och eftersom det tilldragit sig det överlägset största intresset kommer jag i resterande del av denna recension att koncentrera mig på det. De frågor som behandlas inom detta projekt är av stort allmänfilosofiskt intresse inte minst eftersom det finns motsvarigheter till de nyskolastiska metafysikerna inom andra filosofiska discipliner, som epistemologin och medvetandefilosofin. Även i dessa discipliner baseras många teorier på otillförlitliga *a priori*-intuitioner snarare än på vetenskapliga fakta, som författarna påpekar (s. 14–15). Det positiva projektet tillhör, i motsats till detta, en relativt begränsad specialistdebatt i gränslandet mellan vetenskapsteori och metafysik. Med detta sagt vill jag dock varmt rekommendera de delar som framförallt behandlar det positiva projektet för envar som är intresserad av denna specialistdebatt.

Författarnas försök att dra en gräns mellan vetenskaplig och ovetenskaplig metafysik ingår, som de själva påpekar (s. 26), i en lång tradition av empiristisk kritik av sofistiskt *a priori*-spekulerande och andra typer av ovetenskaplighet. Till denna traditions främsta företrädare hör naturligtvis Hume – som ansåg att man skulle kasta böcker av den sorten ”på elden” –, de logiska empiristerna och de amerikanska pragmatisterna. Många av dessa reformatorer av vetenskapen hade mycket höga förväntningar på vad de skulle kunna uträtta – bland annat trodde de att de skulle kunna skapa ett någorlunda enkelt kriterium på vad som skiljer god vetenskap från dålig. Dessa förväntningar har emellertid kommit på skam: det har visat sig vara mycket svårt att skapa kriterier för vetenskaplighet som varken är för vida eller för snäva. Inte nog med detta utan det har dessutom ofta visat sig vara extremt svårt att klargöra huruvida en viss specifik teori- eller skolbildning – såsom t.ex. psykoanalysen eller marxismen – är vetenskaplig eller ej. Ett viktigt skäl till detta är att många teoribildningar är mycket komplexa och heterogena. Inte sällan förändras de dessutom gradvis som ett resultat av empiristisk kritik, vilket gör att argument som bet mot en tidigare variant av teorin inte längre gör det.⁸

Detta innebär naturligtvis inte att denna tradition varit helt miss-

⁸Detta behöver förstås inte innebära att teorin ifråga faktiskt blivit vetenskaplig. Inte sällan består reaktionen på empiristisk kritik i att göra teorin vagare och mindre exakt. Detta gör naturligtvis inte teorin mer vetenskaplig (snarare tvärtom) men däremot gör det att det blir svårare att *visa* att teorin är ovetenskaplig.

lyckad – långt därifrån. Tvärtom har den utan tvekan gjort mycket för att rensa ut pseudovetenskap och befrämja sann vetenskap. Men en lärdom vi bör dra av svårigheterna med att skilja agnarna från vetet inom vetenskapen är att vi bör vara mycket noggranna när vi argumenterar för att en viss teoribildning är pseudovetenskaplig. Dessvärre är det, som vi ska se, inte en lärdom författarna har dragit, utan i stället är deras kritik av den nyskolastiska metafysiken tämligen svepande.

Författarna ger i inledningen av det första kapitlet några exempel på egenskaper som de anser karakteriserar de nyskolastiska metafysikerna. Till exempel hävdas det att de ägnar sig åt att ”domesticera vetenskapen”; dvs. att de försöker beskriva vetenskapliga teorier med hjälp av metaforer som det sunda förnuftet finner intuitiva (s. 1–5). Detta är en verksamhet som enligt författarna saknar vetenskapligt värde. Vidare argumenterar författarna för att fastän de flesta av de nyskolastiska metafysikerna säger sig vilja basera sina teorier på naturvetenskapen är detta bara en läpparnas bekännelse, eftersom de inte bryr sig om att lära sig den moderna naturvetenskapen ordentligt, utan i stället använder sig av ”gymnasiekemi”⁹ – en version som är så starkt förenklad att den helt enkelt är felaktig.

Denna karakterisering är inte helt felaktig men samtidigt är det svårt att inte tycka att den är lite väl impressionistisk. Hur kan författarna vara säkra på att dessa egenskaper kännetecknar hela den samtida analytiska metafysiken? Det förs inget resonemang om detta, något som naturligtvis försvårar utvärderingen av deras argument. Vidare diskuterar de den analytiska metafysiken på ett sätt som gör att den framstår som en i stort sett fullständigt homogen skolbildning, vilket knappast är fallet. Mest problematisk är ändå deras redogörelse för den nyskolastiska metafysikens uppkomst (s. 8–10), som är både summarisk och spekulativ.

Dessa brister gör det lätt för försvarare av den nyskolastiska metafysiken att hävda att författarnas argument inte biter. Sophie Allen skriver till exempel att vissa av författarnas attacker inte är olika ”nedskjutningar av halmgubbar efter skenprocesser”.¹⁰ Bristerna är intressanta inte minst såtillvida att de säger en hel del om författarna och, vågar jag hävda, analytisk filosofi i allmänhet. Det är uppenbart att författarna inte är särskilt intresserade av att ge en heltäckande redogörelse för den nyskolastiska metafysiken. De är, liksom många andra analytiska filosofer, mycket mer intresserade av att *utöva* filosofi än av att *beskriva* (andras) filosofi. (Deras begåvning ligger dessutom avgjort mer åt det förra hållet.) Detta är, misstänker jag, orsaken till att de ägnar större delen av boken till att skapa sin egen metafysiska teori. Denna teori har som sagt många förtjänster men

⁹”A-Level Chemistry”, s. 24.

¹⁰Sophie Allen, a.a., s. 565.

om målet nu var att visa på hur förkastlig den nyskolastiska metafysiken är hade det nog varit bättre att ägna dessa sidor åt att ge en detaljerad beskrivning av den nyskolastiska metafysiken och dess brister.

Författarnas sätt att närma sig den nyskolastiska metafysiken påminner starkt om Hilary Putnams *Ethics Without Ontology* och Bas van Fraassens *The Empirical Stance*.¹¹ Inte heller dessa författare – som på mer eller mindre samma grunder som Ladyman m.fl. är starkt kritiska mot den samtida metafysiken – ägnar någon större möda åt att ge en adekvat beskrivning av den nyskolastiska metafysiken. Inte heller anstränger de sig särskilt noga för att hitta den rätta förklaringen till vad det är som gör den pseudovetenskaplig. Fastän de är frustrerade över det stora utrymme den analytiska metafysiken fått orkar de inte genomföra argumentationen ordentligt (något som säkert delvis beror på att ingen av dem tar den på något som helst intellektuellt allvar). Det gör att det är svårt att se att de kommer att övertyga någon som inte redan håller med dem om att analytisk metafysik är pseudovetenskaplig.

Det är som sagt svårt att visa att komplexa skolbildningar som nyskolastisk metafysik, marxism eller psykoanalys är pseudovetenskapliga. Ett särskilt svårt problem är anklagelser om att angriparen attackerar halmgubbar – att han eller hon kritiserar uppfattningar som de flesta företrädare för skolbildningen ifråga inte omfattar. Som sagt har även Ladyman m.fl. råkat ut för sådana invändningar. Det är troligen omöjligt att helt bli av med dem (inte minst eftersom de är så lätta att ta till för dem som vill avfärda kritiken utan att behöva ta den på allvar) men för att minimera deras slagkraft är det mycket viktigt att man är betydligt mer noggrann än Ladyman m.fl. är när man karakteriserar skolbildningen i fråga. Förstörelsearbeten av det här slaget bör innehålla både normativa, traditionellt filosofiska delar, och deskriptiva delar som snarare kan klassificeras som idéhistoriska eller filosofisociologiska. Dessvärre tar alltför många analytiska filosofer inte den deskriptiva uppgiften – att ge en ingående beskrivning av skolbildningen i fråga – på tillräckligt stort allvar, vilket gör den normativa delen – kritiken – mindre effektiv.¹²

¹¹Hilary Putnam, *Ethics Without Ontology* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2004), Bas van Fraassen, *The Empirical Stance* (New Haven: Yale University Press 2002).

¹²Den tjeckisk-brittiske filosofen och socialantropologen Ernest Gellners böcker om vardagsspråksfilosofin (*Words and Things: a critical account of linguistic philosophy and a study in ideology*, London: Gollanz 1959) och psykoanalysen (*The Psychoanalytic Movement: The Cunning of Unreason*, London: Fontana 1985/1993) utgör goda modeller för hur sådana förstörelsearbeten bör se ut. Med sin dubbla skolning i antropologi (och sociologi) å ena sidan, och filosofi å den andra, kunde Gellner genomföra både den deskriptiva och den normativa uppgiften på ett bra sätt.

En annan sak man ställer sig frågande till är kopplingen mellan kritiken av den nyskolastiska metafysiken och idén att metafysik bör handla om att förena vetenskapliga teorier. Cian Dorr beskriver träffande och lätt ironiskt författarnas tankegång:¹³

Vad [om inte nyskolastisk metafysik – SS] kan ”metafysik” då vara? En tanke slår dem: det kan finnas utrymme inom det vetenskapliga projektet för en disciplin vars medlemmar fungerar som ambassadörer mellan de olika vetenskaperna – som använder sin generalisträning för att klargöra hur vetenskapens resultat kan fogas samman till en koherent världsbild.

Helt klart bör det finnas människor som ägnar sig åt detta, och vissa av dem är faktiskt redan anställda vid filosofinstitutioner. Författarna föreslår att denna aktivitet ska kallas för ”metafysik”; i grund och botten på basis av tanken att av de aktiviteter som inte är ett slöseri med tid, så är det den som kommer närmast att passa vår traditionella förståelse av metafysik.

Naturligtvis kan det understundom vara önskvärt att radikalt förändra en akademisk disciplin. För att en sådan förändring ska vara rationell krävs det emellertid att den grundas på två typer av argument: dels kritik av hur disciplinen för närvarande bedrivs, och dels av en diskussion om vilket alternativt sätt att bedriva den som är mest fruktbart. Dessvärre är den senare diskussionen mycket summarisk i *Every Thing Must Go*. Hur vet vi att det inte finns någon annan verksamhet som ligger nära den traditionella förståelsen av metafysik som är viktigare att utföra än det ”ambassadörsuppdrag” som är författarnas förslag? Den frågan diskuteras över huvud taget inte, vilket är något av en besvikelse.

Man kan ju också ställa sig frågan varför den som känner sig övertygad av författarnas kritik inte skulle kunna dra slutsatsen att vi inte bör syssla med metafysik alls? För att besvara dessa frågor måste vi ha en tydlig definition av vad metafysik är; något författarna inte ger oss.¹⁴ Dessutom skulle vi behöva lyfta blicken och ställa frågor som: Vilken är filosofins roll inom vetenskapen? Hur kan vi bäst utnyttja den specifika träning och de specifika kunskaper vi har för att bidra till det vetenskapliga projektet? Dessvärre ställer inte författarna dessa mer allmänna frågor.

Dessa invändningar till trots vill jag rekommendera boken. Det första kapitlet är av särskilt allmänfilosofiskt intresse, men även resten av boken är mycket läsvärd. Boken är inte alltid så välstrukturerad men å andra sidan är den intellektuellt stimulerande och våldsamt iderik.

STEFAN SCHUBERT

¹³Cian Dorr, a.a.

¹⁴De ger förvisso en precis definition av deras *egen* version av metafysik (se ovan) men däremot inte vad som karakteriserar metafysik i allmänhet (dvs. vad den nyskolastiska metafysiken och dess scientistiska kusin har gemensamt).

Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism

Paul Boghossian

Oxford University Press, 2006. 152 s. ISBN 0-19-928718-x

Under de senaste decennierna har det inom många humanistiska och samhällsvetenskapliga discipliner funnits en stark tendens till väldigt allmänt hållna och åtminstone ytligt sett väldigt starka former av relativism. Man tar det mer eller mindre för givet att man aldrig kan tala om sanning eller kunskap utan att relativisera till en kultur, ett paradigm eller en grupp tillhörighet. Synsättet tänks vara tillämpbart inte bara på de fenomen man studerar, olika kulturer till exempel, utan även på vetenskapen själv: dels på relationen mellan olika metoder, skolor eller paradigmer inom vetenskapen, och dels på vetenskapen som helhet i relation till andra system för åsiktbildning, till exempel religiösa.

Riktigt hur geografiskt utbredd denna tendens är vet jag inte, den är i alla fall stark vid svenska universitet och, tycks det, ännu starkare i USA. Den teoretiska underbyggnaden hämtas från många olika källor: Wittgenstein, Kuhn och Feyerabend, fransk postmodernism, det starka programmet inom kunskapsociologin, och så vidare.

Många filosofer har väl känslan att man borde ta sig an denna tendens och försöka göra ordentligt motstånd – kanske till och med att det borde räcka med några tydliga påpekanden och välplacerade distinktioner för att få dimmorna att lättas och hela saken att försvinna. En som tagit på sig denna uppgift är Paul Boghossian i *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Försöket är värt att applådera och man skulle gärna önska att han lyckats, men tyvärr visar boken mest att det inte är så lätt som man kan tro.

Boghossians måltavla är den allmänna relativistiska tendens som jag just antydde men han måste börja med att precisera några mera tydliga uppfattningar som han kan argumentera mot. Närmare bestämt urskiljer han tre huvudformer av relativism. För det första en *ontologisk* variant som rör fakta (eller sanning, som Boghossian själv ofta säger), och som hävdar att dessa är beroende av de begrepp vi använder om dem; för det andra en *kunskapsteoretisk* variant, enligt vilken vår kunskap, vad vi har goda skäl att tro, varierar med vilket system av epistemologiska principer vi accepterar; och för det tredje en variant som handlar om *åsiktbildning*, enligt vilken man aldrig kan förklara att någon omfattar en uppfattning genom att hänvisa till att uppfattningen är riktig eller att det finns goda skäl för den. Det är den kunskapsteoretiska varianten som intresserar Boghossian själv mest, och den avdelningen tycker jag är bokens bästa, men jag skall ta dem i tur och ordning.

Inom varje avdelning aktualiseras några filosofer som får stå för de

teser och argument som skall demoleras. De valda motståndarna är samtliga engelskspråkiga och med enstaka undantag kända analytiska filosofer – eventuella tillämpningar på de postmodernister som förmodligen är viktigare inspirationskällor för den tendens Boghossian vill komma åt får läsaren alltså göra själv. Det förekommer dock ingen utförlig exegetisk diskussion av vad någon relativist själv kan ha velat säga, och i några fall är attributionerna klart orimliga, som när Nelson Goodman utnämns till ”kakformsrelativist”.

VAD SOM FINNS

För det mesta använder Boghossian orden relativism och konstruktivism som synonymer. Annars vore det kanske naturligt att reservera ordet ”konstruktivism” för den första av de tre doktriner han diskuterar, den som han kallar ”konstruktivism beträffande fakta”. Enligt Boghossian är faktakonstruktivismen ”en så bisarr uppfattning att det är svårt att tro att någon verkligen omfattar den” (s. 25). Icke desto mindre hävdar han att uppfattningen ifråga faktiskt har omfattats av ett stort antal respekterade filosofer, bland dem Kant, Goodman, Putnam och Rorty.

Den grundläggande idén bakom faktakonstruktivismen är enligt Boghossian tanken att fakta är *beskrivningsberoende*:

Alla fakta är med nödvändighet beskrivningsberoende: det kan inte finnas fakta om hur världen är, oberoende av vår tendens att beskriva världen såsom beskaffad på ett visst sätt. Så fort vi har antagit ett särskilt sätt att beskriva världen så börjar det finnas fakta om världen. (s. 28)

Problemet med denna karaktärisering är att den kan tolkas på två radikalt olika sätt, varav bara det ena är relevant för de filosofer Boghossian diskuterar, medan han konsekvent väljer att argumentera bara mot det andra. I den tolkning han själv favoriserar är den generella tesen om faktas beskrivningsberoende verkligen bisarr, men det är också obergripligt hur han kan tro att någon av de filosofer han nämner har omfattat den. I denna tolkning blir påståenden om världen *sanna* genom att vi *accepterar* dem som sanna. Ungefär så här: om ingen tror att det finns giraffer så finns det inga giraffer, men så snart vi börjar tro på dem så finns de.

I den andra, mera rimliga, tolkningen så handlar beskrivningsberoende inte om vilka utsagor som är sanna, utan om betingelserna för att det alls skall kunna finnas empiriskt sanna eller falska utsagor. Endast i relation till ett begreppssystem med de rätta resurserna, menar Goodman *et alia*, är det meningsfullt att fråga om det finns giraffer eller inte – men det faktum att vi accepterar ett ”sätt att beskriva världen” i denna mening betyder inte att vi bestämmer att det faktiskt finns giraffer, lika

litet som det faktum att vi har begreppet enhörning implicerar vare sig att det faktiskt finns enhörningar eller att vi tror att det gör det.

Kan Boghossian verkligen ha gjort en så elementär feltolkning av filosofer vars skrifter han borde vara välbekant med? Det verkar faktiskt så. Jag skall anföra två belägg för detta, varav det första är intressant därför att det pekar åt det håll där den verkliga diskussionen om sociala konstruktioner utspelar sig. Så här säger han strax efter den ovan citerade passagen

Som jag redan har påpekat så finns det fakta som helt klart är beskrivningsberoende eller medvetandeberoende, i denna mening. Ingenting kunde vara pengar, och ingen kunde vara en *präst* eller en *president* om inte någon är – eller vid någon tidpunkt var – beredd att beskriva dem så. (s. 28)

Här handlar det mycket riktigt om ett *existentiellt* beroende av vilka beskrivningar människor accepterar, i meningen *tror på*. Någoting kan, grovt talat, vara pengar bara om det finns en socialt spridd övertygelse att det faktiskt är pengar – det som vid en viss tidpunkt är pengar kan upphöra att vara det genom att ingen längre tror eller accepterar att det är pengar. Och naturligtvis har Boghossian rätt i att det ”inte är *nödvändigt* sant om *alla* fakta att de är beskrivnings- eller medvetandeberoende i denna mening”. Men vem har trott det? Säkerligen inte Goodman, Putnam eller Rorty i alla fall.

Däremot är det naturligtvis intressant att fundera på var gränsen går mellan det som är medvetandeberoende i denna starkare mening och det som inte är det, och det är detta som de verkliga diskussioner om vad som är respektive inte är socialt konstruerat handlar om, som intresserar humanister och samhällsvetare. Den radikala socialkonstruktivisterna är en person som menar att många fler saker är beroende av våra trosföreställningar och attityder än vad som är uppenbart vid första ögonkastet, och att det av olika anledningar är viktigt att genomskåda detta. Men för att avgöra om det att vara till exempel kvinna eller man är mer likt att vara präst eller att vara giraff så räcker det inte med svepande filosofiska argument utan man måste titta på detaljerna. Sådant är till exempel Butler, Foucault och Hacking intresserade av – men jag kan inte se att någon av de filosofer Boghossian hänvisar till har försökt bidra till den diskussionen.

Det andra belägget för att Boghossian faktiskt tolkar den allmänna faktakonstruktivismen på det sätt jag beskrivit är att han menar att en avgörande invändning mot den är ”the problem of disagreement”, som tänks uppkomma på följande sätt:

Antag [...] att vi konstruerar det faktum att P, och att konstruktionen ifråga är socialt kontingent. Då följer det att det är möjligt att något *annat* samhälle skulle ha konstruerat faktumet icke P, trots att vi har konstruerat faktumet P. (s. 40)

Från detta måste faktakonstruktivisterna enligt Boghossian dra slutsatsen att det är möjligt att P och icke P. Med hans eget exempel: av det faktum att grekerna före Aristoteles ”konstruerade jorden som platt” medan vi ”konstruerar den som rund” måste faktakonstruktivisterna dra slutsatsen att jorden både är och inte är rund!

Det finns dock en faktakonstruktivist som Boghossian försöker tolka på ett mera sofistikerat sätt, och det möjligen lite oväntade föremålet för denna ära är Richard Rorty. Rorty själv, i de passager som Boghossian citerar, gör dock inte anspråk på någon originalitet i det relevanta avseendet utan tar för givet att han bara avgränsar den uppfattning som han delar med Goodman och Putnam mot vissa elementära missförstånd. (*Locus classicus* för själva uppfattningen, i modern analytisk filosofi, är väl annars Carnaps ”Empiricism, Semantics and Ontology”.)

Kärnan i det citat från Rorty som Boghossian tar till utgångspunkt är en distinktion mellan två sätt att begripa uttrycket ”hur det är” (”the way things are”). Exemplet är ”Det finns inga stolar i det här rummet” – kan någon verkligen förneka att ett sådant påstående är sant eller falskt på grund av hur det är, på grund av verklighetens natur? Det beror, säger Rorty, på vad man menar med uttrycket ”på grund av verklighetens natur”:

En [tolkning] är en förkortning av ”på grund av hur våra nuvarande beskrivningar av saker används och de kausala interaktioner vi har med dessa saker”. Den andra är en förkortning av ”enbart på grund av hur det är med sakerna, helt avskilt från hur vi beskriver dem”. Enligt den första tolkningen, tror jag att sanna påståenden om närvaron av stolar, existensen av neutriner, önskvärdheten att respektera andra varelsers värdighet, *och allting annat*, är sanna ”på grund av hur det är”. I den andra tolkningen, tror jag inte att *några* påståenden är sanna på grund av hur det är. (Citerat av Boghossian på s. 43)

Det tar dock bara ett ögonblick för Boghossian att glömma att Rorty försöker göra en distinktion mellan två meningar i vilken påståenden görs sanna av hur det är, där den ena involverar både världen och våra sätt att beskriva den, medan den andra försöker klara sig enbart med världen. I stället tolkar han Rorty som att denne menar att påståenden blir sanna eller falska *enbart* på grund av våra beskrivningar, närmare bestämt genom att alla sanningspredikationer relativiseras till *teorier*. I stället för att säga att det är sant eller falskt att det finns häxor, exempelvis, bör man med detta relativiserade sanningsbegrepp säga saker i stil med:

Det är sant enligt C1:s teori T1 att det finns häxor

Vilket naturligtvis inte alls motsäger

Det är sant enligt C2:s teori T2 att det inte finns några häxor.

Vad är detta för en relativism? Det är helt enkelt en terminologiskt uppsnopsad variant av den folkrelativism som likställer "p är sann" med "p är sann-för-någon" och tolkar det senare uttrycket som synonymt med "någon tror att p". Det är inte svårt att gissa att Boghossian sedan avvisar den på detta vis framkonstruerade uppfattningen med hjälp av ett regressargument: Är det sant att det är sant att p enligt teorin T₁, eller är detta i sin tur bara sant enligt ytterligare en teori T₂, och måste denna sanning i sin tur analyseras som sanning enligt en tredje teori T₃, och så vidare? Säger man stopp på någon nivå så har man accepterat att det finns absoluta sanningar på denna nivå, accepterar man regressen så har man, enligt Boghossian, bundit sig för att "tolka våra yttranden så att de uttrycker oändliga propositioner som vi varken kan uttrycka eller förstå" (s. 56).

Problemet är, precis som tidigare, att Boghossian inte ser någon skillnad på att acceptera en teori, alltså att acceptera en uppsättning påståenden som sanna, och att anamma det som Carnap kallar ett "ramverk" – det som Rorty i citatet ovan kallar ett "sätt att använda beskrivningar" och som han i andra passager à la Wittgenstein kallar ett "språkspel". Frågor om hur saker är kan bara ställas inom ett ramverk, säger Carnap, men det betyder förstås inte att alla frågor är besvarade genom att man accepterar själva ramverket. Att vi har vissa begrepp snarare än andra bestämmer inte i sig självt vilka påståenden som är sanna eller falska, men utan begrepp finns det inga påståenden. Den relevanta uppfattningen är inte att påståenden "görs sanna" av våra begrepp, och det är inte heller det som Rorty eller Carnap säger. Det görs *möjliga* av våra begrepp, men de görs sanna eller falska av hur världen är.

Det centrala inslaget i en sådan ramverksrelativism är distinktionen mellan det som Carnap kallar inre och yttre frågor. Inre frågor är sådana som ramverket ger resurser för att ställa och besvara, medan yttre frågor rör själva ramverkets status. Grundtanken är att inre och yttre frågor har radikalt olika karaktär och att yttre frågor inte kan besvaras med i vanlig mening empiriska metoder – tanken återkommer hos Kuhn i skepnad av skillnaden mellan normalvetenskap och vetenskapliga revolutioner. Denna distinktion är naturligtvis inte utan problem men man kan rimligtvis inte på allvar diskutera de filosofer som bygger på den utan att låtsas om att den existerar.

Hur kan det bli så här? Förmodligen därför att Boghossian försöker göra två oförenliga saker på samma gång. Å ena sidan vill han komma åt den oartikulerade vulgärrelativism som han menar är ett stort och farligt inslag i det allmänna kulturklimatet, men å andra sidan vill han också diskutera riktiga filosofiska uppfattningar som omfattats av riktiga filosofer. Kompromissen blir att han vederlägger parodier som han själv hittar på och att argumenten inte drabbar någon alls.

VAD VI BÖR TRO

I faktakonstruktivismen hittar Boghossian alltså ingenting att ta på allvar eller intressera sig för. Den epistemiska relativismen, däremot, tycker han är en oroväckande utmanare till common sense, och den behandlas med större respekt.

Epistemisk relativism handlar om vad som är rationellt att tro, och tesen är att rationalitet hos övertygelser måste relativiseras till *epistemiska system*, uppsättningar av epistemiska principer. Olika personer kan vara berättigade att tro på olika, varandra motsägande, uppfattningar, inte på grund av skillnader i den evidens de har tillgång till, utan på grund av skillnader i de principer med vars hjälp man värderar denna evidens. Två slitna exempel får illustrera tankegången: oenigheten mellan Galileo och kardinal Bellarmino om den heliocentriska hypotesen, och oenigheten mellan "oss" och Azande-kulturen om huruvida vissa personer är häxor eller inte. Kardinalen vägrar att titta i Galileos teleskop eftersom han tycker sig ha en bättre källa till kunskap om himlavalven, nämligen Bibeln. Azande tror på orakel och vägrar att godta vissa enkla slutledningar från övertygelser som de har rörande distribution och ärftlighet hos häxkrafter.

Att i detalj beskriva det epistemiska system någon använder är enligt Boghossian mycket svårt, det rör sig om komplicerade principer som ligger implicita i en epistemisk praktik, men man kan antyda vilken sorts principer det handlar om. För "vår" del är huvudexemplen principer rörande *observation*, *deduktion* och *induktion*. Boghossian formulerar till exempel följande princip för visuell evidens:

För vilket som helst observationspåstående p , om det visuellt tycks för S att p , och omständigheterna D är för handen, så är S *prima facie* berättigad att tro p . (s. 64)

Han medger förstås att det är svårt att säga precis vilka påståenden som är observationella i den relevanta meningen, och att omständigheterna D är komplicerade och svåra att specificera, men han menar ändå att *någon* princip i den här stilen måste sägas ligga implicit i vår epistemiska praxis. Deduktionsprinciperna specificerar hur berättigande överförs mellan övertygelser med hjälp av slutledningsregler som *modus ponens*. Exemplet på induktion är att man med enkel uppräkningsregler kan gå från enskilda fakta som man etablerat med hjälp av observation till allmänna principer. Boghossian nämner också möjligheten av en särskild princip som berättigar slutledningar till den bästa förklaringen.

Ingen har förmodligen försökt att i detalj specificera ett alternativt epistemiskt system, men tanken är att kardinal Bellarmino avviker från oss och Galileo genom att acceptera en princip om *uppenbarelse* som i

konfliktfall är överordnad observation, medan Azande accepterar *orakelsvar* som evidens samtidigt som de *inte* accepterar en obegränsad användning av modus ponens.

Om man antar att det finns genuint olika epistemiska system som kan komma i konflikt med varandra beträffande rationaliteten hos en viss övertygelse, så kan man formulera ett argument för epistemisk relativism i två steg. Det första steget är att berättigande alltid är relativt till ett visst epistemiskt system – en åsikt som är berättigad enligt vårt system behöver inte vara det enligt kardinalens, och vice versa. Det andra steget är att det inte finns något icke-cirkulärt sätt att berättiga själva systemet. Varför inte? Därför att ett berättigande måste ta sig formen av ett argument för att användning av systemets principer leder till riktiga uppfattningar, men i det argumentet måste jag använda mig av vissa epistemiska principer och varifrån skall jag hämta dem? Det tycks inte finnas något annat alternativ än att ånyo hänvisa till mitt epistemiska system, men samma sak gör naturligtvis kardinalen, och vår oenighet reproduceras omedelbart på metanivån.

Här kan man, påpekar Boghossian, invända att det kanske inte gör så mycket. Eftersom vi accepterar vårt epistemiska system och är nöjda med de berättiganden som det levererar så bör vi också vara nöjda med att det berättigar sig självt. Att somliga andra inte accepterar detta utan envisas med att förkasta våra rationella argument är deras problem, inte vårt. Men tyvärr, säger Boghossian, det svaret duger inte – det ingår i vårt epistemiska system att cirkulära argument av den här typen inte berättigar sina slutsatser, och därmed kan vi inte berättiga vårt system ens till vår egen belåtenhet.

Boghossians fortsatta argumentation går i två steg. Först ägnar han ett kapitel åt allmänna argument mot epistemisk relativism, som väsentligen bygger på regressargument av samma typ som han riktade mot faktakonstruktivismen. Trots att han verkar helt nöjd med själva argumenten så tycker han dock inte att detta räcker – tanken tycks vara att eftersom det även fanns ett plausibelt argument *för* epistemisk relativism så står det nu 1–1 och man måste försöka slå in det avgörande målet.

Regressargumentet först. Enligt Boghossian är den epistemiska relativismen ett specialfall av faktakonstruktivism. Om faktakonstruktivismen förnekar att det finns absoluta fakta överhuvudtaget, så förnekar den epistemiska relativismen att det finns absoluta fakta rörande berättigande. Enligt Boghossian är detta detsamma som att förneka att påståenden om absolut berättigande är sanna, vilket i sin tur innebär att de är falska. De enda sanna påståenden som kan göras beträffande berättigande är relativa: en viss åsikt berättigas av en viss evidens givet ett epistemiskt system. Men den som hävdar att åsikten faktiskt är

berättigad måste väl rimligtvis mena något mer än detta? Visst, säger relativisten, man menar förstås att den är berättigad i förhållande till ett system som man *accepterar*.

Men vad innebär det att acceptera ett epistemiskt system? Ett sådant system består av generella principer beträffande vad som utgör skäl för vad. Men alla sådana principer är ju enligt Boghossians tolkning av den epistemologiska relativismen falska. Vad innebär det att man accepterar ett system som man samtidigt menar är falskt, och varför skall man bry sig om vad som följer ut ett sådant system?

Intvingad i det här hörnet kanske relativisten börjar undra varifrån antagandet att alla epistemiska principer är falska egentligen kom? Den epistemologiska relativismen handlar ju i grunden om *berättigande* och inte om sanning – kan relativisten inte nöja sig med att hävda att det inte går att berättiga ett epistemiskt system framför ett annat, men att det däremot går utmärkt att tro på det? Och i själva verket ger Boghossian inget skäl att tillskriva vare sig någon verklig eller tänkt epistemisk relativist den här ståndpunkten – den verkar helt enkelt infogad för att han skall kunna göra sin egen poäng.

Boghossian är dock nöjd med sitt argument och menar att relativistens enda möjliga utväg är att förneka att epistemiska principer utgör propositioner som har sanningsvärden. Han provar ett par alternativa möjligheter, men den enda som verkar värd att ta på allvar är tanken att epistemiska principer är normer i den meningen att de är en sorts imperativer, vilket enligt Boghossian innebär att de har formen:

Om evidensen E föreligger, tro B!

Mot detta förslag ger Boghossian några olika invändningar. Den viktigaste handlar om hur man kan uttrycka den epistemiska relativismen själv, givet en imperativistisk analys av den. Grundtanken är att relativisten inte accepterar ”absoluta” utsagor om evidens, i stil med att

Kopernikanismen berättigas av Galileos observationer.

Utan vill ersätta dem med relativiseringar av typ

Enligt det epistemiska system vi accepterar, Vetenskapen, berättigas Kopernikanismen av Galileos observationer.

Vad skulle motsvarigheten till detta bli enligt den imperativistiska analysen? Boghossian föreslår själv:

Enligt det system av imperativer som vi accepterar: om vissa observationer har gjorts, tro då på Kopernikanismen!

Detta tolkar han som en rent faktuell utsaga, med innebörden att vårt

epistemiska system innehåller eller implicerar en viss norm. Men, säger Boghossian, detta fångar inte den normativa kraften hos epistemiska ut-sagor, och han tycks betrakta detta som en tungt vägande invändning mot den epistemiska relativismen. Men hur tänker han då? Formuleringen har väl precis den grad av normativ kraft som den epistemiska relativisten menar att epistemiska principer har? Det som är rent faktuellt är påpekan-det att en viss norm gäller enligt ett visst epistemiskt system, men dessutom ingår en deklaration om att detta system är talarens, att ”jag” ansluter mig till det – en sorts performativ om man så vill. Om jag säger att det enligt den kristna etiken är fel att döda så saknar detta förvisso i sig själv normativ kraft, men om jag lägger till att jag accepterar den kristna etiken så har jag rimligtvis bundit mig själv till denna norm.

Boghossian finner, som sagt, inte heller själv dessa argument tillräckliga för att förkasta den epistemiska relativismen, utan tycker att de *prima facie* väger ungefär jämnt med proargumentet, alltså att det inte finns något icke-cirkulärt sätt att berättiga ett epistemiskt system i förhållande till eventuella konkurrenter. Vi befinner oss ”vid randen av en paradox”.

Han ägnar därför ytterligare ett kapitel åt att försöka hitta felet i cirkularitetsargumentet. Vägen dit är ganska omständlig och jag skall inte följa den steg för steg, men slutpunkten är klar. Cirkularitetsargumentet ställer helt enkelt orimliga krav på berättigande: så länge vi inte har någon grundad anledning att tvivla på vårt epistemiska system så är det helt OK att omfatta det med ”blind tro”. Boghossian svävar lite mellan om detta betyder att vi får omfatta systemet utan berättigande, eller om det betyder att det räcker att vi kan berättiga systemet utifrån dess egna principer, men det kanske inte är så viktigt just här.

Den springande punkten blir förstås vad som kan ge grundad anledning att tvivla på det egna epistemiska systemet och därmed utlösa kravet på ett mera radikalt berättigande. Den för tillfället intressanta möjligheten är att vi stöter på ett alternativt epistemiskt system som får oss att tvivla på våra egna principer. Men för detta räcker det inte, säger Boghossian, att vi kan tänka oss ett *möjligt* alternativ: det måste handla om ett ”real-life” epistemiskt system som är tillräckligt ”imponerande” för att utså ”legitimt tvivel” på vårt eget. Och hur skulle vi känna igen ett sådant?

Vi kan tänka oss att stöta på ett annat samhälle med vetenskapliga och tekniska förmågor som är klart mera avancerade än våra, men som ändå skulle förneka grundläggande aspekter av vårt epistemiska system, och använda andra epistemiska principer. (s. 101)

Det centrala kravet här är rimligtvis *teknologisk* framgång – i den mån ”vetenskaplig” framgång skulle vara något annat än detta så är det svårt

att se hur den skulle gå att mäta med andra måttstockar än de som finns inbyggda i vårt epistemiska system. Boghossian fördjupar sig inte i vilken status detta kriterium självt har. Ingår det i vårt epistemiska system att teknologisk framgång är ett desideratum på epistemiska system? I så fall löser det knappast problemet. Eller är det ett fristående ”pragmatiskt” villkor på en kunskapspraktik att den skall leda till teknologiska tillämpningar? Betyder det i så fall att Boghossian själv accepterar distinktionen mellan ”inre” och ”yttre” frågor och dessutom tanken att de senare mera handlar om nytta än om sanning?

Det är i vilket fall som helst lätt att hålla med Boghossian om att flygplan, internet och titthållskirurgi ger oss en tydlig vink om att det ligger något i våra vetenskapliga metoder, och att Azande har svårt att matcha detta. Om detta biter på en verklig relativist är en annan fråga – det är ju trots allt bland humanister och samhällsvetare som relativismen är mest utbredd, och där är det svårare att peka på externa kriterier för framgång hos epistemiska praktiker.

Viktigare än framgångskriteriet är nog själva kravet på relativisten att visa upp ett faktiskt alternativ till vårt epistemiska system. Boghossian ägnar några sidor åt Azande och kardinal Bellarmino och försöker visa att de inte är några sådana alternativ. När det gäller gällar uppenbarelse och orakler som kunskapskällor menar han att de inte ens av sina anhängare rimligtvis kan uppfattas som grundläggande evidensstyper, utan att deras auktoritet på tänks vara grundad på observation och induktion. När det gäller tanken att Azande har en avvikande logik så använder han Quines argument från *Word and Object* att en översättning som gör detta möjligt kommer i strid med charityprincipen: en översättning av Azandes språk till vårt enligt vilken de inte accepterar de mest grundläggande logiska principerna bör få oss att tvivla på översättningen snarare än på deras sätt att tänka.

VAD VI FAKTISKT TROR

Frågan om vad vi bör tro och vad som utgör goda skäl för våra åsikter skulle förstås vara avsevärt mindre intressant om de inte fanns något samband mellan vad vi bör tro och vad vi faktiskt tror, om det inte var så att vi ganska ofta tror vad vi tror *därför att* det finns goda skäl att tro det. Den tredje form av relativism som intresserar Boghossian förnekar just att det finns ett sådant samband. Han introducerar den så här:

Konstruktivism rörande rationell förklaring: Det är aldrig möjligt att förklara varför vi tror vad vi tror enbart på grund av vår tillgång till den relevanta evidensen: man måste också åberopa våra kontingenta behov och intressen. (s. 111)

I sig själv låter ju detta som en ganska svag och plausibel tes, och Boghossian medger att den kan läsas på ett oskyldigt sätt. Enbart exponering för den relevanta evidensen räcker förmodligen aldrig för att förklara vad någon tror, vi behöver också förutsätta till exempel intresse för frågeställningen, tillgång till den relevanta begreppsapparaten och förmåga att genomföra de relevanta resonemangen. Förklaringskonstruktivisten är dock inte ute efter dessa ”uppenbara” poänger, utan efter något som går utöver dem. Boghossian säger tyvärr inget mer om var gränsen mellan det uppenbara och det kontroversiella går – ett av hans huvudexempel på förklaringskonstruktivister är Thomas Kuhn och i hans fall tycks ”intresse för frågeställningen och tillgång till begreppsapparaten” täcka en hel del av det som skiljer företrädare för olika paradigmer åt.

Man behöver också skilja mellan *stark* och *svag* förklaringskonstruktivism. Enligt den starka varianten bidrar epistemiska skäl inte alls till förklara våra åsikter, utan de förklaras enbart av våra sociala intressen; enligt den svaga varianten kan epistemiska skäl visserligen ingå i förklaringen men de är aldrig tillräckliga för att förklara att vi tror vad vi tror.

Den starka konstruktivismen tycks helt enkelt vara samma sak som det ”starka programmet” inom konkapsscilogin, och Boghossian koncentrerar sig på några passager från David Bloor's *Knowledge and Social Imagery*. Den centrala punkten rör tanken att alla åsikter måste förklaras ”symmetriskt”, vilket betyder att vi skall söka ”samma slags orsaker” för alla övertygelser, oberoende av ifall de är sanna eller falska, rationella eller irrationella. Dessutom förutsätts att dessa orsaker huvudsakligen är sociologiska – det är det som gör det starka programmet till en form av ”social konstruktivism”.

Boghossians första poäng är att skilja mellan två olika symmetriprinciper – en som berör sanning och en som berör rationalitet – och hävda att den som rör rationalitet är mycket allvarigare och mycket mindre plausibel än den som rör sanning. Att vara rationell tycks ju vara att bilda sina åsikter på ett särskilt sätt, nämligen på grund av evidens och goda skäl. Men om symmetriprincipen förbjuder hänvisning till sådana faktorer så tycks den föreskriva att alla åsikter måste förklaras som om de vore irrationella. Detta tycker Boghossian är absurt.

Här tycks det finnas många intressanta frågor att ställa. Låt oss använda beteckningen ”sociologism” om Bloor's ståndpunkt – även om han i verkligheten förstås inte hävdar att vetenskaplig åsiktsbildning kan förklaras *enbart* med sociala faktorer. En dominerande tradition inom modern analytisk filosofi är ju ”fysikalism”. Det tycks vara en del av det fysikalistiska programmet att alla åsikter kan förklaras med hjälp av samma slags orsaker, nämligen händelser i nervsystemet hos

den som har åsikten. Innebär det att även fysikalismen implicerar att alla åsikter är irrationella? En svår fråga, tycker nog de flesta analytiska filosofer – men kanske frågan om sociologismens konsekvenser inte är så mycket lättare?

Man kan ju också fråga sig om det faktum att en åsikt orsakas av någonting som är ett gott skäl för den är varken nödvändigt eller tillräckligt för att göra åsikten rationell. Är det inte snarare rationellt att låta sig styras av vad man tror är goda skäl än av vad som är goda skäl?

Den sista form av relativism som Boghossian ägnar några sidor är alltså ”svag förklaringskonstruktivism”. Under den rubriken döljer sig olika varianter av uppfattningen att teorival är underbestämt av empirisk evidens – förbindelsen med bokens huvudtematik utgörs av tanken att i den mån våra åsikter inte helt och hållet kan förklaras av evidens så måste man fylla ut med andra ”irrationella” faktorer.

Termen underbestämning leder tankarna till Quine, men Boghossian utesluter Quine från de summariska anklagelser han annars gärna riktar åt olika håll – hundhuvudet får i stället bäras av Kuhn och Duhem. När Quine talar om underbestämning vill han enligt Boghossian bara göra en ”rent logisk” poäng och implicerar ingenting om att valet mellan olika teorier inte skulle vara ”rationellt”. Huruvida detta är sant eller inte beror naturligtvis på vad man menar med ”rationellt”, men med de kriterier Boghossian använder i resten av sin bok undrar man hur han tänker här. Så här säger han t.ex. på tal om Goodmans ”kakformsrelativism”:

Vi behöver inte, enligt den här bilden, sakna *skäl* för att göra de avgränsningar vi gör. Men dessa skäl är helt igenom *pragmatiska*, det tjänar våra praktiska syften att dela upp världen på ett sätt snarare än ett annat. Den avgörande punkten, för Goodmans ändamål, är att inget av dessa sätt att skära upp världen kan sägas vara närmare hur sakerna är i sig själva, för det finns inget sätt som tingen är i sig själva. (s. 35)

Jag har svårt att se någon avgörande skillnad mellan denna uppfattning och den ”shift towards pragmatism” som Quine förespråkar på många ställen, till exempel i slutet av ”Two Dogmas of Empiricism”. Sanningen är förstås att ingen av de filosofer som Boghossian har valt ut till måltavlor förnekar att det kan finnas rationella skäl att välja en teori framför en annan, om man bara ger begreppet rationell en tillräckligt bred tolkning.

SAMMANFATTNING

Det kanske har framgått att jag inte tycker att den här boken är något vidare bra. Retoriskt sett är allt upplagt för att ge ett intryck av noggrannhet och precision: tesar isoleras på särskilda rader, resonemang

formuleras som explicita slutledningar med tydliga steg och premisser. Men vad hjälper det när det ofta är oklart vad de typografiskt framhävda principerna egentligen innebär och vilka alternativ man vill utesluta?

Om Boghossian ville göra det som han från början tycks ha föresatt sig, nämligen diskutera de former av konstruktivism och relativism som spelar så stor roll i vår tids allmänna kulturklimat, både inom och utanför vetenskapen, så borde han rimligtvis börja med att läsa några av de författare som räknas som viktiga företrädare för dessa tankeströmningar. En bra utgångspunkt för en sådan läsning vore förmodligen tanken att det kanske finns något intressant och tänkvärt i dem, eftersom så många människor funnit dem värda att intressera sig för och tänka på – vilket förstås inte innebär att man skall lämna sitt kritiska sinne och egna omdöme åt sidan. Detta vore förvisso ett stort jobb och om man har viktigare saker för sig så kanske man får avstå – men då kanske man också skall avstå från att publicera sin kritik?

Nu ger han i stället sin bok formen av en uppgörelse med namngivna filosofer inom den analytiska traditionen, men eftersom han inte bryr sig om vad de personer han diskuterar faktiskt säger så blir allt hängande i luften. Visst kan man, likt Kripke i sin Wittgensteinbok, utan varje exegetiskt anspråk i anslutning till en författare formulera en tes som är intressant att diskutera för dess egen skull. Men skall man vederlägga en uppfattning som enligt ens egen mening är ”så bisarr att det är svårt att tro att någon omfattar den” så bör man nog belägga att den faktiskt har förespråkare innan man sätter igång.¹

STAFFAN CARLSHAMRE

Kort om etik

Simon Blackburn. Övers. Elin Isberg. Fri Tanke Förlag, 2010. 172 s.

ISBN 978-91-86061-13-5

Om jag skulle skriva en bok med titeln *Kort om etik*, så skulle jag förmodligen börjat med att förklara att man brukar dela upp etiken i metaetik, normativ etik och tillämpad etik. Jag skulle förklara vad dessa termer betyder. Sedan skulle jag gå igenom några vanliga metaetiska teorier, några vanliga normativ-etiska och till slut några intressanta områden inom tillämpad etik. Så har inte Simon Blackburn gjort, som tur är. Min tänkta etik-bok skulle förmodligen uppfattas som jobbig och svårläst av icke-filosof. Blackburn går igenom stora delar av etiken, men han gör det på ett sätt som förmodligen känns mycket mer naturligt för den icke

¹Redaktionen beklagar att denna recension, som inlämnades till tidskriften för rätt många år sedan, har kunnat publiceras först nu.

filosofiskt skolade läsaren. Att läsa *Kort om etik* känns nästan som att läsa skönlitteratur; det finns en röd tråd som löper så naturligt från den ena delen till den andra att man aldrig har känslan av att läsa en skolbok eller en lös samling artiklar om *olika* ämnen (det sista hade helt klart varit en risk med *min* tänkta bok).

Boken inleds med en uppräknning av ”sju hot mot etiken”: Guds död, relativism, egoism, evolutionslära, determinism, orimliga krav och falskt medvetande. Det tror jag är ett utmärkt sätt att inleda på. Många människor är ju lite allmänt skeptiska mot tal om rätt och fel. I stället för att läsaren ska sitta och läsa kapitel efter kapitel med etiska resonemang och inom sig hela tiden tänka ”ja men det där är ju dina åsikter”, ”det här är låter inte vetenskapligt” eller liknande, så kan man gå igenom och i den mån det är möjligt röja undan skepticisimen redan från start.

Nästa del av boken heter ”några etiska idéer”. Denna del väver sömlöst samman tillämpad etik och normativ etik. Den börjar med att diskutera födelse och död, och kommer därmed in på både abort-etik och ifall döden ska betraktas som något ont i sig självt eller inte. Sedan går Blackburn vidare mot livet emellan födelse och död, och kommer då in på både utilitarism och rättigheter. Sista delen heter ”grunder” och diskuterar frågan om det kan finnas moraliska skäl för handling som det vore irrationellt att inte ta hänsyn till. Aristoteles, Kants och Scanlons idéer avhandlas. Blackburn ska ha en stor eloge för Kant-kapitlet. Han gör Kants moralfilosofi så lättbegriplig som det går utan att för den skull fördumma den.

På det stora hela är detta en utmärkt introduktion till ämnet etik. Det enda egentliga problemet jag ser är att en egentlig diskussion om moralisk realism saknas. Kant är förstås en sorts moralisk realist, eftersom han hävdar att det finns moraliska sanningar som inte beror på våra känslor, attityder eller den kultur vi lever i, och som går att resonera sig fram till med förnuftet. Men moralisk realism av den typ som exempelvis Derek Parfit representerar, där man enbart med *intuitionens* hjälp kan inse att vissa påståenden är sanna liksom vi med intuitionen kan inse att två plus två är fyra, nämns inte över huvud taget. Kanske för att Blackburn själv finner sådana teorier osannolika. Jag tycker ändå det borde ha diskuterats i den här typen av bok.

Detta är dock en ganska liten invändning. På det hela taget, en bok jag gärna rekommenderar till alla etik-intresserade icke-filosofier. Den skulle förmodligen också fungera väldigt bra som lärobok på gymnasiet.

SOFIA JEPPSON

Kort om känslor

Dylan Evans. Övers. Elin Isberg. Fri Tanke Förlag 2010. 175 s.

ISBN 978-91-86061-12-8

Är ravefesten genvägen till lyckan? Bör vi ge datorer känslor? Och är krissamtal efter en traumatisk upplevelse egentligen en god idé? I boken *Kort om känslor* diskuterar den brittiska akademikern Dylan Evans frågor från olika vetenskapliga discipliner, så som socialantropologi, psykologi, robotik och filosofi.

Först den evigt aktuella frågan: är känslor medfödda eller inlärda? Evans berättar om en socialantropolog vid namn Paul Ekman, som menade sig kunna bevisa att inte alla känslor är inlärda. Att inte alla känslor är inlärda låter möjligtvis självklart, men så var det inte på 60-talet då Ekman presenterade sin forskning om ”känslornas universalspråk”. I de vetenskapliga kretsarna var det så hårt inrotat att känslor var kulturstyra, att han blev mött med hån. Men Ekman vann striden till slut, och idag är det allmänt accepterat att inte alla känslor är inlärda. De känslorna Ekman såg på som grundkänslor kallade han för *primära emotioner*. Bland dessa är glädje, ledsnad, ilska, rädsla, förvåning, avsmak.

Men det är inte bara de primära emotionerna, som i boken beskrivs som medfödda, utan också de sociala emotionerna; även om de varierar i grad mellan olika kulturer. Bland de sociala emotionerna återfinns kärlek, skuld-känslor, skam, förlägenhet, stolthet, avund och svartsjuka. Dessa känslor har i likhet med de primära formats genom vårt evolutionära arv. Enligt Evans uppstod några av de primära emotionerna, så som rädsla, så tidigt som för 500 miljoner år sedan, hos de allra första ryggradsdjuret. De sociala emotionerna verkar däremot innefatta mycket mer bearbetning i hjärnbarken, berättar Evans, och måste därmed vara betydligt yngre än de primära emotionerna. De sociala emotionerna skiljer sig också ifrån de primära på det sättet att medan de primära in- finner sig snabbt och varar några sekunder åt gången, så kräver de sociala emotionerna lång tid för att byggas upp och sjunka.

Evans opererar även med en tredje kategori: kulturspecifika känslor. En av de kulturspecifika känslorna han berättar om är en känsla som upplevs av gurumbafolket i Nya Guinea, och som andra människor aldrig tycks uppleva. Denna känsla kallas *att vara ett vildsvin*. Den kallas så eftersom att de som har den, eller befinner sig i det här tillståndet, beter sig precis som vildsvin: ”de löper amok, stjälar föremål av ringa värde och anfaller förbipasserande” (s. 30). Enligt Evans är ett intressant drag hos kulturspecifika känslor att de ofta ger människor en utväg ur problematiska situationer. Till exempel är det framför allt Gururumbamän mellan 25 och 35 år som upplever känslan att vara ett vildsvin, och de som gripits

av den känslan behandlas påfallande tolerant, man tar även särskild hänsyn till dem som lider av känslan, till exempel genom att ge en tillfällig frist från ekonomiska plikter. Det är ingen slump att vildsvin-känslan drabbar dem som har något att vinna på det, berättar han, och hänvisar till en psykolog som hävdar att många känslor är till för att hjälpa människor hantera sin kulturs särskilda krav (s. 32).

Detta är ett av Evans grundargument, att utvecklingen av känslorna stödjer förnuftet, att känslorna är förnuftets allierade. För att illustrera sina poänger använder han genomgående exempel från populärkulturen, till exempel karaktären Spock i tv-serien *Star Trek*. Spock är halvt människa och halvt "vulcan". Vulcanarna skilde sig från människorna genom att ha spetsiga öron. Det fanns dock också en mycket djupare, osynlig skillnad: deras hjärna var överlägsen människornas, eftersom de inte hindras av passioner. De hade gjort sig av med detta "primitiva rudiment". Denna uppfattning, att känslor står i vägen för vår intelligens, argumenterar Evans emot. Han kritiserar vissa filosofer för att ha gett upphov till sådana missvisande och negativa bilder av känslor. Evans anklagar särskilt Kants moralfilosofi för att vara "vulcanmoral", då det enda sättet att handla moraliskt riktigt är att lyda den moraliska lagen helt utan känsla. Detta vittnar enligt Evans om en "blodlös syn på moral, som bara lämpar sig för vulcaner" (s. 67). Att handla moraliskt handlar *inte* om en förmåga att följa regler, argumenterar Evans, utan om känslor som sympati, skuld och stolthet.

En annan fråga som Evans utforskar är hur vi ska handskas med svåra känslor. Våra förfäder började troligen ge kramar och smek som tröst innan de lärde sig att tala. Senare, när människor märkte att ord kan ha en stark antidepressiv verkan när man ger andra tröst, så började de naturligtvis använda samma språkliga medicin på sig själva. Detta är en idé som är högst levande inom modern psykologi som kognitiv terapi: att man genom att lära sig att identifiera negativa tankar ska kunna ersätta dem med mera positiva. Ett annat sätt är "ventilering", vilket innebär att man talar om obehagliga känslor för att få dem att gå över. En som banade väg för denna tanke var läkaren Sigmund Freud.

Men hur kom Freud på denna tanke? Enligt Evans vilar denna teori på en hydraulisk syn på känslor. Inom den hydrauliska teorin om känslor "ses känslorna som mentala vätskor som cirkulerar genom psyket, på ungefär samma sätt som blodet flyter genom ådrorna" (s. 77). Evans skriver att när man hör någon säga saker som "stäng inte känslorna inne", så bekräftar de denna bild av känslorna. Tanken är att överflödiga ånga måste ventileras ut. Freud använde det grekiska begreppet *katarsis* för att beskriva avlägsnandet av den "mentala vätskan". Evans berättar att när Freud började använda denna term, så "gav han oavsiktligt upphov

till den felaktiga uppfattningen att den hydrauliska teorin om känslor har sina rötter till det gamla Grekland. Inget kunde vara mer felaktigt” (s. 79). Evans drar i stället fram Descartes lära om hur psyket fungerar som den första säkra källan till en hydraulisk uppfattning om känslorna.

Här tar Evans fel. Evans har rätt när han hävdar att det katarsisbegrepp vi kan läsa om i Aristoteles’ *Om diktkonsten* skiljer sig från det moderna/freudianska sättet att tala om katarsis. Men i första boken i *Om själen* skriver Aristoteles om hur ilska kan definieras som att man har kokande vätska inom sig. Det blir därmed lite lustigt när Evans å ena sidan skriver att det hydrauliska synsättet inte kan hittas i det gamla Grekland, medan han å andra sidan (omedvetet) använder Aristoteles metaforiska definition till att förklara just denna teori: ”Eftersom många vätskor enkelt kan omvandlas till ånga kan även gasrelaterade metaforer som ’du håller på att koka över’ syfta på den hydrauliska teorin” (s. 77).

I *Kort om känslor* diskuterar Evans också känslor i relation till artificiell intelligens, droger och minnet. Han har lyckats skriva en populärvetenskaplig bok som är lätt att läsa, med många spännande teorier och exempel. Det märks att författaren har en bred vetenskaplig bakgrund – han är inte bara filosof, utan även psykoterapeut, filmskapare, forskare i robotik och lektor i beteendevetenskap. Det finns dock en lära som Evans verkar vara särskilt influerad av, nämligen evolutionsbiologin. Detta kommer till exempel till uttryck i meningar som denna: ”Anledningen till att vi blir glada av att ha sex, träffa gamla vänner och ta emot gåvor är att alla dessa saker bidrog till våra förfäders framgångar i att fortplanta sig” (s. 46). Det tycks som att alla positiva känslor är till för att belöna beteende som ökar chanserna för att reproducera sitt genmaterial. På samma sätt förklarar han sorg: Vi blir ledsna när vänner dör därför att ”sådana händelser ökade våra förfäders risk att misslyckas med att fortplanta sig” (s. 46). För att vara en person med imponerande sammansatt kunskap om känslor, så tycks hans grunduppfattning därmed vara överraskande primitiv. En syn på känslor som morot och piska.

HEGE DYPEDOKK JOHNSEN

Från ett öppet universum: Studier i Karl Poppers filosofi

Red. Ola Lindberg. Bokförlaget h:ström 2012. 310 s.

ISBN 978-91-7327-174-5

Karl Popper (1902–1994) var en av de mest kända filosoferna under förra seklet. I viss utsträckning var han också inflytelserik, men som Ingemar Lindahl påpekar i denna bok tycks den allmänna uppfattningen vara att han har haft ett långt större inflytande på vetenskapsmän än på filosofer”

(s. 287). Popper håller säkert med. Bland filosofer diskuteras han rätt sällan numera och hans filosofiska teser har inte fått något större genomslag. Åtminstone gäller detta inom kunskaps- och vetenskapsteori, däremot har hans arbeten inom samhällsfilosofi blivit mer uppskattade. Själv tycker jag också att hans bästa bok, av dem jag har läst, är den berömda *The Open Society and Its Enemies*, som han utarbetade som sin ”krigsinsats” under andra världskriget.

Den bok som Ola Lindberg ställt samman innehåller tolv artiklar om olika inslag i Poppers filosofi och dessutom en intervju där Popper frågas ut av Ingemar Lindahl och Peter Århem. Det mesta är rätt lättillgängligt, men Roland Poirier Martinssons uppsats, som jag tror är en kritik av Poppers ”rationalitetsbegrepp”, och Lindbergs egen framställning av Poppers kritik av Köpenhamnstolkningen och subjektivism i kvantfysik har jag inte lyckats förstå mycket av. Popper själv bidrar med en uppsats där han bl.a. hävdar att det faktum att djur kan ha kunskap strider mot traditionell kunskapsteori (s. 100). Det kan nog stämma, men många skulle väl invända att även om djur kan ”veta” vissa saker, så handlar det mer om att de har korrekta förväntningar, men att dessa inte utgör ”kunskap” i vanlig mening, eftersom de förmodligen inte är välgrundade eller rationella.

Vad gäller samhällsfilosofi tycks både Gunnar Fredriksson och Håkan Holmberg mena att enligt Popper samma metod tillämpas – eller bör tillämpas – i vetenskap som i politik (s. 127 resp. 140). Något ligger det väl i det, men Popper brukade säga att man i vetenskap bör satsa på ”djärva gissningar”, medan man i politik bör tillämpa små stegvisa reformer (*piecemeal engineering*). Här föreligger nog en viktig skillnad. Mark Amadeus Notturmo (verksam vid Interactivity Foundation i USA) visar rätt övertygande att det också finns viktiga skillnader mellan Poppers och hans vän Friedrich von Hayeks uppfattningar om hur samhället bör organiseras. Helen Lindberg menar att det finns likheter och skillnader mellan feministisk vetenskapssyn och Poppers. Hon säger att för Popper kräver kunskap ett vetande subjekt (s. 170), men det stämmer nog inte (jfr Poppers ”värld 3”).

Gunnar Andersson, Inge-Bert Täljedal och Hans Rosing kommer in på Poppers kunskapsteori. Popper är väl här mest känd för sin kritik av ”positivismen”; speciellt avfärdar han induktion och han menar att den vetenskapliga metoden är deduktiv snarare än induktiv. De han kritiserade var väl i första hand medlemmarna av den s.k. Wienkretsen, främst kanske Carnap, Schlick, Neurath och Waismann. Han anser (i sin självbiografi) att det var han själv som ”avlivade positivismen”, men samtidigt verkar det ofta som om han anser att omgivningen ännu inte har förstått hans teorier och att de åsikter han bekämpade fortfarande lever. Hur det

nu går ihop. Lustigt nog har han också av många kommit att uppfattas som en viktig företrädare för just "positivismen", dvs. den position som han anser sig ha avlivat. Så var det t.ex. under den s.k. positivismstriden i den tyska sociologin där han angreps av tänkare som Adorno och Habermas. När man läser framställningar av Wienkretsens uppfattningar, så är det för övrigt inte alltid så lätt att se hur de skiljer sig från Poppers (jfr t.ex. min uppsats om Poppers kunskapsteori i boken *Tankegångar*, 2011). Exempelvis menar bägge parter, liksom Hume, att man aldrig kan visa något om verkligheten med säkerhet. Alla hypoteser är *felbara*, hur många gånger de än har prövats och bekräftats.

Gunnar Andersson bidrar med en bearbetad version av en tidigare artikel i *Filosofisk tidskrift*, nr 4, 2009. Han menar, liksom Popper, att det är förnuftigt att tro på en hypotes, vid en tidpunkt t , om den vid t har bekräftats genom sträng prövning (s. 21–22). Detta är väl ungefär vad som ofta brukar kallas "hypotetisk-deduktiv metod". Den kan nog godtas av de flesta.

Inge-Bert Täljedal diskuterar och kritiserar Poppers antiinduktivism och falsifikationism. Popper påstår att induktion överhuvud taget aldrig förekommer i vetenskapen eller någon annanstans. Täljedahl, som själv är naturvetare, menar tvärtom att naturforskare och vardagslivets aktörer vanligen använder sig av induktion (s. 40). Däri har han nog rätt, men de exempel han anför kan nog också uppfattas enligt Poppers schema. Problemet är att det inte är så klart vad som egentligen menas med "induktion". Att erfarenhet och iakttagelser kan ge upphov till förväntningar verkar ju ganska självklart, men Popper skulle kanske inte kalla det "induktion". Han skulle säkert inte heller kalla det "induktion" när han själv (liksom Gunnar Andersson) från konstaterandet att en hypotes hittills har överlevt sträng kritisk prövning drar slutsatsen att det är rationellt att tillsvida tro att den är sann (eller att "föredra" den). Eller när man tillämpar s.k. hypotetisk-deduktiv metod. Men i dessa fall är det ju inte heller fråga om deduktion, så vad är det då?

Hans Rosing går igenom olika typer av induktion. Hit räknar han induktion genom enkel uppräknning, induktion från ett stickprov, "trial and error" (vilket Popper säkerligen inte skulle kalla "induktion"), samt den hypotetisk-deduktiva metoden. Han räknar också, som många andra, Poppers "korroborering" som en sorts induktion (s. 67–68). I sammanhanget citerar han med instämmande W. C. Salmon: "Modus tollens without corroboration is empty; modus tollens with corroboration is induction". – Man kunde väl säga att Poppers krig mot induktionen kunde vara ett lämpligt ämne för en kunskapssociologisk undersökning!

Popper tycks särskilt ha betraktat de logiska positivisterna/empiristerna i Wienkretsen som sina filosofiska fiender. Popper säger själv att

han aldrig inbjöds att delta i kretsens möten, trots att han kände flera av dess medlemmar. Kanske har detta bidragit till hans fientlighet. Wienkretsens åsikter framställdes i rätt populär form av A. J. Ayer i boken *Språk, sanning, logik* från 1936. En av de mest kända åsikterna uttrycktes i det s.k. verifierbarhetskriteriet: meningsfulla satser om faktiska förhållanden måste vara sådana att det kan finnas observationer som talar för att de är sanna eller falska. (Observera: ... eller *falska*. Även falska satser bör ju vara meningsfulla, även om de inte kan bekräftas av observationer.) I stället för verifierbarhet betonar Popper falsifierbarhet som ett krav på vetenskapliga hypoteser. Ayer menar att en hypotes ”kan lika lite slutgiltigt vederläggas som slutgiltigt verifieras” (s. 14 i den svenska översättningen). Men han uppfattar Poppers förslag (från 1934) som att det där är fråga om ”slutgiltig” vederläggning och därför avvisar han detta förslag.

Hur är det egentligen med detta? Menar Popper att hypoteser *slutgiltigt* kan falsifieras? Det kan nog betvivlas. Men han menar i alla fall att de kan *falsifieras* och man kan undra hur detta kan vara förenligt med hans åsikt att hypoteser aldrig kan verifieras. Det har jag ofta undrat. Ayer påpekar, som många andra, att både verifikation och falsifikation av en hypotes förutsätter flera andra antaganden. Om en observation tycks tala mot en hypotes kan man alltid hålla fast vid hypotesen och i stället förkasta något av de övriga antaganden man mer eller mindre medvetet gör – utöver diverse hjälphypoteser även det att observationen faktiskt har inträffat och att den inte är en hallucination, etc. Man kan då inse att för att en hypotes *slutgiltigt* ska falsifieras, så måste man först *slutgiltigt verifiera* de övriga antaganden som falsifikationen förutsätter. Enligt Ayer, och många andra, kan emellertid ingenting slutgiltigt verifieras. Så långt är allt gott och väl. Men Popper tycks mena att ingenting kan *verifieras* överhuvud taget, och då blir det svårt att se hur han menar att något ska kunna falsifieras. Falsifikation av en hypotes förutsätter väl verifikation av alla de hypoteser från vilka man deducerar dess negation. Annars kan man ju bara dra slutsatsen att *någon* av hypoteserna är falsk. Jag antar att Popper måste ha sagt något om detta problem någonstans, men i de böcker jag har läst har jag inte funnit något klagande (såvitt jag nu kan minnas). Jag vore glad om någon som läser detta kunde hjälpa mig att hitta Poppers eventuella lösning av problemet.

Notiser

KÖNSFÖRDELNING

I de vad gäller filosofiämnet tjugo bästa universitetet i USA var år 2009 i genomsnitt 16,3 procent av filosofiprofessorerna (*full professor*) kvinnor. Men det varierar rätt mycket: vid t.ex. New York University var siffran 4 procent och vid Harvard University 39 procent.

DÖDA

Kända filosofer som dog under året 2012 var bl.a. John Hick, Ruth Barcan Marcus, Leonard Linsky, J.J.C. Smart, George Nakhnikian, Hugo A. Bedau, Paul Kurtz, R. G. Frey och Annette Baier.

NYA BÖCKER

Fysikern Sören Holst har utgivit *Tankar som ändrar allt: Om tankeexperiment och nya världsbilder*, Förlaget Fri Tanke, 2012.

På Hilaritas förlag har utgivits *Spinoza: Porträtt av en andlig hjälte* av Rudolf Kayser (2012). Förord av Albert Einstein. Originalen är från 1932.

En bok av ekonomen Ken Binmore med titeln *Kort om spelteori* har utgivits av förlaget Fri Tanke, 2012.

En känd fysiker, Lawrence M. Krauss, har på förlaget Fri Tanke utgivit boken *Ett universum ur ingenting: Varför det finns någonting snarare än ingenting*, 2013.

Psykologen och ekonomipristagaren Daniel Kahneman har skrivit en bästsäljande bok, som nu utkommit på förlaget Volante: *Tänka snabbt och långsamt*, 2013.

APROPÅ BOKTITLAR

Den amerikanske filosofen Ned Block lär ha sagt att Daniel Dennetts bok *Consciousness Explained* i stället borde ha hetat *Consciousness Ignored*.

I HUVUDET PÅ EN FYSIKER

Den något yvige fysikern Paul Davies hävdar i en av sina böcker att det är logiskt omöjligt att det inte finns några sanna påståenden. Hans bevis tar utgångspunkt i följande två påståenden:

- (A) Det finns åtminstone ett sant påstående.
- (B) Påstående A är falskt.

Davies resonerar sedan på följande sätt: ”Men om A är falskt, är B det också, för B är ett påstående, och om A är falskt finns det inga sanna påståenden. Så A måste vara sant. Det är därför logiskt omöjligt att det inte finns några sanna påståenden” (*I huvudet på Gud*, Prisma 1992, s. 182). Detta tycks medföra att det är logiskt nödvändigt att det finns påståenden, vilket redan det kan tyckas förvånande. Det är i alla fall kontroversiellt. Men sedan skriver Davies: ”Om det existerar nödvändiga påståenden är föreställningen om en nödvändig varelse inte uppenbart absurd.” Man häpnar!

FLEST AVRÄTTNINGAR UNDER ÅR 2010

1. Kina (tusentals)
 2. Iran (minst 252, enligt obekräftade uppgifter ytterligare minst 300)
 3. Nordkorea (minst 60)
 4. Jemen (minst 53)
 5. USA (minst 46)
 6. Saudarabien (minst 27)
 7. Libyen (minst 18)
 8. Syrien (minst 17)
- (Källa: DN 29/3 2011)

DEN INSTITUTIONELLA KONSTTEORIN

En som möjligen har anammat den så kallade institutionella konstteorin – som härstammar från filosoferna Arthur Danto och George Dickie – är Lars Vilks. Han skriver följande (på nätet): ”Frågan vad-är-konst? besvaras i samtiden med att det som konstvärlden uppfattar och presenterar som konst är konst (den institutionella konstteorin).” Eventuellt godtar dock inte Vilks själv teorin. Man kan misstänka att han skulle vidhålla att hans rondellhund är konst, även om konstvärlden skulle anse att den inte är det. Vem vet? Kanske uttalar han sig bara om hur frågan om konst ”besvaras i samtiden”.

Men hur ska man förstå orden ”besvaras i samtiden”? Folk i samtiden har väl olika uppfattningar om vad som är konst. Exempelvis skulle väl

många – kanske till och med en stor majoritet – säga att sådana ”konstverk” som Vilks rondellhund eller vanlig graffitti eller Anna Odells fejkade självmordsförsök eller en hög med Brillo-kartonger *inte* är konst. Men Vilks avser antagligen det svar som den samtida *konstvärlden* ger på frågan om vad som är konst. Och då har han kanske rätt. Konstvärlden anser kanske att konstvärlden bestämmer. Men det tycks inte vara ett svar på frågan om vad som *är* konst.

Eller är det ändå det? Analogt kunde man ju tycka att det är de professionella filosoferna som avgör vad som är filosofi.

Att konstvärlden betämmer vad som är konst kunde för övrigt förklara att t.ex. Vilks och Odells alster ska anses vara konst medan enkronorna med kungen som horbock och nallebjörnarna som släpptes ned över Vitryssland inte är konst – eftersom deras upphovsmän tillhör reklambranschen i stället för konstvärlden. (Men hur vet man att reklam inte är konst? Eller att reklamare inte kan producera konst?) Visserligen är väl Vilks själv konstteoretiker snarare än konstnär, men kanske räknas han också som konstnär, eftersom ett av hans verk donerats av en konstnär till Moderna museets samlingar. Om någon konstnär donerade de falska enkronorna till Moderna museet, så skulle i så fall också de vara konst.

Egentligen spelar det ju inte så stor roll vad som är konst, så länge som konststämpeln inte också är en kvalitetsstämpel. Det vill säga så länge som konst kan vara både bra och dålig. Och urusel.

Men Lars Vilks menar kanske att konstvärlden också bestämmer vad som är *bra* konst? Han skriver i alla fall (på nätet): ”Det som uppfattas och presenteras som god konst av konstvärldens styrande institutioner är god konst”; och vidare: ”Det som konstvärlden anser vara bra konst är bra konst”. Såvitt jag vet ingår dock detta inte i den institutionella konstteorin, som den vanligen uppfattas.

Kunde det vara ett rimligt tillägg? Nja, det beror på. Man kan inte gärna hävda att det som *gör* ett konstverk bra är att det anses bra av konstvärlden. Hur skulle i så fall konstvärlden bära sig åt för att komma fram till ett omdöme? Innan den bestämmer sig måste den bestämma sig! Däremot kunde man kanske hoppas att konstvärlden har så bra smak, att den *faktiskt* bara tycker att sådant är bra som också är bra. Men det vore en rätt osäker förhoppning. Även om konstvärlden hittills alltid har haft rätt – vilket knappast är sant – så vore det alltför vågat att tro att den också alltid *kommer* att ha rätt. Dessutom finns det förmodligen ofta en rätt stor oenighet inom konstvärlden om vad som är bra. Det vore i alla fall fullt möjligt.

I själva verket finns det nog en motsvarande tvetydighet även i den institutionella konstteorin. Det kan inte gärna vara det att konstvärlden anser att något är konst som *gör* att det är konst. (Det kan inte heller

vara enbart det att filosoferna anser att något är filosofi som *gör* att det är filosofi.) Däremot finns det kanske en tillräckligt stor – men oftast oartikulerad – enighet inom konstvärlden om vad som gör något till konst, för att det ska vara sant att det som konstvärlden anser vara konst också är konst. Åtminstone enligt de kriterier som konstvärlden mer eller mindre medvetet använder sig av – och som alltså är något annat än det kriterium som tycks utpekas av den institutionella konstteorin.

FRAMTIDA ARBETSMARKNAD

Ivar Lo-Johansson skriver i sin bok *Elektra* (1967) om hur en man vaknar upp år 2070, efter att ha legat nedsövd i hundra år. Han stöter på en person, som han frågar bl.a. följande:

– Vad är det människorna drömmer om nu? frågade han. Är det om Gud, om vackra kvinnor, eller om att förtjäna pengar?

– Det är om att få arbeta.

– Arbeta?

– Alla drömmer om att få arbeta så lång tid som möjligt. Nu när maskinerna utför allt arbete, är arbetet det mest åtråvärda av allt. Maskinerna själva gör de nya maskinerna. Tvådagarsveckan i gammal tid har minskat till tvåtimmarsvecka och ännu mindre, till entimmesvecka i många fall. Den anses rik som tillåts arbeta längre.

...

– Och ingen är tvungen att arbeta för att inte svälta ihjäl?

– Tvärtom. Det hägrar för många som en dröm att få svälta. De fattiga är de som inte får arbeta. Den som tillåts arbeta, anses rik.

DYGNETS TOPOLOGI

Varför heter det ”mitt *på* dagen”, men ”mitt *i* natten”? Beror det på att dagen är konvex medan natten är konkav? Eller är dagen tvådimensionell och natten tredimensionell? Och vad innebär i så fall detta?

TÄRNINGSSPEL

Följande exempel har eventuellt omnämnts tidigare i *Filosofisk tidskrift*, men för nytillkomna läsare kan vi ta det en gång till. Anta att vi har tre tärningar, A, B, och C. Tärning A har sex sidor med siffrorna 6, 6, 6, 2, 2, 2. Tärning B har sidorna 5, 5, 4, 3, 3, 2. Och tärning C har sidorna 6, 4, 3, 3, 3, 3. Om nu tärningarna får tävla mot varandra parvis – där den tärning vinner som visar den högsta siffran – så vinner A mot B med sannolikheten 6/11, B mot C med sannolikheten 14/27 och C mot A med

sannolikheten 6/11. I långa loppet bör man alltså satsa på A framför B, B framför C och C framför A. Är det något konstigt med detta?

METAFYSIK

Gerald Dworkin berättade för flera år sedan en sann historia om den kände matematikern, logikern och konsertpianisten Raymond Smullyan. Denne tvingades en gång att ge en kurs i metafysik. Han kom in i klassrummet, satte sig i katedern, men sa ingenting. Han teg. Det var alldeles tyst i rummet under rätt lång tid. Sedan tröttnade en av studenterna, reste sig upp och började gå mot dörren. Då sa Smullyan: "What's the matter Arbini, don't you like metaphysics." – Av någon anledning kommer man att tänka på Wittgenstein, när man hör denna historia.

Att Smullyan var logiker (snarare än metafysiker) framgår för övrigt av följande historia, som han själv har berättat: "On 1 April 1925, I was sick in bed [...]. In the morning my brother Emile (ten years my senior) came into my bedroom and said: 'Well, Raymond, today is April Fool's Day, and I will fool you as you have never been fooled before!' I waited all day for him to fool me, but he didn't. [...] I recall lying in bed long after the lights were turned out wondering whether or not I had really been fooled."

CITAT

"Vad är då tiden?" frågade Hans Castorp och böjde nästippen så våldsammt åt sidan att den blev vit och blodlös."Kan du säga mig det? Rummet uppfattar vi ju med våra organ, med synen och känseln. Gott. Men vilket är vårt tidsorgan? Kan du tala om det för mig?"

DE BÄSTA FILOSOFITIDSKRIFTERNA

I en omröstning på Brian Leiters blogg fick de röstande – det var 540 personer som svarade – rangordna tjuugoåtta kända filosofiska tidskrifter. Tidskrifter inriktade på specialområden, t.ex. filosofihistoria, var inte med i röstningen. De tio högst rankade var följande.

1. *Philosophical Review*
2. *Noûs*
3. *Journal of Philosophy*
4. *Mind*
5. *Philosophy & Phenomenological Research*
6. *Philosophical Studies*
7. *Australasian Journal of Philosophy*

8. *Analysis*9. *Philosophical Quarterly*10. *Philosophers Imprint*

Den svenska tidskriften *Theoria* kom på tjugofemte plats. I en annan omröstning rangordnades de bästa engelskspråkliga tidskrifterna med inriktning på kontinentala traditioner i post-Kantiansk filosofi. Där kom *European Journal of Philosophy* på första plats och *Philosophy & Phenomenological Research* på andra.

GUD SOM UTILITARIST

I slutet av *The Methods of Ethics* funderar Sidgwick över om det finns något sätt att få inbitna egoister att göra sin utilitaristiska plikt – även i situationer då de förlorar på det. Han leker med tanken att Gud är utilitarist och hotar att straffa dem som inte i livet gör sin utilitaristiska plikt med olika (eviga) plågor efter döden. Då skulle det löna sig för egoister att göra sin utilitaristiska plikt i livet, tycks han mena. Men hur tänker Sidgwick här? Om Gud är utilitarist kan han hota med både det ena och det andra för att få folk in på den rätta vägen, men kan hans hot tas på allvar? Anta att den yttersta dagen är här, vad skulle i så fall en utilitaristisk Gud ha för skäl att plåga någon? Plågan skulle inte vara till någon nytta. En egoist har nog inget att frukta från en utilitaristisk Gud.

Torbjörn Tännsjö

EN SORTS ANSPRÅKSLÖSHET

Jean Jacques Rousseau skriver på ett ställe i sina *Bekännelser* om sina framtidsutsikter, när han vid sexton års ålder rymt från sin anställning som lärling hos en gravör: ”Obekymrat trädde jag ut i den vida världen; snart skulle den genljuda av mina talanger, vid varje steg skulle jag mötas av fester, skatter, äventyr, vänner redo att tjäna mig, älskarinnor ivriga att behaga mig; jag hade endast att visa mig, för att hela världsalltet skulle falla till mina fötter. Icke hela för övrigt, jag liksom fritog det därifrån, jag behövde inte så mycket; ett angenämt sällskap var mig nog, om resten bekymrade jag mig icke. Min anspråkslöshet kom mig att inskränka mig till en trång, men utsökt krets, där jag var säker om att härska. Ett enda slott var nog för min ärelystnad: som slottsherrens och slottsfruns gunstling, deras fröken dotters älskare, hennes brors vän och grannarnas beskyddare skulle jag vara nöjd; mera behövde jag ej.”

EN SORTS LÖGNARE

Det har hävdats att påståendet att det inte finns några syntetiska påståenden a priori självt är syntetiskt och a priori.

A PRIORI KUNSKAP

Man kan ju inte veta a priori att man inte kan veta något a priori. Men däremot verkar det som om man kan veta a priori att man inte kan veta a priori att man inte kan veta något a priori. Man kan ju inte gärna veta det a posteriori.

TINGET I SIG

Immanuel Kant ansåg som bekant att vi inte kan veta något om ”tinget i sig”, dvs. det som rent objektivt existerar, oberoende av hur vi människor uppfattar och beskriver verkligheten. Apropå denna idé gör W. V. Quine på ett ställe följande reflexion: ”Att fråga efter tingen i sig, oberoende av mänskliga begreppsbildningar, är som att fråga hur lång Nilen verkligen är, oberoende av våra lokala mått som engelska mil eller kilometer.”

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Per Bauhn* är professor i praktisk filosofi vid Linnéuniversitetet, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi i Stockholm, *Staffan Carlshamre* är professor i teoretisk filosofi i Stockholm, *Sofia Jeppson* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm, *Hege Dypedokk Johnsen* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm, *Hans Ruin* är professor i filosofi vid Södertörns högskola, *Stefan Schubert* har doktorerat i teoretisk filosofi i Lund.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- 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
- 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