

September 2016 Årgång 37 Nr 3

# Filosofisk tidskrift

- ELISABETH SCHELLEKENS DAMMANN  
3 Estetik bortom perception?
- MATTI EKLUND  
11 Kripke, normativitet och mening
- SHARON RIDER  
20 Oss filosofer emellan
- ERIK CARLSON  
31 Organiska helheter och kontekstualism om finalt värde
- PATRICIA MINDUS  
38 Filosofisk syn på medborgarskap
- LARS-GÖRAN JOHANSSON  
45 Vad är en naturlag?
- CLAES ENTZENBERG  
56 Att uppfinna gåtfullheten, hommage till Rune Hagbergs konst
- FOLKE TERSMAN  
65 Benacerrafs utmaning
- JENS JOHANSSON  
73 Tiden och den döde
- RECENSION  
81 Pauliina Remes om *Norms in Social Interaction* av Patrico Lo Presti
- 85 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 2016

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2016

ISSN 0348-7482

Det har länge ansetts att den filosofiska estetiken (från grekiskans *aesthesis*) främst studerar estetiska och konstnärliga upplevelser, varför dess hörnsten varit kopplingen till perception. Ända sedan disciplinen formellt startade i mitten på 1700-talet har dess forskningsobjekt varit det som berör sinnena. Till och med för 1700-talsfilosofen Alexander Baumgarten, som var först med att se disciplinen som orubbligt kopplad till studiet av vårt "sinne" för skönhet, är estetiken i första hand det vetenskapliga studiet av en särskild typ av perception.<sup>1</sup> I samma anda menade Kant att ett "estetiskt omdöme kan i allmänhet ... förklaras som det omdöme" för vilket "sinnesförnimelser är dess bestämningsgrund".<sup>2</sup> Typiskt sett har estetiken därför behandlat våra sinnesmässiga och perceptuella erfarenheter av en särskild sorts värde.

1900-talets analytiska estetik strävade efter att hålla fast vid detta arv. Disciplinen baserades på den välkända principen att "estetik behandlar en typ av perception",<sup>3</sup> varför våra direkta erfarenheter av estetiska objekt fick stor teoretisk vikt. Detta är tydligt i en av de mest citerade passagera i diskussionen: Frank Sibley skrev att "[m]änniskor måste se elegansen eller integriteten i ett verk, höra sorgen eller ursinnet i musiken, lägga märke till färgsättningens prålighet, känna novellens kraft, dess stämning, eller dess osäkerhet i tonfallet".<sup>4</sup>

Estetikens perceptuella natur har åtminstone två viktiga implikationer. Den första är metafysisk: estetiska egenskaper är bara (fullt ut) manifesterade eller realiserade i vår perceptuella erfarenhet. Endast objekt som i Monroe Beardsleys mening är "perceptuella objekt", eller mer specifikt "objekt som har åtminstone vissa kvalitétéer som är direkt tillgängliga för sinneserfarenhet", kan ha genuina estetiska egenskaper.<sup>5</sup>

<sup>1</sup>Baumgarten 1970.

<sup>2</sup>Kant 1790, 20:224.

<sup>3</sup>Sibley 1965, s. 137.

<sup>4</sup>Sibley 1965, s. 137.

<sup>5</sup>Beardsley 1981, s. 31.

Generellt antar man att dessa egenskapers perceptuella natur innebär att de måste vara responsberoende.

Den andra implikationen är epistemologisk: genuina estetiska omdömen kan inte baseras på vittnesmål, slutledningar eller andra typer av indirekt resonerande, utan bara på direkta erfarenheter. Exempelvis anser Richard Wollheim att ”omdömen om estetiskt värde ... måste baseras på förstahandserfarenhet av deras objekt”,<sup>6</sup> och Philip Pettit hävdar otvetydigt att ”estetiska beskrivningar är essentiellt perceptuella” då perception är det enda medlet för att få ”uttömmande kunskap ... om sanningarna de uttrycker”.<sup>7</sup> I korta drag är tanken att eftersom estetiska egenskaper är perceptuella till sin natur så kan våra tillskrivningar av (eller omdömen om) dem bara baseras på vår egna, subjektiva erfarenhet. Andra källor, såsom evidens från pålitliga vittnen eller induktion från tidigare fall – som i andra sammanhang är okontroversiella kunskapskällor – är otillåtna i det estetiska fallet. Dessa två aspekter av *den perceptuella modellen* har länge varit allmänt accepterade inom analytisk estetik, och de bakomliggande premisserna är sällan ifrågasatta.

En närmare granskning av dessa påståenden visar dock att svåra, olösta frågor uppstår i synnerhet när vi försöker separera de metafysiska åtagandena från de epistemologiska. I denna korta text kommer jag att belysa tre svårigheter för den perceptuella modellen, som alla ger oss skäl att tvivla på dess grundläggande premisser. Efter att ha utvecklat dessa svårigheter kommer jag diskutera två sätt att föra debatten framåt. Som förespråkare av det mer revisionistiska alternativet kommer jag peka ut två områden som kräver vidare forskning för att vi bättre ska förstå estetiska världens epistemologi och metafysik.

Den första svårigheten bygger på möjligheten till estetisk expertis, och hur detta ska förenas med kravet på direkt erfarenhet i estetiska sammanhang. För om vår egen subjektiva erfarenhet är vårt enda hjälpmedel i estetiska bedömningar, och vår enda källa till estetisk kunskap, hur kommer det sig att vissa estetiska bedömare verkar mer kompetenta än andra? Tanken att vissa erfarenheter kan – och bör – prioriteras över andra, tillsammans med idén att estetisk kompetens kan utvecklas och förbättras med tiden och nya erfarenheter, stöds både av estetisk praktik och av teoretiska överväganden. Till exempel menade David Hume att så kallade ”äkta bedömare” har en överordnad estetisk kunskap eller förståelse, vilket gör dem bättre lämpade för att utvärdera de betraktade objekten på ett adekvat sätt.<sup>8</sup>

Tanken här är förstås inte att vissa subjektiva erfarenheter är mer vär-

<sup>6</sup>Wollheim 1980, s. 233.

<sup>7</sup>Pettit 1983, s. 25.

<sup>8</sup>Se Levinson 2001 och Shelley 2013 för vidare diskussion.

defulla än andra, eller att bara ett fåtal estetiska upplevelser är eftersträvarsvärda. Frågan är snarare hur idén om den subjektiva erfarenheten som den enda grunden för estetiska omdömen ska förenas med tanken att estetiska verk kan förstås mer eller mindre väl, och att det således finns sätt att förstå estetiska objekt som är mer passande än andra, och som vi därför bör sträva efter. Att tillåta estetisk expertis är ju dessutom ett sätt att undvika slutsatsen att idiosynkratisk smak, personliga biaser eller snobberi är den egentliga grunden för estetiska omdömen.<sup>9</sup> Så vilken av dessa två idéer väger tyngst?

Den första svårigheten för den perceptuella modellen kan alltså sammanfattas så här: hur ska påståendet att estetiska erfarenheter är fundamentalt subjektiva, och vårt enda hjälpmedel i estetiska bedömningar, förenas med idén att vissa av dessa erfarenheter är mer passande än andra, åtminstone delvis i kraft av sådant som är bortom den direkta perceptionen?

Den perceptuella modellens andra problem baseras på en enkel epistemologisk fundering: vad finns det för skäl att tro att estetiska trosföreställningar och andra sorters trosföreställningar formas på helt olika sätt? Kan vi verkligen utesluta att estetiska omdömen, på ett meningsfullt sätt, kan vara resultatet av antingen indirekt inferens eller vittnesmål, i ljuset av dessa omdömens perceptuella natur? Varför skulle det estetiska fallet vara helt annorlunda i det här avseendet?

Invändningarna mot att estetiska omdömen kan ha andra grunder än den subjektiva erfarenheten är främst baserade på Kants kritik av vittnesmålets epistemiska värde i estetiska sammanhang.<sup>10</sup> I *Kritik av omdömeskraften* skriver Kant att om vi ”inte anser att en byggnad, vy eller dikt är vacker så kommer inte hundra berömmande röster tvinga fram” vårt ”innersta samförstånd”, eftersom ”andras åsikter inte är ett giltigt bevis för ett omdöme om skönhet”, och ”att något har tillfredsställt andra kan aldrig ligga till grund för ett estetiskt omdöme”.<sup>11</sup> Vår evidens för estetiska trosföreställningar måste därför alltid vara tillgänglig för direkt förstahands-erfarenhet, oavsett hur pålitliga dessa andra metoder för rättfärdigande (såsom vittnesmål eller induktion) än är.

Än en gång börjar den perceptuella modellen framstå som onödigt restriktiv. Den här debatten har förstås mycket gemensamt med diskussioner om oenighet i estetiska bedömningar, naturen hos estetiska skäl, och kanske framför allt hur vi ska förstå estetiskt rättfärdigande och estetiska förklaringar. För kanske bör vi skilja på det som *förklarar* (i någon vid mening) varför vi faller vissa estetiska omdömen, och det som *rättfär-*

<sup>9</sup>För diskussioner om personliga biaser och snobberi, se t.ex. Kieran 2010 och Meskin 2006.

<sup>10</sup>Goldman 2006; Hopkins 2000, 2011; Scruton 1976; Wollheim 1980.

<sup>11</sup>Kant 1790.

*digar* dessa omdömen, då kraven för de förklarande faktorerna kanske inte är lika starka som kraven för rättfärdigande. Hur som helst verkar det inte finnas några oberoende skäl att behandla estetiska omdömen annorlunda i det här avseendet, varför dessa epistemiska åtaganden verkar godtyckliga på ett problematiskt sätt.

Det tredje problemet för den perceptuella modellen handlar om vilka typer av objekt som faktiskt brukar tillskrivas estetiska egenskaper. Om objekten för estetisk uppskattning måste vara "perceptuella objekt" eller "objekt med åtminstone vissa egenskaper som är direkt tillgängliga för sinnesmässig erfarenhet",<sup>12</sup> hur kommer det sig att vi så ofta också tillskriver estetiska egenskaper till icke-perceptuella entiteter? Vi talar ju om "skönheten hos ett schackdrag, klumpigheten i ett misslyckat experiment... vi får höra om enkelheten i en bra förklaring eller lösning, och den dynamiska kraften i ett lagarbete... vi pratar om elegansen hos ett argument och balansen eller torftigheten i ett personlighetsdrag".<sup>13</sup>

Utöver tillskrivandet av estetiska egenskaper till en uppsjö av objekt som inte i någon uppenbar mening är perceptuella (såsom matematiska bevis,<sup>14</sup> filosofiska argument,<sup>15</sup> människors karaktärer<sup>16</sup> och transcendent religiösa entiteter<sup>17</sup>) så finns det en särskild typ av konstverk som skapar problem för den perceptuella modellen. Om vi tar den konceptuella konsten på allvar och accepterar att konsten nu är "de-materialiserad"<sup>18</sup> i den mån "framförandet [av konstverket] är en rutinemässig historia"<sup>19</sup>, så är det mycket svårt att beskriva sådan icke-perceptuell konst i estetiska termer. För om det stämmer att "idén eller konceptet är den viktigaste aspekten i ett konstverk",<sup>20</sup> och just denna idé är det enda lämpliga objektet för vår konstnärliga uppskattning, så verkar det som att det enda sättet att tillskriva estetiskt värde till ett konceptuellt konstverk är att tillskriva det till själva idén. Vår estetiska upplevelse av konceptuell konst verkar, åtminstone i detta avseende, ligga närmare den moraliska, matematiska eller filosofiska domänen. Återigen verkar det finnas en utmaning för förspråkare av den perceptuella modellen att antingen redogöra för dessa estetiska omdömen eller bortförklara dem.

En viktig fråga är förstås i viken utsträckning dessa (och andra) ihär-

<sup>12</sup>Beardsley 1981, s. 31.

<sup>13</sup>Schellekens 2007, s. 85.

<sup>14</sup>Breitenbach 2013.

<sup>15</sup>Warner 2016.

<sup>16</sup>Novitz 1991.

<sup>17</sup>Robson 2013.

<sup>18</sup>Lippard et al. 1973.

<sup>19</sup>LeWitt 1967, s. 79.

<sup>20</sup>LeWitt 1967, s. 79.

diga frågor beror på mångtydigheter i den filosofiska estetikens grundvalar. När dessa problem in till den perceptuella modellens kärna, eller är de bara ett resultat av hur modellen än så länge formulerats?

Två huvudsakliga alternativ träder fram. Antingen väljer vi att behålla den snäva uppfattningen om det estetiska och dess koppling till perception. I så fall måste vi leva med slutsatsen att icke-perceptuella entiteter, olika sorters rättfärdigande och förklaringar, och många sorters erfarenheter, inte har någon estetisk status. Svårigheterna som diskuterats belyser bara frågor som ligger utanför det estetiska, och vi måste se över vår praktik som ju är till bredden fylld av misstag: filosofiska argument och matematiska bevis kan inte vara eleganta,<sup>21</sup> estetiska omdömen kan inte baseras på vittnesmål eller slutledningar,<sup>22</sup> och estetisk expertis är omöjlig.<sup>23</sup>

Dessa revideringar verkar radikala, eftersom de föreskriver en genomgående förändring av hur vi använder estetiska predikat till vardags och i den filosofiska debatten. Men faktum är att det andra alternativet är ännu mer revisionistiskt, då det kräver strukturella förändringar i hela vår idé om den estetiska sfären. Framför allt innebär detta en förståelse av estetisk perception som är både djupare och bredare. Den är djupare då den måste redogöra för långt fler nivåer och typer av perceptuell erfarenhet. Den är bredare i att den måste inrymma fenomen som korsmodal sinneserfarenhet, och direkt förlita sig på samtida forskning i perceptionens filosofi och andra närliggande discipliner. Om filosofer någonsin kunde hävda att estetisk perception är, exempelvis, den rent visuella upplevelsen av ett ensamt, autografiskt konstverk, så har diskussionen nu gått vidare.

Om den perceptuella modellen ska fortsätta vara ett alternativ, ens i radikalt förändrad form, så finns det flera problem som måste lösas och flera begrepp som måste förändras. Två saker är här särskilt viktiga. För det första måste relationen mellan perception och föreställningsförmåga utforskas noggrannare. Detta kommer att hjälpa oss förstå relationen mellan perceptuella eller sinnesbaserade föreställningar och andra sorters föreställningar (såsom kognitiva eller propositionella), och i vilken utsträckning föreställningsförmågan är inblandad i vanliga perceptuella tillstånd. Skapas mentala bilder av sinnesmodaliteter (både visuella och icke-visuella) som relaterar till den kognitiva föreställningsförmågan ungefär så som perception relaterar till trosföreställningar? Vad säger detta i så fall om hur trosföreställningar kan formas på basis av perception? Ett intressant forskningsområde här handlar om ifall estetikens epistemiska

<sup>21</sup>Se t.ex. Todd 2008.

<sup>22</sup>Se t.ex. Hopkins 2011.

<sup>23</sup>Se t.ex. Levinson 2002.

krav kan omformuleras i termer av perceptuell eller sinnesmässig föreställningsförmåga (dvs. så att sådana föreställningar kan uppfylla kravet för estetiskt rättfärdigande). Som sagt, med en bättre generell teori om hur mentala bilder relaterar till estetisk perception, så kanske vi också kunde förstå hur estetisk uppskattning av icke-perceptuella entiteter är möjlig. Är det exempelvis kanske så att vår estetiska uppskattning av konceptuell konst måste förstås i termer av mentala bilder, åtminstone till viss del? En lovande teori av det här slaget skulle kunna lösa problem som dem vi tidigare stötte på.

Den andra, och kanske mer grundläggande, uppsättningen av problem som kräver noggrannare forskning handlar om begreppet om perceptuell respons, såsom det figurerar i teorin att estetiska egenskaper är responsberoende. Kan vi i dagsläget verkligen säga att detta begrepp hjälper mer än det stjälper? Två trender talar för att nekande svar. För det första finns en växande enighet om att den generiska termen "respons" inte är tillräckligt precis för att figurera i en teori estetiska egenskapers metafysik. Vad exakt i estetiska erfarenheter räknas som en perceptuell respons? Räcker det att något registreras i hjärnans syncenter, eller är det en mer krävande form av erfarenhet som avses, där subjektet är mer involverat? Då det verkar troligt att känslor och begreppsliga resurser samverkar på komplexa sätt i estetisk perception, så kan i bästa fall väldigt många olika tillstånd kallas för "responser".<sup>24</sup> Faktum är att dessa tillstånd är så olika att det är svårt att säga vad exakt de har gemensamt. För det andra tenderar debatter om estetisk perception mer och mer att föras i termer av estetisk uppmärksamhet och, närmare bestämt, hur sådan uppmärksamhet spelar en central roll i att bestämma den fenomenella karaktären hos estetiska upplevelser.<sup>25</sup> Idén om uppmärksamhet används här för att förklara hur vi kan urskilja vissa framträdande delar av världen, och hur dessa aktivt formar våra upplevelser. Det som ska förklaras är alltså inte längre hur estetiska egenskaper överhuvudtaget kan existera, utan snarare hur sådant som allmän och fokuserad uppmärksamhet samspelar i perceptuella upplevelser och därmed ger oss tillgång till estetiskt värde. I ljuset av allt detta är det kanske dags att fråga sig om inte begreppet om estetiskt responsberoende borde överges för gott.

För att sammanfatta: den filosofiska diskussionen om estetik har länge fokuserat på idén om perceptuell erfarenhet. När vi börjar överväga revisionistiska synsätt där detta fokus är marginellt, står vi således inför viktiga, och eventuellt ganska oroväckande, frågor. För om estetik inte ska syssla med "en typ av perception", vad ska den handla om i stället?

<sup>24</sup>Se t.ex. De Clerq 2012 och Watson och Shelley 2012.

<sup>25</sup>Se t.ex. Nanay 2016.



Men som jag i denna korta text hoppas ha visat så finns det starka skäl att ifrågasätta våra mest grundläggande antaganden. Utmaningarna är många men möjligheterna är ändlösa.<sup>26</sup>

## LITTERATUR

- Baumgarten, A. (1735) 1970. *Aesthetica*. Hildesheim och New York: Georg Olms.
- Beardsley, M. C. 1981. *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*. London: Hackett Publishing.
- Breitenbach, A. 2013. "Beauty in Proofs: Kant on Aesthetics in Mathematics". *European Journal of Philosophy* 23 (4), s. 955–77.
- De Clerq, R. 2002. "Two Conceptions of Response-Dependence". *Philosophical Studies* 107 (2), s. 159–77.
- Goldman, A. 2006. "The Experiential Account of Aesthetic Value". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 64 (3), s. 333–42.
- Hopkins, R. 2000. "Beauty and Testimony". I *Philosophy, the Good, the True & the Beautiful*, red. A. O'Hear. Cambridge: Cambridge University Press, s. 209–36.
- Hopkins, R. 2011. "How to be a Pessimist about Aesthetic Testimony". *Journal of Philosophy* 108 (3), s. 138–57.
- Kant, I. (1790) 2000. *Critique of the Power of Judgment*, red. och övers. P. Guyer och E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kieran, M. 2010. "The Vice of Snobbery: Aesthetic Knowledge, Justification and Virtue in Art Appreciation". *Philosophical Quarterly* 60 (239), s. 243–63.
- Levinson, J. 2002. "Hume's Standard of Taste: The Real Problem". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 60 (3), s. 227–38.
- LeWitt, S. 1967. "Paragraphs on Conceptual Art". *Artforum* 5 (10), s. 79–83.
- Lippard, L. 1973. *Six Years: The Dematerialization of the Art Object from 1966 to 1972*. New York: Praeger.
- Meskin, A. 2006. "Solving the Puzzle of Aesthetic Testimony". I *Knowing Art: Essays in Aesthetics and Epistemology*, red. M. Kieran och D. McIver Lopes. Dordrecht: Springer.
- Nanay, B. 2016. *Aesthetics as Philosophy of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Novitz, D. 1991. "Love, Friendship, and the Aesthetics of Character". *American Philosophical Quarterly* 28 (3), s. 207–16.
- Pettit, P. 1983. "The Possibility of Aesthetic Realism". I *Pleasure, Preference and Value*, red. E. Schaper. Cambridge: Cambridge University Press, s. 17–38.
- Robson, J. 2012. "Do Possible Worlds Compromise God's Beauty?". *Religious Studies* 48 (4), s. 515–32.
- Robson, J. 2014. "Aesthetic Testimony and the Norms of Belief Formation". *European Journal of Philosophy* 23(3), s. 750–63.

<sup>26</sup>Jag vill tacka Olle Risberg och Nils Franzén för hjälp med översättning av denna text.

- Schellekens, E. 2007. "The Aesthetic Value of Ideas". I *Philosophy and Conceptual Art*, red. P. Goldie och E. Schellekens. Oxford: Oxford University Press, s. 71–91.
- Scruton, R. 1976. *Art and Imagination*. London: Methuen.
- Shelley, J. 2013. "Hume and the Joint Verdict of True Judges", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 71 (2), s. 145–53.
- Sibley, F. 1965. "Aesthetic and Nonaesthetic", *The Philosophical Review* 74 (2), s. 135–59.
- Todd, C. 2008. "Unmasking the Truth Beneath the Beauty: Why the supposed aesthetic judgements made in science may not be aesthetic at all", *International Studies in the Philosophy of Science* 22 (1), s. 61–79.
- Warner, M. 2016. *The Aesthetics of Arguments*. Oxford: Oxford University Press.
- Watkins, M. och J. Shelley. 2012. "Response-dependence about Aesthetic Value". *Pacific Philosophical Quarterly* 93 (3), s. 338–52.
- Wollheim, R. 1980. *Art and its Objects*. Cambridge: Cambridge University Press.

# Kripke, normativitet och mening

## 1. INTRODUKTION

I sin bok *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) formulerade Saul Kripke en paradox rörande mening. Slutsatsen – något oförsiktigt formulerad – är att det inte finns någonting i vilket påstådda fakta av slaget att *S* menar *m* med uttryck *e* (t.ex. att jag menar addition med '+' ) kan bestå, och då kan det inte finnas några sådana fakta. Argumentet för slutsatsen utgörs av en genomgång av möjliga kandidater för vari dessa fakta skulle kunna bestå, och argument för att ingen av dessa kandidater duger. Exemplet Kripke använder är att jag med '+' skulle kunna mena, inte addition, utan quaddition – quus – där exempelvis 68 quus 57 är 5 och inte 125.

Det sägs regelbundet att Kripke (eller Kripkes Wittgenstein) argumenterade för sin skeptiska slutsats rörande mening genom att förlita sig på antagandet att mening är normativt. Det har också sedan publiceringen av Kripkes bok växt upp en litteratur där detta antagande kritiskt diskuteras. Arbete av filosofer verksamma i Sverige har här varit centralt, då Kathrin Glüer Pagin, Åsa Wikforss och Anandi Hattiangadi alla har presenterat viktiga och övertygande argument mot detta antagande.

Jag tror emellertid att Kripke blivit missförstådd. Han antog inte att mening är normativt i den betydelse som debatten har förutsatt. Den skeptiska utmaning mot tanken att det finns meningsfakta som Kripke formulerade vilar inte på något sådant antagande. Flera av de poänger jag vill göra har redan gjorts av José Zalabardo (1997), och jag tror att även Scott Soames (1998) förstår Kripke ungefär som jag gör, även om Soames inte centralt fokuserar på denna tolkningsfråga. Men då Zalabardos arbete bara sällan nämns i litteraturen och diskussionen om Kripkes *påstådda* normativitetsantagande fortsätter för fullt – och då mina argument inte är samma som Zalabardos – ser jag anledning att ge mig in i debatten.

En tidig explicit formulering av det normativitetsantagande som antas finnas i Kripkes diskussion kommer från Paul Boghossian (1989): "... uttrycket 'grön' är korrekt tillämpbart bara på dessa saker (de gröna)

och inte de där (de icke-gröna). Det faktum att uttrycket betyder något implicerar med andra ord en hel mängd normativa sanningar rörande mitt beteende med avseende på uttrycket: nämligen att min användning av det är korrekt då jag applicerar det på vissa objekt och inte då jag applicerar det på andra”. Även i diskussioner som publicerats mer nyligen sägs liknande saker. Hannah Ginsborg (2012) säger att ”Kripke tar det som intuitivt uppenbart att det föreligger en normativ relation mellan mening och användning, och för honom utgör detta påstådda faktum en avgörande invändning mot dispositionalistiska och andra reduktivt naturalistiska teorier om mening” (s. 127). Glüer och Wikforss (2015) säger att ”Kripke argumenterar att det meningsbestämmande faktumet måste vara sådant att det följer från det hur uttrycket *bör* användas. Rustad med detta normativitetsantagande kan skeptikern argumentera mot alla teorier som inte kan fånga upp den normativa dimensionen hos mening, som exempelvis dispositionalistiska teorier enligt vilka mening bestäms av en talares dispositioner att använda sina uttryck”.

Eftersom jag kommer fokusera enbart på frågan om meningsnormativitet kommer jag beröra andra frågor rörande Kripkes argument enbart skissartat och en del formuleringar kommer vara oförsiktiga. Ovan sa jag att Kripkes skeptiker förnekar meningsfaktas existens, men som Kripke understryker så kan skeptikern acceptera meningsfakta förstådda i en tillräckligt filosofiskt oskyldig mening. Och i diskussionen nedan kommer jag obekymrat gå fram och tillbaka mellan att tala om vad meningsfakta består i, och vad som bestämmer meningsfakta – även om distinktioner härvidlag mycket väl kan visa sig vara ytterst centrala i en lösning på den skeptiska paradoxen. All denna oförsiktighet är för att jag inte vill grota ner mig i detaljer som för mina nuvarande syften är irrelevanta.

## 2. MENINGSNORMATIVITET OCH MENINGSKSKEPTICISM

Innan jag diskuterar de relevanta passagerna i Kripkes text, och min tolkning av dessa, vill jag diskutera frågan: exakt vilken roll skulle detta normativitetsantagande spela i Kripkes argument för meningskskepticism? Det finns problem här som inte tagits tillräckligt allvarligt.

Här är ett omedelbart förslag. Argumentet Kripke vilar på är det följande:

- P1. Meningsfakta (om det finns några) består i normativa fakta.
- P2. Men det kan inte finnas några normativa fakta.
- S. Så det kan inte finnas några meningsfakta.

Men det finns ett uppenbart problem. Även om den första premissen –

normativitetsantagandet – skulle vara godtagbar är den andra premissen förstås högst kontroversiell, och Kripke säger ingenting till stöd för den. Han formulerar den inte ens. (Detta är också något som Zalabardo understryker.) Så under den givna tolkningen av Kripke så förlitar han sig på en kontroversiell premiss som han varken försvarar eller ens formulerar. Hattiangadi (2007) diskuterar vilka argument rörande normativitet Kripke skulle kunna förlita sig på (Hume om att härleda ett 'bör' från hur saker är; Moores "öppen fråga"-argument). Men hon diskuterar inte hur rimligt det är att förstå Kripke som att han förlitar sig på oförsvarad och outtalad premiss rörande existensen av normativa fakta.

Ett annat förslag rörande vilken roll normativitetsantagandet skulle kunna spela i Kripkes argument för menings skepticism är att det tjänar till att utesluta varje teori om meningsfakta enligt vilken de består i deskriptiva fakta, medan det lämnar öppet att meningsfakta kan bestå i normativa fakta. (Jämför här Ginsborg ovan.)

P1. Meningsfakta (om det finns några) är normativa fakta.

P2\*. Men normativa fakta kan inte bestå i deskriptiva fakta.

S\*. Så meningsfakta kan inte bestå i deskriptiva fakta.

P2\* är åtminstone mindre kontroversiell än P2. Men P2\* är fortfarande en oförsvarad och outtalad premiss. Och om detta var Kripkes strategi, borde han inte då ha tagit upp vilka normativa fakta meningsfakta skulle kunna bestå i?

### 3. NORMATIVITETSAVSNITTEN

Låt oss nu vända oss till de avsnitt av Kripkes text som gett upphov till debatten om meningsnormativitet. Låt mig kalla de relevanta avsnitten *normativitetsavsnitten*. Tematiken kommer först upp på s. 11, där Kripke säger

Ett svar till skeptikern måste uppfylla två villkor. För det första måste det redogöra för vilket faktum det är (om mitt mentala tillstånd) som utgör att jag menar plus, och inte quus. Men utöver detta tillkommer ett villkor som varje möjlig kandidat för att vara ett sådant faktum måste uppfylla. Det måste, i någon mening, visa hur jag är berättigad i att ge svaret '125' till '68+57'. De 'instruktioner', nämnda i föregående stycke, som bestämmer vad jag bör göra i varje fall, måste på något sätt 'omfattas' av varje kandidat till att vara faktumet om vad jag menar. Annars har skeptikern inte blivit besvarad då han anser att den respons jag nu ger är godtycklig.

Det tidigare avsnitt till vilket Kripke här refererar är följande:

Vanligtvis antar jag att då jag beräknar '68+57' på det sätt jag gör, så gör jag inte helt enkelt ett oberättigat språng ut i det okända. Jag följer instruktioner jag tidigare gav mig själv och som avgör att i detta nya fall ska jag säga '125'. (s. 11)

Senare, s. 23, så säger Kripke:

... skeptikern skapade en aura av mystik runt mitt *berättigande* i att ge svaret '125' snarare än '5' på det additionsproblem jag tillfrågats om ... Utgör [dispositionalistens] svar något framsteg? Hur *berättigar* det mitt val av '125'? ... Nåväl, [givet kunskap om mina dispositioner], så vet jag att '125' är det svar jag är disponerad att ge ... och kanske är det hjälpsamt att få veta ... att jag förr skulle givit samma svar. Hur indikerar något av detta att – nu *eller* tidigare – '125' var ett svar *berättigat* i termer av instruktioner jag gav mig själv, och inte bara ett oberättigat och godtyckligt svar som dyker upp som gubben i lådan? Antas jag berättiga min nuvarande trosföreställning att jag menade addition, och inte quaddition, och alltså borde svara '125', med hänvisning till en *hypotes* om mina *tidigare* dispositioner?

Dessa överväganden leder till Kripkes tal om hur man "bör" svara snarare än bara hur man faktiskt kommer svara:

Varje kandidat för att vara vad som utgör det tillstånd att jag menar en funktion, snarare än en annan, med en given funktionssymbol, måste vara sådan att vad jag än gör (eller är disponerad att göra), så finns det en unik sak jag *borde* göra. (s. 24)

Sen har vi följande avsnitt som också flitigt refereras till i diskussioner om Kripke om normativitet:

Poängen är inte att om jag avser att göra något som stämmer överens med vad jag tidigare menat med '+' så *kommer* jag svara '125', utan att om jag avser att göra något som stämmer överens med vad jag tidigare menat med '+', så borde jag svara '125'. Räknefel, mina förmågors ändlighet, och andra störande faktorer kan göra så att jag inte är disponerad att svara som jag borde, men i så fall, så har jag inte agerat i enlighet med mina intentioner. Relationen mening och intention har till framtida handlande är *normativ*, inte *deskriptiv*. (s. 37)

De avsnitt som just citerats är de viktigaste avsnitt där Kripke centralt använder normativa formuleringar då han argumenterar mot vissa specifika förståelser av meningsfakta. Vad är det som pågår i dessa avsnitt?

Jag tror det är två olika saker (som Kripke tyvärr inte skiljer mellan). Men ingen av dem har att göra med huruvida meningsfakta är i något intressant avseende normativa.

En poäng Kripke gör är denna, och den görs bäst i termer av inten-

tioner (Kripkes argument gäller lika mycket tankeinhåll som mening, och gäller lika mycket intentioner – vad vi avser – som mening, något Kripke indikerar mot slutet av passagen på s. 37). Fakta om vad S intentioner är då hon har intentionen att  $\Phi$ -a – om det alls finns sådana fakta – kan ha två olika slags konsekvenser rörande S framtida beteende. (a) De kan vara relevanta för vad S faktiskt kommer att göra (t.ex. de kan bidra till att S faktiskt  $\Phi$ -ar). (b) De kan vidare vara relevanta för vad som faktiskt uppfyller S intentioner (om S har intentioner alls, vilket skeptikern i slutändan skulle förneka). Kripkes poäng på s. 37 – från hans diskussion av dispositionalismen – är att dispositionalismen bara säger något om vad vi faktiskt är benägna att göra och därmed inte omedelbart något om vad som faktiskt uppfyller våra intentioner. Det är huvudpoängen där. Och detta har inget att göra med om det finns ett intressant avseende i vilket S *bör*  $\Phi$ -a givet S intention att  $\Phi$ -a. Också i citatet från s. 24 är det denna poäng Kripke gör.

Vad gäller avsnittet från s. 23 så kan det förstås som att det handlar om samma tematik. Men talet om 'gubben i lådan' indikerar också något annat. Jämför först en poäng Dummett (1993) gör med hänvisning till en passage från en roman av P. G. Wodehouse. En kvinna tillfrågas om hon kan tala spanska och hon svarar "jag vet inte – jag har aldrig försökt". Detta är ett slags skämt, och Dummetts diagnos av varför det är ett skämt är att språkanvändning är en rationell aktivitet. Motsvarande svar på frågan om man kan simma skulle inte låta absurt på samma sätt. Det är förstås osannolikt att man kan simma utan att tidigare ha försökt, men man kan alltid plaska runt lite och hoppas på det bästa. Språkanvändning är en rationell aktivitet bland annat i det att när man talar så vet man vad de uttryck man använder betyder. Det finns undantag mot denna regel, men en godtagbar teori om språkanvändningens epistemologi måste redogöra för varför språkanvändning generellt har denna karaktär. När jag svarar "125" på frågan "vad är  $58+67$ ?" (för att använda det exempel Kripke använder) så är det inte bara så att vad jag säger är sant utan mitt yttrande är epistemiskt berättigat, och inte bara av min matematiska kunskap att  $68+57=125$  utan också på grund av min kunskap om vad frågan och svaret betyder. Ett tema i Kripkes diskussion är att en godtagbar teori om meningsfaktas metafysik måste gå hand i hand med en godtagbar epistemologi om språklig kunskap. Om någon föreslagen teori om metafysiken har oacceptabla konsekvenser vad gäller epistemologin så måste den förkastas. Mer specifikt: om en given metafysik har konsekvensen att det är ett mysterium att kompetenta språkanvändare i allmänhet är epistemiskt berättigade i att exempelvis fälla de yttranden de gör, så är detta ett skäl att förkasta denna metafysik.

Epistemologitemat är också vad som är i fokus i det första av normativitetsavsnitten, på s. 11. När Kripke säger att han inte gör ett ”oberättigat språng ut i det okända” så menar han att han inte bara *gissar*. Vad det handlar om här är precis talarens uppfattning att hon vet vad hon har i åtanke.

Det är de två teman som just kort skissats som utgör Kripkes poäng i normativitetsavsnitten. Ingen av de två poänger som görs här kan användas i ett universellt tillämbart argument mot meningsfakta, utan de kan bara tillämpas från fall till fall. Kan teorin säga något om vad som uppfyller en avsikt, till skillnad från vad för handlande avsikten orsakar? Gör teorin kompetenta talares epistemiska berättigande till ett mysterium?

Givet standardtolkningen av normativitetsavsnitten så har Kripke där ett fullt generellt argument för meningsskepticism (eller åtminstone mot alla reduktiva teorier om meningsfakta). Givet min tolkning däremot så har han inget sådant allmänt tillämbart argument. Standardtolkningen kan kanske i detta avseende anses mer välvillig. Men jag tycker det är uppenbart från Kripkes test att han diskuterar olika icke-skeptiska förslag för sig och presenterar olika argument mot olika förslag, på ett sätt som rimmar illa med att han skulle ha ett kraftfullt argument som i ett slag skulle utesluta alla icke-skeptiska teorier. Det är inte heller så att Kripkes argument, förstått som jag förstår det, nödvändigtvis blir särskilt svagt. Så länge som han diskuterar, och ger goda skäl att förkasta, en tillräckligt stor och varierad uppsättning icke-skeptiska teorier så har han motiverat meningsskepticismen väl. Och fast det nu finns mycket litteratur om Kripkes skeptiska argument, och de flesta försöker undvika den skeptiska slutsatsen, så är det ingen populär strategi att ta upp en given icke-skeptisk lösning som Kripke tänks ha förbisett.

Det finns ett viktigt avseende i vilket min tolkning av Kripke inte är helt välvillig. Som jag ser det så är det två rätt olika teman som kommer upp i normativitetsavsnitten och åtminstone på en del ställen, som runt s. 23, så kommer båda dessa teman upp utan att Kripke skiljer mellan dem. Men jag ser inget sätt att komma runt detta, och jag ser ändå min tolkning som mer välvillig än standardtolkningen av normativitetsavsnitten.

Normativitetsavsnitten finns huvudsakligen, men inte uteslutande, i Kripkes diskussion om dispositionalism, och de poänger jag identifierar i dessa avsnitt har sin kanske tydligaste tillämpning här. Fakta om mina dispositioner rörande användningen av ett uttryck har konsekvenser för vilket språkligt beteende jag kommer uppvisa, men de är inte omedelbart eller uppenbart relevanta vad gäller frågan rörande vilka yttranden som är i enlighet med den mening uttrycket har när det används av mig. Och vad gäller epistemologin så har dispositionalismen problematiska



konsekvenser: det verkar som den säger att för att veta vad jag menar med ett uttryck så måste jag känna till hur jag är disponerad att använda det i olika sammanhang, och detta verkar göra kunskap om mening mer prekär än vad den intuitivt verkar vara.

När Kripke diskuterar idén att det är de kvalia som är förbundna med ens användning av ett visst uttryck som bestämmer vad man menar så faller han också anmärkningar som kan få det att låta som att det är meningsnormativitet som han har i åtanke. Han säger:

Hur i hela världen skulle den här huvudvärken kunna hjälpa mig lista ut huruvida jag borde svara '125' eller '5' när jag tillfrågas om '68+57'? Om jag är av uppfattningen att huvudvärken indikerar att jag borde säga '125', skulle det finnas någonting rörande denna huvudvärk som vederlägger skeptikerns påstående att den tvärt emot indikerar att jag borde svara '5'? (s. 42)

Men här är det åter epistemologitematiken som kommer upp. Kripke är inte särskilt explicit, men ett bra sätt att förstå avsnittet är att förstå "borde", som det förekommer här, som epistemiskt, och att det som Kripke diskuterar är talarens epistemiska belägenhet. Hur kan dessa "huvudvärkar" användas för att epistemiskt berättiga talarens språkliga beteende? Kripke inleder avsnittet men att tala om hur talaren kan *lista ut* ("figure out") vad hon ska säga. Dessutom har han just innan tagit upp problemet i klart epistemologiska termer: "Skeptikern ville veta hur jag kunde vara så säker på att jag borde säga '125' då jag tillfrågas om '68+57'". (s. 41)

#### 4. UTVÄRDERING AV KRIPKES ARGUMENT

Hur övertygande är Kripkes resonemang i normativitetsavsnitten, under min tolkning? Jag kommer inte försöka gå in på djupet i denna fråga, utan kommer bara göra några preliminära observationer, där jag relaterar till vad Zalabardo och Soames har att säga. Både Zalabardo och Soames fokuserar på epistemologitemat och det kommer jag också göra i det som följer. Både Zalabardo och Soames kritiserar Kripkes argument, men jag vill försvara Kripke, åtminstone delvis.

Enligt Zalabardo förlitar sig Kripke på antagandet att "De metoder jag använder för att avgöra huruvida jag ska applicera ett predikat på ett objekt skulle bara vara berättigade om de involverade att jag medvetet ger mig i kast med de fakta som avgör vilka objekt jag borde applicera predikatet på" (s. 481). (Det är potentiellt förvirrande att Zalabardo använder "borde" givet hur han själv argumenterar tidigare i artikeln.) Rörande detta anmärker Zalabardo rimligt nog att de saker epistemologiska externalister om berättigande ofta säger kan användas för att förkasta denna premiss: vi behöver inte alltid ha medveten tillgång till

det som faktiskt berättigar en trosföreställning. Men även om Zalabardo har rätt i detta, och även om en externalistisk teori om berättigade är korrekt, så finns ett kvarvarande Kripkeanskt problem. Den intuitiva bilden av meningsepistemologi inbegriper inte bara att vi är berättigade i våra trosföreställningar rörande vad våra uttryck betyder, utan också att detta berättigande är av ett särskilt slag; att det är tillgängligt för oss på ett sätt som brukar associeras med "internalism". Jämför åter Dummetts Wodehouse-referens. När man använder språket har man typiskt en uppfattning att man vet vad man gör. Även en externalist om berättigande kan finna sig övertygad om att man inte enbart har berättigade i externalistisk mening rörande ens trosföreställningar om vad ens uttryck betyder. Vad man än i slutändan ska säga om Kripkes epistemologiska poäng i normativitetsavsnitten så räcker inte vad Zalabardo säger som respons.

Vad gäller Soames så förstår han det som att Kripke förlitar sig på följande princip:

(N<sub>E</sub>) Om det faktum att F bestämde att man (förr) menat addition med '+' så skulle kunskap om F i princip räcka för att man ska kunna sluta sig till att man borde ge svaret "125" på frågan vad 68+57 är, givet att man avser att använda '+' med samma mening som man förr använt detta uttryck med. (s. 220f)

Soames kallar detta "normativitetskravet" men kontexten för hans argument gör klart att det handlar just om epistemiskt berättigande.

Soames diagnos är att Kripke inte skiljer mellan två användningar av talet om att några fakta bestäms av andra. Om "bestämma" betyder a priori bestämma, där en uppsättning fakta a priori bestämmer en annan uppsättning fakta om och endast om man a priori kan resonera från de förra till de senare, så är (N<sub>E</sub>) plausibel men det är inte plausibelt att meningsfakta, om de finns, bestäms av andra fakta i denna mening. Om i stället "bestämma" betyder metafysiskt bestämma, där en uppsättning fakta metafysiskt bestämmer en annan uppsättning fakta om och endast om de förra nödvändiggör de senare, så kan inte (N<sub>E</sub>) accepteras. En uppenbar ironi om Soames diagnos stämmer är att det var Kripke själv som i (1980) tydligt drog den distinktion som Soames här använder sig av.

Vad jag har att säga om Soames är samma slags sak som jag hade att säga om Zalabardo. Utan tvivel har Soames rätt rörande den distinktion han drar. Men en given hypotes rörande hur meningsfakta metafysiskt bestäms kan fortfarande ha oacceptabla epistemologiska konsekvenser. Anta exempelvis att jag framför den – bisarra – hypotesen att vad någon menar med ett visst uttryck metafysiskt bestäms av det exakta fysiska tillståndet i solens inre. En av de många bra invändningar som kan framföras mot den här hypotesen är att den gör det till ett mysterium att vi kan ha den kunskap vi har om vad våra uttryck betyder. Om jag besvarar

denna invändning med att hänvisa till Soames distinktion och skiljer mellan metafysiskt bestämmande och ett epistemiskt bestämmande, så är det knappast särskilt övertygande. Även om det inte finns någon allmän princip som ( $N_E$ ) som kan användas mot min hypotes så kvarstår att min hypotes kan förkastas på epistemologiska grunder. Denna hypotes är förstås bisarr men man kan tänka att det finns en läxa här vad gäller vad Soames säger om Kripke. Även om Kripke inte kan förlita sig på någon allmän princip som (NE) så kan han helt legitimt förkasta en del hypoteser om meningsfaktas metafysik med hänvisning till att de gör meningsfaktas epistemologi till ett mysterium.

#### LITTERATUR

- Boghossian, Paul. 1989. "The Rule-Following Considerations". *Mind* 98, s. 507–49.
- Dummett, Michael. 1993. "What Do I Know When I Know a Language?". I *The Seas of Language*, s. 94–105. Oxford: Oxford University Press. Denna föreläsning presenterades först vid Stockholms universitets 100-årsjubileum, 1978.
- Ginsborg, Hannah. 2012. "Meaning, Understanding and Normativity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 86, s. 127–46.
- Glüer, Kathrin och Åsa Wikforss. 2015. "The Normativity of Meaning and Content", i Ed Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/meaning-normativity/>.
- Hattiangadi, Anandi. 2007. *Oughts and Thoughts*. Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kripke, Saul. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Soames, Scott. 1998. "Skepticism About Meaning: Indeterminacy, Normativity, and the Rule-Following Paradox". *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 23, s. 211–49.
- Zalabardo, José. 1997. "Kripke's Normativity Argument". *Canadian Journal of Philosophy* 27, s. 467–88.

## 1. INLEDNING

Inget akademiskt ämne lever säkert numera, allra minst humanistiska ämnen som filosofi. Runt om i högskolevärlden har filosofiämnet bortprioriterats såsom irrelevant och oanvändbart, ett slöseri med skattemedel i en tid när resurser behövs till viktigare ting. Det blir inte lättare av att ämnets konturer är något oskarpa i utomståendes ögon, och att dess forskningsfrågor tycks kunna besvaras bättre av forskare i andra ämnen – nyligen var det fysikern Steven Hawking, som ett antal gånger har proklamerat filosofins död.<sup>1</sup> Förutom teorier om världens beskaffenhet, som Hawking m.fl. tycker ska lämnas över till fysiker, tycks samtidens specialiseringstänkande leda till slutsatsen att rätts-teoretiska frågor bör lämnas till jurister, språkvetenskapliga frågor till lingvister, frågor om rättvisa till statsvetare, spörsmål om kunskapens betingelser till neurologer eller utbildningsvetare, osv. I ett sådant läge måste filosofer förklara sig, visa upp vad filosofi är och vad den gör som inte görs bättre av andra. Alltså blir det en del av det akademiska arbetet att dra gränser mot andra ämnen och verksamheter, men även att ägna sig åt gränsbevakning inom ämnet, då gränserna inte är givna en gång för alla. När något viktigt står på spel, såsom en tjänstetillsättning, förekommer det inte sällan att man t.ex. påtalar att "X skriver om frågor som tillhör ämnets kärna", vilket utgör en offentlig markering av vad ämnets kärna är.

Vad kampen handlar om, vetenskapssociologiskt sett, är skapandet, bevarandet och/eller underbyggandet av bestämda idéer om "det filosofiska" som ett eget fält av intellektuellt arbete, med egna institutioner inom vilket arbetet utförs (tidskrifter, kommittéer för tilldelning av

<sup>1</sup>Se bl.a. Hawking och Mlodinow 2010. Sådana argument bottnar, kan man säga, i konstaterandet att Quines berömda formulering om naturalismen i "Natural Kinds", att filosofin och naturvetenskap "sitter i samma båt", inte längre gäller allt eftersom fysiken har gått framåt. Från detta perspektiv har båten seglat ifrån det strandsatta filosofiska tänkandet. Liknande tankegångar finner man hos evolutionsbiologer m. fl.

anslag, avdelningar inom lärosäten m.m.). Den dominerande tendensen under det senaste århundradet har varit att avgränsa ämnet med hänvisning till vissa formella metoder, tekniker och begrepp, tillsammans med en etablerad uppsättning problem och alternativa befintliga lösningar, med förhoppning om att dessa kommer att utvecklas vidare på samma sätt som i naturvetenskaperna. Man kan säga att ingen disciplin kan överleva utan sådana självbevarande strategier. Men till skillnad från de flesta andra discipliner, finns det en tradition inom filosofiämnet att, som *en central del* av filosoferandet som sådant, ställa frågor om dess egna möjlighetsbetingelser och kunskapsanspråk. Filosofins historia visar att detta drag oftast inte har varit speciellt populärt hos makt-havarna inom eller utanför akademien. Icke desto mindre har denna hållning varit möjlig ”filosofer sinsemellan”. Tvekade man om någon allmänt vedertagen metafysisk idé, hade man ett visst spelrum att vädra sina dubier och föra sina argument bakom universitetets lyckta dörrar.<sup>2</sup>

Men universitetet idag är inte ”stängt”. Allt vi gör ska vara öppet och dokumenterat eftersom finansierarna och den globala konkurrensen kräver det. Alltså finns det i liberala demokratier idag få *formella* gränser för vilka frågor som kan ställas inom exempelvis metafysik eller kunskapsteori. Däremot finns det materiella villkor för att kunna ägna sig åt undervisning och forskning; resurser tilldelas efter både inom- och utomvetenskapliga kriterier som uppstår som ett resultat av en rad organisatoriska, politiska, och ekonomiska överväganden. Dessa strukturella faktorer för filosofiämnets praktik, liksom för andra akademiska ämnens, får konkreta konsekvenser för vad som undervisas och forskas i. Vad jag avser att diskutera i det följande är en fråga som jag ofta har fått när jag har ägnat mig åt den ”tredje uppgiften”: ”Behövs filosofi?” I mina svar brukar jag skilja mellan den akademiska verksamheten och dess institutioner, och filosofi som en ”idé” eller ”attityd”. Jag kommer i det följande att argumentera för att en viss form av ”den filosofiska attityden” och den kultur den fordrar och befördrar är intimt förbunden med vetenskapens och det moderna samhällets fortlevnad och fortskridande. Det finns dock ingenting som säger att

<sup>2</sup>Denna lösning kan skönjas i Kants berömda förslag till en kompromiss i *Striden mellan fakulteterna*. Texten finns i svensk översättning i två separata poster i *Psykoanalytisk Tid/Skrift*, nr 26–27 (2009) med titlarna ”Striden mellan fakulteterna. Förord” (s. 57–59) respektive ”Striden mellan fakulteterna. Första avsnittet. Den filosofiska fakultetens strid med den teologiska” (s. 60–69). Utöver detta finns de avsnitt som behandlar striden mellan den filosofiska och den juridiska fakulteten i ”Huruvida människosläktet befinner sig på ständigt framåt-skridande”, i *Res Publica*, nr 14 (1989).

denna attityd och dess kultur är avhängig de nuvarande institutionella former som omgärdar filosofiskt tänkande. Min gissning är att det akademiska ämnet filosofi kommer att fortsätta minska i betydelse såsom det har gjort under hela 1900-talet till förmån för andra discipliner. Av detta skäl är det angeläget att vi själva, oss filosofer emellan, försöker formulera en tydlig idé om vad det är som är viktigt att bevara. Enligt mitt sätt att se är kärnan i "idén" om filosofi att var och en har rätten, ja, även ansvaret, att "tänka efter", att inte ta för givet det som alla tar för givet, även när det gäller värdet av och syftet med att ägna sig åt tänkande, eller hur man egentligen ska tänka rätt. Det är, menar jag, denna idé om det intellektuella och även moraliska ansvaret att ta sin egen tveksamhet på allvar som förenar de väldigt olika tankeströmningar som går under namnet "filosofi" till en (åtminstone i historisk bemärkelse) sammanhängande tanketradition.

## 2. TVÅ ASPEKTER AV DISCIPLINEN

Det finns två distinkta men relaterade utmaningar för disciplinen filosofi. Eller så kan man säga att det är en och samma utmaning, sedd från två olika håll: inifrån och utifrån. Utifrån är ämnet ifrågasatt från många håll, även av kollegor i andra discipliner.<sup>3</sup> Från filosofiskt håll har reaktionen på ämnets legitimitetskris, ett bristande intresse från universitetsledning, ett förminskat engagemang från studenter m.m. varit att legitimera ämnet efter externa måttstockar, bl.a. genom att hitta på sätt att tillämpa "filosofiska metoder" på dagens stora frågor, och utveckla studieprogram och forskningsprojekt tillsammans med andra vetenskapsområden där filosofin kan integreras. Sådana initiativ, som erbjuder ekonomiska möjligheter för filosofinstitutionerna samtidigt som man fyller ett behov i andra fält, har existerat i decennier t.ex. i form av kurser i etik för blivande läkare och studenter i företagsekonomi. Givet universitetens ekonomiska och organisatoriska struktur, kom sådana satsningar att snart följas av forskningsprogram. I andra filosofiska inriktningar, såsom logik och i viss utsträckning vetenskapsteori, var mönstret annorlunda. Dessa specialiseringar uppstod inte ur ett behov utifrån, utan *inifrån*. Vissa begreppsliga problem inom vetenskapen själv genererade en uppsättning specifika metoder och teorier som kunde läras ut och studeras just som "specialiseringar" som skulle kunna utnyttjas vid behov. Kognitionsforskning är ett exempel på ett fält där filosofiska teorier hittade ett "hem", de kunde där utvecklas tillsammans med andra mer tillämpade vetenskaper för att uppnå resultat av praktisk betydelse.

<sup>3</sup>Filosofin har ju sedan dess början ansetts göra dess adepters "konstiga depraverade och oanvändbara" för samhället. Se Rosen 1993.

På senare år har vi sett en stark trend att sätta filosofin i arbete, att göra den relevant och nyttig. Det finns numera en uppsjö av arbetstillfällen för t.ex. etik; förutom biomedicinsk etik och affärsetik har vi även miljöetik, forskningsetik, populationsetik och digital etik. Men det finns också "nyttigt" arbete för teoretiska filosofer: forsknings- och utbildningsprogram i beslutsteori för organisationer, riskhantering för hållbar stadsplanering etc. Filosoferna har med andra ord inte varit passiva när det gäller kravet på att all akademisk forskning och undervisning ska vara samhällsrelevant. Det ligger nära till hands att dra slutsatsen att filosofin *inte* är relevant om den inte har någon tydlig tillämpning utanför filosofin. Om det är så att filosoferna själva delar detta synsätt, innebär det att vi själva bidrar till att underminera filosofin som sådan, inte som en akademisk disciplin, utan som ett möjligt sätt att tänka?

Frågan om filosofins relevans är inte självklar. Svaret beror på vilken idé om filosofi som är under luppen. Enligt ett relativt utbrett sätt att se på saken är filosofin en vetenskap bland andra som genom bl.a. formalisering har gått framåt och uppnått en hög grad av precision. En omistlig del av denna precision kan härledas till alltmer avgränsade specialiseringar inom fältet. Varje specialisering har sina egna metoder och *modus operandi*, och även om det kan finnas större eller mindre överlappningar mellan forskningsfält, kräver den vetenskapliga stringensen att forskaren behärskar en uppsättning begrepp och tekniker som tillhör just denna specialisering. Givet denna idealtypiska beskrivning av filosofiskt arbete, betraktas frågan om relevans som något som kan besvaras, åtminstone delvis, med hänvisning till övriga vetenskapers vedertagna distinktioner mellan grund- och tillämpad forskning. I filosofin, liksom i andra vetenskaper, är dock inte denna distinktion absolut; det handlar om i vilken grad forskningen knyts till problem som härrör ur vetenskapen själv eller till problem som formuleras externt. I detta spektrum kan man, för det mesta, placera metafysik och kunskapsteori längst ut på "grundforskningssidan", emedan exempelvis digital etik kan placeras på den "tillämpade" sidan.

Denna koncipiering av filosofin följer vår allmänna idé om vetenskap, att framsteg förutsätter specialisering. Det blir dock alltid någon "rest" varje gång man drar en gräns mellan olika undersökningsområden med specifika metoder och teorier; denna "rest" är utrymmet för ett friare förhållningssätt gentemot just dessa etablerade metoder och teorier, ett utrymme för ett tänkande *om* snarare än ett tänkande *inom* de möjligheter och begränsningar som vidhäftar ett specifikt undersökningsområde. Denna idé om "grundforskning" är egentligen inget annat än idén att en viss grad av intellektuell autonomi med nödvändighet är inbyggd i sanningssökandet. Det handlar om frågan om vad vi egentligen håller

på med, varför vi håller på med det, och beredskapen att tänka efter, att låta tanken att vi kanske bör göra på ett annat sätt föresväva oss.<sup>4</sup>

När sådana frågor uppstår är det ett naturligt första steg att försöka förstå hur vi har kommit att börja tänka såsom vi gör, dvs. att historiskt betrakta vilka antaganden eller förutsättningar som möjliggjorde vårt tankesätt. En sådan ”filosofiskhistorisk reflektion” måste alltså ha sin utgångspunkt i vad det är som vi håller på med *nu*. Foucaults idé att Kants essäer om upplysningen och den franska revolutionen introducerade en ny fråga för filosofin, frågan om samtidens aktualitet, är ett exempel på en sådan reflektion. Inom en vetenskap agerar vi inom relativt tydliga gränser och följer etablerade regler som föregår oss och utgör ramen för vårt arbete. När man ställer frågan ”vad är det som händer?” om den egna vetenskapliga aktiviteten, är man både agent och ett element i det som ska undersökas. En sådan frågeställning ställer frågeställaren inför en intellektuell självransakan, som sätter i fråga alla förgivettagna kategorier, begrepp, distinktioner, praktiker, rutiner och tekniker inom fältet. Denna sorts reflektion kan i sig inte utgöra en del av en vetenskap: i stället för att utgå ifrån det begreppsliga ramverket och de metoder som avgränsar disciplinen och de objekt som den studerar, blir dessa begrepp och modeller föremål för analys.<sup>5</sup>

Om nu filosofi inte är en vetenskap i egen rätt, vad är den då? Det vanligaste alternativet är att se filosofi som en speciell genre av ”scholarmsässig” kommentar. I detta paradigm, består det filosofiska arbetet i en appropriering och explikering av ämnets egen historia, i synnerhet de mest betydelsefulla och tongivande tänkarna. Värdet i och relevansen av studier i äldre tänkande associeras ofta med *Bildung* eller med vikten av historisk medvetenhet. Ofta motiveras studiet av en implicit historisk realism, en idé om att det finns ett korrekt sätt att förstå det som t.ex.

<sup>4</sup>Det är i princip denna autonomi som, enligt Popper, skiljer vetenskapligt eller rationellt tänkande från myt: ”Den vetenskapliga traditionen skiljer sig från den förvetenskapliga i att den har två lager. Liksom den senare överför den dess teorier; men den överför även en kritisk attityd gentemot dem. Teorierna överförs, icke som dogmer, utan med utmaningen att diskutera och förbättra dem. Den kritiska attityden, traditionen att diskutera teorierna fritt med syftet att upptäcka deras svagheter så att de kan förbättras, är [...] rationalitetens attityd.” Popper 1963, s. 50. På denna punkt är skillnaden mellan t.ex. Kuhn och Popper inte speciellt stor. Skillnaden består huvudsakligen i att Kuhn skulle konstatera att sådana diskussioner strängt taget står utanför vetenskapen, emedan Popper tycks mena att denna (själv)kritiska hållning är en immanent möjlighet, som tillhör själva idén om det vetenskapliga tänkandet. I båda fallen delar denna idé om vetenskapens frihet och hopp viktiga drag med en konception av filosofi som något annat än en vetenskap bland andra.

<sup>5</sup>Se t.ex. Foucault 1986, s. 88–96.



Kant hade på hjärtat, och denna korrekta tolkning nås genom att ta del av de mest erkända och accepterade kommentarerna. Inom detta förhållningssätt uppfattas de klassiska texterna som (färdiga) produkter av tänkandet: ett system av teser och doktriner som de insatta kan tvista om när det gäller innebörder och intern koherens. Fokus ligger då inte på *sättet* att tänka (t.ex. vad dessa tänkare kan säga och lära oss om hur vi skulle kunna tänka idag), utan på texten som föremål för ett inomvetenskapligt studium. En annan, till synes motsatt tendens, är att texterna används på ett sätt som bekräftar eller stödjer nutida idéer som förknippas med t.ex. namnet Kant eller Kantianism, vilka i sin tur används på ett sätt som bekräftar eller stödjer förhärskande idéer i dagens vetenskap, politik eller samhälle mer allmänt. När samtida idéer utvecklas eller modifieras, utvecklas eller modifieras också sättet att läsa klassiska filosofiska texter. Filosofins historia handlar därför ofta om att placera eller positionera vissa texter, som tillhör "den filosofiska traditionen" i en kontext av etablerade filosofiska problem, frågor och begrepp. Även denna akademiska verksamhet har sin egen kanon av filosofiskt exemplariska texter, forskningskriterier, etablerade tekniker och accepterade lösningar. I denna mening följer akademiskt filosofihistoriskt kommenterande och tolkan- de samma mönster som filosofin förstådd som vetenskap.

Men mycket talar för att Foucaults idé om den klassiska filosofins samtidsaktualitet inte hör till denna tradition. Ett sätt att förstå vad Foucault är ute efter är att säga att han intar Kants frågande *attityd* till filosofin:

Man kan bara lära sig att filosofera, det vill säga öva förnuftets talang att följa sina allmänna principer i vissa förelagda försök – dock alltid med förbehåll för förnuftets rätt att undersöka källorna till dessa principer, med syfte att bekräfta eller förkasta den.<sup>6</sup>

Man kan säga att Foucault själv följer denna princip när det gäller just Kantexeges och tolkning. Han vill varken rättfärdiga eller bekräfta, utan hans tillvägagångssätt är tentativt. Hans läsart syftar inte till att rendera en "sann" eller "korrekt" tolkning, utan att lossa greppet som t.ex. den Kantexegetiska traditionen har om oss, på vårt sätt att tänka i och om filosofi. Traditionens sätt att läsa framstår som "naturlig" på grund av hur Kant tidigare har tolkats och använts, men Foucault är inte primärt intresserad av vare sig Kant eller Upplysningen, utan av *nutiden*. Dels vill han se vilka idéer hos Kant som fortfarande är levande (det handlar om tankar som vi kan använda på olika sätt för att komma till klarhet om våra problem i vår tid) och granska gränserna för deras relevans och giltighet, dels vill han se vilka idéer som är obsoleta och ogiltiga (det

<sup>6</sup>Kant (1787) 2004. A 838/B 866.

vill säga, obrukbara eller i värsta fall ett hinder till att tänka klart i vår egen samtid), så att vi för tillfället kan lämna dem bakom oss. Skillnaden mellan denna ”metod” för filosofiskt tänkande och mer ”vetenskapliga” kan beskrivas i termer av vilket perspektiv vi närmar oss tankarna med. Inställningen till filosofiska texter inom den akademiska disciplinen är att studera dem som teser, doktriner eller läror, dvs. resultaten eller produkten av ett tänkande. (Kant i synnerhet lämnade efter sig en filosofisk vokabulär som vi har svårt att tänka förbi, dess påverkan på senare filosofi är ju jämförbar med King James bibel eller Shakespeares tragedier på modern engelska. Influensen ligger i själva det språk i vilket tankarna tänks.) Men vi ser här återigen det som jag kallade för ”resten”, det som inte fångas i doktriner, positioner, ståndpunkter och olika ismer. Kant t.ex. förnekar explicit att hans arbete rör hypoteser och ståndpunkter, och ifrågasätter att filosofin överhuvud taget ska förstås som ett system av doktriner.<sup>7</sup>

En alternativ syn på filosofin är att den består av en samling ”problem” av en viss sort, som förvisso kan leda till ett antal tekniska distinktioner och svårigheter, men inte som huvudsak. Filosofiska problem delar i stället en egenskap med andra problem: man vill bli kvitt dem. Är man, enligt detta sätt att se, beredd att ägna sig åt en viss sorts intellektuell ansträngning, då är man filosof. Teorier och teser blir då instrument eller medel som man prövar på sina problem, emedan de inte har någon användning oberoende de problem de är ämnade att lösa. Platons *diaerisis*, Kants kritiska filosofi, Hegels dialektik eller Foucaults genealogiska metod utgör samtliga tillvägagångssätt för att komma till rätta med vissa frågor, och värdet i de svar de kommer fram till är oskiljbart från hur den ursprungliga frågan formulerades och vad den betyder. När det gäller äldre texter blir de historiska sammanhang och det språk inom vilka problemen formulerades, liksom de teorier, teser och begrepp som koplades till dem, ofrånkomligen en integrerad del av problemet. Eller, som Collingwood uttryckte det, ”vi kan bara veta vad problemet var genom att argumentera bakåt från lösningen”.<sup>8</sup> Men våra egna idéer, begrepp och vokabulär är också lika historiskt villkorade som dem vi studerar. Emedan sådana här insikter om de historiska villkoren för tänkandet är tämligen irrelevanta för vetenskaperna, är de grundläggande för den idé om filosofi som diskuteras här. Våra samtida sätt att hantera den sortens filosofiska problem som oroade Kant t.ex. är ett uttryck för, och resultat av, denna historiska idébildning. Dessa samband och utvecklingar är inte alltid genomskinliga eftersom vi på en och samma gång är agent och element i den begreppsbildning som utgör villkoren för vårt tänkande.

<sup>7</sup>Se Kant (1787) 2004, A xv-xvi, B xxxv-xxx, vii och A 484/B 512.

<sup>8</sup>Collingwood 2002, s. 70.

Den "naturliga" utgångspunkten för vårt tänkande tycks ju vara att ta våra egna utgångspunkter för självklara, utan någon hänsyn till de sammanhang, de val och avgöranden som ledde till att just dessa begrepp och lösningar, men inte andra, har kommit att bli givna och självklara för oss.

En sak är dock säker. Idéer om vad som utgör en ämnesdisciplin är ständigt under förhandling och förvandling. Inget universitetsämne betraktas numera på förhand som självklart eller nödvändigt. När det gäller filosofin kan det i ljuset av legitimitetsfrågan vara viktigt att erinra sig skillnaden mellan en ämnesdisciplin i meningen forskningsfält, vetenskapsgren, huvudområde för en universitetsexamen m.m., å den ena sidan, och filosofin som vetandets besinning och självbesinning, som en förutsättning för att den akademiska disciplinen ska kunna hållas levande, å den andra. Det som hamnar inom disciplinen kan beskrivas som den träning som gör en till en "discipel" (en student, adept eller vetenskapsidkare), de förväntningar som ställs på någon som ingår i eller aspirerar till att ingå i ett "skrå", med alla de normer som hen förpliktigar sig att följa. Men man kan även vända på denna bild, och beskriva disciplinen i fråga från "lärlingens" perspektiv, i termer av den självkontroll och självbehärskning hen vill uppnå genom att utsätta sig dels för vissa övningar, dels det system av belöning och bestraffning som "skrået" har infört för att säkra anpassning till sagda normer. Discipelns högsta mål är att uppnå "mästarens" självdisciplin, m.a.o. dennes förmåga att i alla lägen, oavsett uppgiften hen ställs inför, lyckas med vad hen nu företar sig genom att kontrollera sig själv och situationen, just för att hens mål och syften harmoniserar med hens kunnande och vetande. Denna idé ekar av Hadots wittgensteinianska tanke att filosofins disciplin i hög grad bestod i en mängd "andliga övningar", dvs. "praktiker [...] som syftade till att effektuera en modifiering och transformering hos subjekten som utövar dem".<sup>9</sup> Denna "terapeutiska" syn på filosofin som en upptagenhet med det Sanna, det Rätta och det Goda, inte som abstraktioner utan som ett sätt att leva, skiljer sig markant från idén om filosofin som vetenskap. Teorier och argumentation är här medel, inte självändamål.

### 3. FILOSOFI SOM EN ÖVNING I AUTONOMI

Disciplinerna har således en disciplinerande funktion. De klassificerar och specialiserar, "de distribuerar längs en skala, kring en norm, ställer individer i en hierarkisk relation till varandra och – vid behov – diskvalificerar och ogiltigförklarar".<sup>10</sup> Akademiska discipliner, som avgränsade institutionella enheter, uppstod relativt sent, och i hög grad som en kon-

<sup>9</sup>Hadot 2002.

<sup>10</sup>Foucault 1979.

sekvens av det sena arton- och tidiga nittonhundratalets försök att klassificera och kontrollera en snabbt växande korpus av vetenskapliga resultat. Vår "traditionella" uppdelning mellan "naturvetenskaper", "sammällsvetenskaperna" och "humaniora" är en ytterst modern konvention. Det vi idag kallar för naturvetenskap tillhörde före 1800-talet naturhistoria (dagens livsvetenskaper) och naturfilosofi (fysik, astronomi), och forskning i ämnena var i till stor del associerade med akademier snarare än universiteten. Modern vetenskaplig specialisering utvecklades samtidigt som universitetsundervisningen organiserades i institutioner på lärosäten, och denna struktur kom att ha en påtaglig påverkan på vetenskapens finansiering och organisering. Allteftersom ämnesområden delades upp i specialiseringar och specialiseringar inom specialiseringar, kom även speciella tidskrifter för specifik ämnesexpertis att floras. Vissa akademiska discipliner var även knutna till professionernas utveckling. Det var expertis inom ämnesområdet som avgjorde och auktoriserade de nödvändiga och tillräckliga kunskapskraven för inträde (legitimation, validering) och kriterierna som skulle tillämpas för evaluering av skicklighet och förtjänst. Man kan alltså säga att de akademiska disciplinerna kom till just för att bevaka gränser, för att se till att vetenskaps- och yrkesutövare höll sig inom gränserna genom att socialisera dem i att tänka rätt. Akademisk autonomi och kollegialitet handlar alltså i viss mån om att akademiska "skrän" ska kunna sätta gränisar för det egna tänkandet, de skulle bli självstyrande och självreglerande. Akademisk autonomi handlar här om gemensamma normer och kriterier för ett gott arbete och gott uppförande inom facket.

Om man accepterar den idé om filosofi jag skisserat ovan, *inte* som "det rätta" sättet att förstå filosofins mål och mening, utan bara som en alltid närvarande och legitim möjlighet för seriöst tänkande, kan man i detta sammanhang beskriva den som en hållning som innebär tveksamhet, tvivel, eller osäkerhet inför hur vissa accepterade idéer, begreppsbildningar och vanemässiga tankesätt har kommit till, och vad de har för relevans, räckvidd och giltighet när det gäller att besvara för oss idag angelägna frågor. Vad jag menar är att denna form av eftertanke *tillhör* det filosofiska tänkandet på ett sätt som överhuvudtaget inte uppmärksammas av dem som ifrågasätter filosofins relevans i termer av mätbara framsteg och utveckling (såsom Hawking t.ex.). I en sådan intern konception består filosofins autonomi i en möjlighet till kritiskt engagemang inifrån, på ett sätt som inte vore möjlig som "normalvetenskap".

Problemet med ord såsom "tvekan" eller "tveksamhet" är att de för tankarna till en form av skepsis, men det är inte det centrala. Denna form av filosofi är inte "skeptisk", utan det rör sig helt enkelt om ett tänkande *om* grundvalarna för det filosofiska tänkandet. Kanske vore ett bättre ord

”betänkande”. För denna ”genre” kan inte så lätt föras tillbaka till enkla etiketter som ”kontinental” eller ”analytisk”, ”realistisk” eller ”konstruktivistisk” osv. Själva idén att man tvekar eller betänker förutsätter ju möjligheten att det mycket väl kan finnas ett mer tillfredsställande svar eller insikt, och en förhoppning att man kan nå en klarhet som leder ens tankar åt rätt håll (dvs. att det finns ett rätt håll). Tveksamheten gäller alltså inte ”sanningen” eller ”verkligheten”, utan endast att formaliserad institutionell auktoritet är enda vägen dit.

Det är viktigt att här skilja mellan autonomi och ”frihetlighet”. Det senare har inga inneboende gränser, det beskriver ett slags fritt flytande tillstånd. Autonomi är däremot en fråga om en ansträngning hos den som vill utöva den. En möjlig förståelse av frihetlighet är friheten att göra som man känner för, att följa sina böjelser och begär vart de än leder. Autonomi betyder något annat. Självstyre innebär en frihet från både externt och internt tvång (man kan betvinga sitt eget tvång) genom en uppövad självbesinning. Autonomi som ideal innebär att man har lärt sig iakttä, förstå och även behärska inte bara sina lidelser och begär, utan även föreställningar, tankevanor och attityder som tycks så naturliga att vi knappt lägger märke till att de finns.

Om vi på allvar är intresserade av att se hur filosofin kan vara användbar och relevant idag, bör vi ställa frågan om hur idén om tänkandets autonomi kan formuleras. Ett sätt är att erinra sig att filosofin, liksom det vetenskapliga tänkandet den gav upphov till, i sin begynnelse och långt fram i tiden handlade om att ”betänka” verkliga problem, där gränserna mellan det teoretiska och det praktiska, mellan olika kunskapsobjekt och kunskapspraktik, inte var givna på förhand, utan uppstod (och löstes upp) i det autonoma tänkandet – i filosoferandet, som ett aktivt förhållningssätt i sökande efter rätt svar.

De olika institutionella former detta sökande har tagit uppstod ur interna och externa förhandlingar. Men i dagens förhandlingssituation bör vi akta oss för enkla dikotomier, som t.ex. att ämnets praktik *antingen* måste anpassas till allsköns externa krav på relevans genom att utveckla alltfler praktiska tillämpningsområden, *eller* att ämnets företrädare måste slå vakt om skråets självbestämmande genom att bevaka och renodla ämnets konstituerade teman (metafysik, kunskapsteori, värdeteori m.m.). En annan inställning skulle kunna vara att filosofi kan fungera som ”besinning” när den engagerar sig i frågor som uppkommer inom olika vetenskapliga och samhällsliga problemområden. Om de filosofiska problemen uppfattas som tydligt avgränsade och redan på förhand och en gång för alla givna, då är det ett problem både för filosofin och för det mänskliga tänkandet i stort. Om vi däremot erinrar oss, som jag försökte göra ovan, att vissa av filosofins mer avgränsade teman har uppstått delvis som effekter av

förändringar ”utanför” filosofin, nya sakförhållanden som väckte frågor och tvingade fram filosofisk reflektion, och som efterhand fick ett slags eget liv utan koppling till ursprunget – då kan man också tänka sig att en historiskt reflekterad eftertanke skulle kunna lösa upp sådana knutar. Filosofins autonomi handlar då inte endast om att den ska få vara ”suverän” i förhållande till andra discipliner eller till statsmakten, utan att den ska uppfatta sin suveränitet som primärt ett friare förhållningssätt till det nuvarande – även inom disciplinen själv.

## LITTERATUR

- Collingwood, R. G. 2002. *An Autobiography*. Oxford: Clarendon Press.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, övers. Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. 1986. ”Kant on Enlightenment and Revolution”. *Economy and Society* 15, nr 1.
- Hadot, Pierre. 2002. *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell.
- Hawking, Steven och L. Mlodinow. 2010. *The Grand Design*. New York: Random House.
- Kant, Immanuel. (1787) 2004. *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt. Stockholm: Thales.
- Kant, Immanuel. (1798) 1979. *The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten*, övers. M. J. Gregor. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Kant, Immanuel. (1798) 2009. ”Striden mellan fakulteterna. Förord”, övers. Mats Leffler. *Psykoanalytisk Tid/Skrift*, nr 26–27.
- Kant, Immanuel. (1798) 2009. ”Striden mellan fakulteterna. Första avsnittet. Den filosofiska fakultetens strid med den teologiska”, övers. Mats Leffler. *Psykoanalytisk Tid/Skrift*, nr 26–27.
- Kant, Immanuel. (1798) 1989. ”Huruvida människosläktet befinner sig på ständigt framåtskridande”, övers. Richard Matz. *Res Publica*, nr 14.
- Popper, Karl. 1963. ”Science: Conjectures and Refutations”. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Routledge.
- Rosen, Stanley. 1993. *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*. New York: Routledge.

## Organiska helheter och kontextualism om finalt värde

Det är lätt att hitta fall där värdet hos en helhet inte tycks vara identiskt med summan av delarnas värden. Jag kan föredra gröt framför ägg till frukost, men samtidigt föredra ägg och kaviar framför gröt och kaviar. Och det är i regel bättre att vara utrustad med en sked än med en kniv vid frukostätande, men samtidigt är det nog bättre att ha en sked och en kniv än att ha två skedar. I den värdefilosofiska litteraturen finns det också gott om exempel som, till skillnad från mina frukostexempel, rör förment *finalt* värde; alltså värde något har för sin egen skull. Ett av flera exempel som härstammar från G.E. Moore handlar om retributiv rättvisa. Moore menade att även om det är finalt dåligt både att ett brott begås och att brottslingen tillfogas lidande genom att straffas, så är den helhet som består av brott och straff finalt bättre, eller mindre dålig, än den helhet som innehåller brottet och avsaknaden av straff.<sup>1</sup> Och även skeptiker beträffande retributiv rättvisa kan hålla med om att det är bättre att Ada begår ett brott och straffas än att Bo begår samma brott och Ada straffas, trots att brottslingens identitet inte påverkar brottets finala värde.<sup>2</sup> En annan typ av exempel bygger på värdet av variation. Roderick Chisholm har hävdat att även om det finala värdet av  $a = \text{att betrakta en viss målning } m$ , är större än det finala värdet av  $b = \text{att lyssna till ett visst musikstycke}$ , så kan värdet av  $b$  och  $c$  vara större än värdet av  $a$  och  $c$ , om  $c = \text{att betrakta en målning som är exakt likadan som } m$ .<sup>3</sup>

Moore introducerade termen ”organisk” som beteckning på helheter av det här slaget, och han definierade en organisk helhet just som en helhet vars värde inte är identiskt med summan av dess delars värden.<sup>4</sup> Denna

<sup>1</sup>Moore 1903, s. 214.

<sup>2</sup>Denna variant av Moores exempel har jag lånat från Sven Danielsson (1997, s. 32).

<sup>3</sup>Chisholm 1986, s. 70–71.

<sup>4</sup>Moore 1903, s. 36. Han använder omväxlande termerna ”organic unity” och ”organic whole”. På några ställen ger han en liknande men inte ekvivalent definition, utan att kommentera skillnaden mellan de två definitionerna. Mer om detta, liksom en diskussion om hur ”del” och ”helhet” bör förstås i sammanhanget, finns i Carlson 2015.

definition har sedan blivit gängse, även om andra definitionsförslag inte saknas i litteraturen. En del författare har påpekat att Moores definition förutsätter det långtifrån självklara antagandet att vi meningsfullt kan addera värden. Själv har jag argumenterat för att definitionen är olämplig av ett mer fundamentalt skäl. Lite förenklat uttryckt har utvecklingen inom mätningsteori efter Moores tid visat att det är meningsfullt att addera värden bara om varje helhets värde är identiskt med summan av dess delars värden, och det således inte finns några organiska helheter i Moores mening. Påståendet att det finns organiska helheter, enligt Moores definition, är därför med nödvändighet antingen falskt eller meningslöst.<sup>5</sup>

Varför ter sig då Moores definition i termer av ”summor” av värden så naturlig, för att beskriva sådana här fall? Förklaringen är nog att de relevanta helheterna tycks involvera brott mot just de strukturella egenskaper som kännetecknar addition. En sådan egenskap är att  $x > y$  om och endast om  $x + z > y + z$ . Detta motsvarar ett antagande som i mätningsteori brukar kallas ”monotonicitet”. Anta att de objekt vi vill mäta kan sättas samman, eller ”konkateneras”, med hjälp av en operation, som vi betecknar  $\circ$ .<sup>6</sup> Vidare, låt  $F$  vara det attribut som ska mätas, t.ex. längd, vikt eller värde, och låt  $>$  stå för ” $F$ -are än”. Monotonicitetsantagandet kan då formuleras så här:

*Monotonicitet:* Det gäller för alla mätobjekt  $a$ ,  $b$  och  $c$  att  $a > b$  om och endast om  $a \circ c > b \circ c$ .

Monotonicitet är ett nödvändigt villkor för att det ska vara mätningsteoretiskt meningsfullt att addera värden, och att påstå att någots värde är identiskt med summan av vissa andra objekts värden.<sup>7</sup> Additiv mätning förutsätter, för det första, att det finns en numerisk funktion  $f$ , sådan att det gäller för alla mätobjekt  $a$  och  $b$  att (i)  $f(a) > f(b)$  om och endast om  $a > b$ , och (ii)  $f(a \circ b) = f(a) + f(b)$ . För det andra måste det gälla att en annan funktion  $g$  uppfyller (i) och (ii) om och endast om  $g$  är en ”likhets-transformation” av  $f$ . Det sistnämnda innebär att det finns ett reellt tal  $x > 0$ , sådant att för alla mätobjekt  $a$ ,  $g(a) = xf(a)$ . Om dessa villkor är

<sup>5</sup>Carlson 2015, avsnitt 1.

<sup>6</sup>Det är inte uppenbart att bärarna av finalt värde kan konkateneras, eller i så fall hur. Konjunktion eller mereologisk fusion är två möjligheter, beroende på vilka typer av entiteter som kan vara värdebärare.

<sup>7</sup>Att ett sådant påstående är ”meningsfullt” innebär att det är sant i alla numeriska representationer som korrekt avspeglar relationerna mellan mätobjekten. (Se t.ex. Roberts 2009, kap. 2.) Om det finns en representation  $f$ , enligt vilken  $f(a) = 3$ ,  $f(b) = 2$ ,  $f(a \circ b) = 5$ , och en annan representation  $g$ , enligt vilken  $g(a) = 4$ ,  $g(b) = 3$ ,  $g(a \circ b) = 5$ , så är påståendet att värdet av  $a \circ b$  är summan av  $a$ :s och  $b$ :s värden inte meningsfullt. Detta eftersom påståendet är sant i  $f$  men falskt i  $g$ .



uppfyllda har vi en additiv kvotskala.<sup>8</sup> På en sådan skala representeras alltså värdet av ett sammansatt objekt alltid som summan av delarnas värden. Längd, massa och volym är exempel på attribut som kan mätas på en additiv kvotskala.<sup>9</sup>

Alla exemplen i den här uppsatsens första stycke kan naturligt formuleras som motexempel mot monotonicitet, och jag tror detsamma gäller för de flesta föregivna exempel på organiska helheter. Kanske kan en organisk helhet därför definieras som en helhet som involverar brott mot monotonicitet.<sup>10</sup> Åtminstone tycks detta definitionsförslag rimligt om vi, i likhet med Moore, antar att allt finalt värde är *intrinsikalt* värde, i den meningen att värdet bara beror på interna, icke-relationella egenskaper hos värdebäraren.<sup>11</sup> Enligt denna syn, som vi kan kalla ”intrinsikalism”, kan en värdebärarens finala värde inte variera, beroende på helheten i vilken den ingår som en del. Den motsatta synen, som vi kan kalla ”kontekstualism”, innebär att finalt värde kan bero delvis på relationella egenskaper. Enligt kontekstualismen kan alltså en värdebärarens finala värde variera, beroende på i vilken helhet den ingår.

Om kontekstualismen är sann är det inte uppenbart att typiska exempel på organiska helheter implicerar brott mot monotonicitet. I Chisholms variationsexempel förefaller det visserligen som om  $a > b$  och  $b \circ c > a \circ c$ . Men kontekstualisten kan invända att denna beskrivning av situationen är felaktig. I själva verket ökar  $b$ :s värde, i förhållande till  $a$ :s, då  $b$  är en del av  $b \circ c$ , så att  $b > a$ . I så fall har vi inget brott mot monotonicitet, eftersom den situation där  $a > b$  är en annan än den där  $b \circ c > a \circ c$ . Det som kännetecknar en organisk helhet är i stället, kan kontekstualisten hävda, just att det finala värdet hos en del är beroende av helheten där den ingår.<sup>12</sup>

Moore kallade själv sin princip om organiska helheter en ”paradox”, och många delar intuitionen att en helhets värde måste kunna härledas ur delarnas värden. Kontekstualismen verkar erbjuda en möjlighet att förena denna intuition med de till synes rimliga värdeantaganden som ligger bakom många exempel på organiska helheter.<sup>13</sup> Om monotonicitet

<sup>8</sup>Se Krantz et al. 2007, kap. 3.

<sup>9</sup>Som namnet antyder gör en kvotskala påståenden om kvoter mellan mätobjekten meningsfulla. Kvoten mellan två objekts värden är alltså densamma i alla representationer.

<sup>10</sup>Jag har tidigare föreslagit denna definition. Se Carlson 1997, s. 57.

<sup>11</sup>Moore gjorde ingen distinktion mellan finalt och intrinsikalt värde, förmodligen beroende på att han antog att dessa typer av värde alltid sammanfaller. Han använder genomgående termen ”intrinsic value”.

<sup>12</sup>Det är dock tveksamt om alla typer av kontextberoende rimligen kan klassificeras som fall av organiska helheter. Se Carlson 2015, avsnitt 4.

<sup>13</sup>Detta har framhållits av H. J. Paton (1942, s. 125) och Jonas Olson (2004, s. 43).

och andra strukturvillkor för en additiv kvotskala kan bevaras, så kan finalt värde aggregeras och mätas på liknande sätt som längd och vikt. Detta skulle vara en stor teoretisk fördel, inte bara för vår förståelse av värdeförhållandet mellan delar och helheter, utan också när det gäller att formulera substantiella axiologiska och normativa teorier. (Maximerande konsekventialism är standardexemplet på en normativ teori som förutsätter att finalt värde kan mätas additivt.) Kontextualismen har alltså härvidlag, kunde man hävda, en fördel framför intrinsikalismen.<sup>14</sup>

För att kunna bedöma huruvida kontextualismen verkligen har någon sådan mätningsteoretisk fördel, bör vi formulera det kontextualistiska försöket att förena monotonicitet och organiska helheter lite mer precist. Låt  $S_1, S_2, \dots$  stå för ett antal möjliga situationer, som bara skiljer sig åt med avseende på vilka enkla och sammansatta värdebärare som föreligger. Vi kan särskilja två versioner av monotonicitetsvillkoret, varav den första är logiskt starkare än den senare:

*I-monotonicitet:* Om  $a > b$  i någon situation  $S_i$ , så  $a \circ c > b \circ c$  i alla situationer  $S_j$ . Och om  $a \circ c > b \circ c$  i någon situation  $S_j$ , så  $a > b$  i alla situationer  $S_i$ .

*K-monotonicitet:* För alla situationer  $S_p$ ,  $a > b$  i  $S_i$  om och endast om  $a \circ c > b \circ c$  i  $S_p$ .

Givet intrinsikalism är distinktionen mellan *I*- och *K*-monotonicitet oväsentlig, eftersom värdeförhållanden inte varierar mellan situationer. Någots finala värde beror ju enligt intrinsikalismen aldrig på vilka andra värdebärare som föreligger. Intrinsikalisten måste alltså antingen acceptera både *I*- och *K*-monotonicitet eller förneka båda villkoren. Kontextualisten, å andra sidan, kan hävda att organiska helheter är oförenliga med *I*-monotonicitet men förenliga med *K*-monotonicitet. I Chisholms exempel kan kontextualisten hävda att i situationer där  $b \circ c$  föreligger, så gäller att  $b > a$  och  $b \circ c > a \circ c$ . I övriga situationer gäller att  $a > b$  och  $a \circ c > b \circ c$ . Detta innebär brott mot *I*-monotonicitet, men inte mot *K*-monotonicitet. Om kontextualisten dessutom kan visa att additiv mätning bara förutsätter *K*-monotonicitet, och inte *I*-monotonicitet, så har han påvisat en väsentlig fördel med kontextualism.

Ett problem med denna strategi är att bevarandet av *K*-monotonicitet

<sup>14</sup>Se dock Danielsson 1997 för ett intressant förslag på hur organiska helheter, där monotonicitet inte gäller, och additiv mätning kan förenas inom ett intrinsikalistiskt ramverk. Zimmerman 2001 argumenterar för att vi kan förneka existensen av organiska helheter, och därmed brott mot monotonicitet, men ändå ge utrymme för många av de intuitioner som ligger bakom påstådda exempel på organiska helheter.

tycks förutsätta godtyckliga och ibland mindre rimliga värdeantaganden. I Chisholms exempel kräver  $K$ -monotonicitet att  $b$ :s värde ökar, i relation till  $a$ :s, då  $b \circ c$  föreligger. Men detta antagande framstår som omotiverat. Varför inte lika gärna hävda att det är  $c$ :s värde som ökar, så att  $b \circ c > a \circ c$ , trots att  $a > b$ ? Eller varför inte anta att  $a$ :s eller  $c$ :s, eller bådas, värde minskar då  $a \circ c$  föreligger? Detta innebär också att  $b \circ c > a \circ c$  och  $a > b$ , i strid mot  $K$ -monotonicitet. Det är svårt att se något skäl att göra det första antagandet snarare än något av de senare, förutom önskan att rädda  $K$ -monotonicitet.

Det här problemet accentueras i exemplet med brott och straff. Låt  $a$  stå för att Ada begår ett brott, låt  $b$  stå för att Bo begår ett likadant brott, och låt  $c$  stå för att Bo straffas. Vi vill hävda att  $a$  och  $b$  är lika bra, eller snarare lika dåliga, i en situation där ingen straffas, men att  $b \circ c > a \circ c$ , i en situation där Bo straffas.  $K$ -monotonicitet förutsätter då att  $b > a$  i den senare situationen. Men det förefaller inte särskilt plausibelt att hävda att det förhållandet att Bo straffas gör hans brott mindre dåligt än Adas brott. Ett rimligare antagande är att brotten i sig är lika dåliga även i denna situation, men att  $b \circ c > a \circ c$  därför att Bos straff är mindre dåligt när det kombineras med hans brott, än när det kombineras med Adas brott. Detta är oförenligt med  $K$ -monotonicitet. Här tycks alltså de antaganden som krävs för  $K$ -monotonicitet inte bara godtyckliga, utan även mindre rimliga än alternativa antaganden som bryter mot detta villkor.

Ytterligare problem uppstår när det gäller värdena hos sammansatta värdebärare i situationer där de inte föreligger. I exemplet med brott och straff har vi antagit att  $a \sim b$ , i en situation där ingen straffas. Om  $K$ -monotonicitet ska gälla måste då  $a \circ c \sim b \circ c$  i denna situation. Men detta verkar fel. Intuitionen att  $b \circ c > a \circ c$  är inte avhängig av att någon faktiskt straffas. Ett möjligt svar, från contextualistens sida, är att bara de värdebärare som föreligger i en given situation har något värde i denna situation. I situationer där  $a \circ c$  och  $b \circ c$  inte föreligger uppstår därför inte frågan om hur de är värdemässigt relaterade. Detta innebär att monotonicitetsvillkoret måste försvagas ytterligare:

*$K^*$ -monotonicitet:* För alla situationer  $S_i$ , sådana att  $a, b, a \circ c$  och  $b \circ c$  föreligger i  $S_i$ ,  $a > b$  i  $S_i$  om och endast om  $a \circ c > b \circ c$  i  $S_i$ .

Den här lösningen är ganska drastisk, eftersom vi normalt antar att vi kan göra värdejämforesler mellan värdebärare som inte alla föreligger. Detta är kanske tydligast i fall som involverar inbördes oförenliga värdebärare. Det låter helt naturligt att påstå att det är bättre att  $p = \text{Cecil är lycklig vid tidpunkten } t$ , än att  $q = \text{Cecil är olycklig vid } t$ . Om bara sakförhållanden som föreligger har värde är påståendet att  $p$  är bättre än  $q$  inte sant i någon situation, eftersom det inte finns någon situation där både

$p$  och  $q$  föreligger. Man kan undvika denna slutsats genom att hävda att utsagan att  $p$  är bättre än  $q$  ska förstås som utsagan att  $p$ :s värde i en situation där  $p$  föreligger är större än  $q$ :s värde i en situation där  $q$  föreligger.<sup>15</sup> Men om värdejämförelser som involverar icke föreliggande värdebärare analyseras på detta sätt är det tveksamt om kontextualisten kan rädda den version av monotonicitet som behövs, genom att anta att bara föreliggande värdebärare har värde. Detta eftersom analysen förutsätter att värden kan jämföras mellan situationer. Det värde  $p$  har i en situation där  $p$  föreligger måste kunna jämföras med det värde  $q$  har i en situation där  $q$  föreligger. Vi måste därför ha ett ”transsituationellt” mått som tilldelar värden inte bara inom, utan även mellan situationer. Då återkommer de problem med monotonicitetsvillkoret som inskränkningen till föreliggande värdebärare var avsedd att undvika.

Om det däremot inte finns något transsituationellt mått implicerar antagandet, att bara föreliggande värdebärare har värde, i många situationer en alltför mager konkateneringsstruktur för additiv mätning. De enklaste additiva strukturerna förutsätter att  $\circ$  är en sluten operation; d.v.s. att alla par av objekt kan konkateneras. Det finns mer komplicerade strukturer som inte kräver slutenhet hos  $\circ$ , men även dessa strukturer innehåller ett stort antal konkateneringar.<sup>16</sup> Att detta är nödvändigt för additivitet är lätt att inse. Anta att vi har tre atomära objekt  $a$ ,  $b$  och  $c$ , och att  $b \circ c$  är den enda konkatenering som föreligger. Ordningen mellan objekten är, låt oss säga,  $b \circ c > a > b > c$ . Det är uppenbart att det finns representationer  $f$  som bevarar denna ordning, men där  $f(b \circ c) \neq f(b) + f(c)$ . Antagandet att endast föreliggande värdebärare har värde, i en given situation, är alltså oförenligt med att villkoren för additiv mätning är uppfyllda i alla situationer.

Sammanfattningsvis finns det flera svårigheter med det skisserade kontextualistiska försöket att förena organiska helheter och additiv mätning. Idén förutsätter till synes godtyckliga och ibland implausibla värdeantaganden. Vissa av dessa tvivelaktiga antaganden kan eventuellt undvikas om bara värdebärare som föreligger tilldelas värde. Men då får vi i många fall en struktur som inte uppfyller andra nödvändiga villkor för additiv mätning. Dessa problem indikerar att kontextualism knappast har några mätningsteoretiska fördelar framför intrinsikalism.

<sup>15</sup>Om  $p$  och  $q$  har olika värden i olika situationer där de föreligger måste analysen peka ut någon eller några av dessa situationer som de relevanta för jämförelsen ifråga.

<sup>16</sup>Se Krantz et al. 2007, kap. 3.

LITTERATUR

- Carlson, E. 1997. "A Note on Moore's Organic Unities". *The Journal of Value Inquiry* 31, s. 55–59.
- Carlson, E. 2015. "Organic Unities". I *The Oxford Handbook of Value Theory*, red. I. Hirose och J. Olson, s. 285–299. New York: Oxford University Press.
- Chisholm, R. M. 1986. *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Danielsson, S. 1997. "Harman's Equation and the Additivity of Intrinsic Value". I *For Good Measure*, red. L. Lindahl et al., s. 23–34. Uppsala: Filosofiska inst.
- Krantz, D. H., D. Luce, P. Suppes, och A. Tversky. 2007. *Foundations of Measurement*, vol. I. Mineola, NY: Dover Publications.
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olson, J. 2004. "Intrinsicalism and Conditionalism about Final Value". *Ethical Theory and Moral Practice* 7, s. 31–52.
- Paton, H. J. 1942. "The Alleged Independence of the Good". I *The Philosophy of G. E. Moore*, red. P. A. Schilpp, s. 113–134. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Roberts, F. 2009. *Measurement Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmerman, M. J. 2001. *The Nature of Intrinsic Value*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Medborgarskap är en nyckelmekanism för att förstå både delaktighet och utanförskap i samhället. Det används ständigt för att skilja medlemmar från icke-medlemmar. På det viset framstår det som en teknik för urval ur en samling. Som i fallet med andra former av teknik kan kriterierna för att göra urvalet utformas på ett sätt som är mer eller mindre klokt. Som i fallet med andra former av teknik spelar formgivningen roll för hur föremålet ser ut och för de ändamål – bra eller dåliga – som går att uppnå med tekniken i fråga.

Temat har väckt ökat intresse och tycks bli alltmer avgörande i och med att den internationella migrationen tilltar p.g.a. ekonomiska, politiska, demografiska och klimatologiska orsaker. Det tycks vara både tecken på, och konsekvens av, de globaliserande processer som påverkar samhället idag.

Trots den omfattande vetenskapliga verksamhet som försiggår och trots att frågan om medborgarskap ständigt kommer upp på den politiska agendan och i samhällsdebatten i övrigt verkar diskussionen länge ha försiggått i ett slags filosofiskt tomrum.

Jag tror att vi behöver få klarhet kring själva urelementet medborgarskap. Vad är medborgarskap egentligen? Vem bör vara medborgare? Vilka rättigheter, och skyldigheter, kan medborgare ha i kraft av medborgarskapet? För att besvara den frågan är det lämpligt att ställa frågan, omvänt, om vilka rättigheter och skyldigheter enskilda kan ha i kraft av annat, t.ex. i kraft av att de är människor, befinner sig på en viss plats, bedriver aktivitet av ett visst slag m.m.? Frågorna väcker nytt liv i problemet om medborgarskapets innebörd och gränser: Vad är skälig grund för att stå utanför eller tillåtas inträde i medborgarskapet? Hur motiveras det? Är medborgarskap ”rätten att ha rättigheter” d.v.s. en status som skarvar ihop en människas grundläggande rättigheter eller snarare en form av ålderdomligt bördsbaserat privilegium?

För att kunna besvara den här typen av frågor räcker det inte med de vedertagna metoderna – kvantitativa och kvalitativa – som används inom fältet för medborgarskaps- och migrationsstudier eftersom man

med dylika metoder måste utgå från definitioner och uppfattningar om medborgarskapet som är precis det som ifrågasätts. Det råder nämligen oklarhet i vad medborgarskap egentligen skulle innebära. Det är ett lämpligt jobb för filosofer.

Först kan här en analys av olika vetenskapers begrepp och sätt att ta sig an frågan vara fruktsam. Sedan kan filosofisk analys också hjälpa oss ställa de rätta frågorna i ett fält som lider mer av frånvaron av eftertanke än av brist på data. I följande förklaras hur filosofin bidrar.

## 1. OLIKA MODELLER

För det första kan ett filosofiskt fågelperspektiv utifrån vilket vi kan diskutera och jämföra olika metoder, förslag och teorier vara till hjälp. Jag har arbetat med detta under senare år och kommit fram till, att om man utgår från den inte helt orimliga hypotesen att själva ordet medborgarskap kan komma att betyda olika saker i olika sammanhang står det också klart att olika ansatser står att finna.<sup>1</sup> Dessa kan förklaras på sedvanligt sett genom språklig analys och kan sägas utgöra alternativa medborgarskapsmodeller. Varje modell återspeglar ett sätt att använda termen på som i sin tur motsvarar ett synsätt inom en vetenskapsgren – statsvetenskap, rättsvetenskap och samhällsvetenskap.

Den politiska modellen för medborgarskap ställer *le citoyen* mot *le sujet*. Synsättet, utvecklades redan av Aristoteles, och blev åter populärt efter den franska revolutionen, därav de franska orden. Aristoteles beskriver i tredje boken i *Politiken* medborgaren som *den som turas om att styra och styras*. Motsatsen till en sådan politisk delaktighet är att ständigt vara styrd (en undersåte helt enkelt), att sakna möjlighet att påverka beslutsfattande där man lever. Då verkar det som det finns ställen där man inte kan påstå att det finns medborgare: som despotiska stater, men kanske också under inbördeskrig och bland icke-organiserade grupper. Medborgaren ses som en aktiv medlem i staten, som bidrar till självbestämmandet, genom att fatta beslut eller rösta på företrädare. Undersåten är den passiva eller rösträttsberövade samhällsmedlemmen, som inte får delta i kollektivt beslutsfattande. Men undersåten måste dock lyda de lagar som andra (medborgare och/eller deras företrädare) valt. Problemet som den här modellen ämnar besvara rör legitimiteten i beslutsfattandet.

För den vedertagna rättsliga modellen är medborgarskap den status som förlänas av staten till de personer som är berättigade vissa aktiva och passiva positioner relativt staten. Modellen har sina rötter i den romerska

<sup>1</sup>Resultaten framställs i boken *Cittadini e no* (Florens: Firenze University Press 2014, som nu översätts till engelska och spanska.

rätten och går vidare i modern tid genom en rad banbrytande teoretiker som t.ex. Jean Bodin och Francis Bacon, samt givetvis den tyska offentlighetsrättsliga skolan under det sena 1800-talet. I den rättsliga modellen ställs medborgaren, som ofta motsvarar den som har en viss *nationalitet*, i kontrast till ”icke-medborgaren”, d.v.s. *den som inte tillhör en given rättslig ordning*, alltså i kontrast mot både utlänning och statslös. Här är medborgarskap synonymt med *Staatsangehörigkeit* och betyder ”den sfär av personer över vilken rättsordningen äger giltighet” som Hans Kelsen menar. Den rättsliga modellen utgör en strikt dikotomi. Problemet som modellen menar sig kunna bemöta är att begränsa oklarheten i rätten: man vill helt enkelt undvika att en och samma individ vid samma tillfälle åläggs två inkompatibla skyldigheter. Skälet till detta är för att värna om rättssäkerheten.

Den modell som används inom samhällsvetenskapen, är i stället inspirerad av T. H. Marshall och ämnar vara ett svar på hur man kan garantera social sammanhållning. Här är motsatsen till medborgare varken den politiskt maktlöse eller främlingen, utan den som lider av socialt utanförskap eller marginalisering. Modellen bygger på en skala, där man kan tala om gradvist utanförskap. Dikotomin som modellen ställer upp är därmed inte strikt. Det innebär att det finns mellanlägen på skalan som går från fullständigt utanförskap till fullständig integration.

Dessa olika modeller ger oss insikter i hur vi ska förstå medborgarskapets intension, men också kunskap om hur man sett på begreppets extension, d.v.s. vilka som fått bära namnet i kraft av intensionen.

## 2. FUNKTIONELL TEORI OM MEDBORGARSKAP

En annan sak som filosofin kan bidra med här är att klargöra själva grundfrågan som rör medborgarskap – oavsett vilken modell man tänkt sig. Det är någonting man skulle önska av en *allmän teori* om medborgarskap.

Man kan alltså tänka sig att en sådan allmän teori borde kunna tillämpas inom olika vetenskapers modeller och borde kunna informera oss på något intressant sätt om hur intension och extension förhåller sig till varandra i begreppet. Förmodligen eftersträvar en allmän teori om medborgarskap även att vara deskriptivt sann för de flesta, om inte alla, historiskt givna former av medborgarskap. En dylik allmän teori torde också kunna erbjuda en standard gentemot vilken man skulle kunna framföra normativa argument på ett meningsfullt sätt: m.a.o. skulle det vara värdefullt för en allmän teori att möjliggöra ett principiellt resonemang omkring medborgarskapets utformning.

Jag skulle vilja förslå en allmän teori av det här slaget. Om man tänker



sig att svaret på frågan ”vad är medborgarskap?” ger information om begreppets intension, eller beskriver konnotationerna som man tänker sig att begreppet medför, och att svaret på frågan ”vem är medborgare?” ger oss information om begreppets extension, alltså vilka objekt som man syftar på eller som denoteras av begreppet, då vore det inte fel att föreslå att det finns en relation mellan dem. Denna relation tror jag bäst beskrivs som funktionell.<sup>2</sup> Den funktionella medborgarskapsteorin jag föreslår innebär att man måste beakta svar på båda följande frågor:

- (i) till vem denna status förlänas; och
- (ii) vad den består i.

Svar på den första frågan består av kriterier för tilldelande av medborgarskap. Traditionellt sett, brukar sådana kriterier bestå av t.ex. *ius sanguinis*-principen (genom att födas som barn till en eller två medborgare), *ius soli*-principen (genom att födas inom ett visst territorium), genom naturalisering, genom suverän koncession, m.fl. Svar på den andra frågan består av typer av rättigheter och skyldigheter som medborgaren har såsom medborgare. Traditionellt sett, brukar sådana juridiska positioner inkludera rätt att vistas på territoriet, skydd mot landsförvisning, rösträtt, militärtjänst, rätt att testamentera och/eller disponera visst typ av egendom, m.m.

Svaret på frågan (i) – till *vem* denna status förlänas – beskriver de som denoteras som medborgare och ger oss information om begreppets extension. Svaret på frågan (ii) – *vad* den består i – beskriver medborgarskapets innehåll och ger oss information om begreppets intension. Jag menar att svaren på frågorna är korrelerade. Därför bör vi inte studera den ena dimensionen utan hänsyn till den andra dimensionen.

I allmänhet brukar staten förbehållas sig rätten att förändra både (i) och (ii). Det kan sammanfattas med att både intension och extension varierar. Att de varierar är dock inte – *pace jurisconsulti* – ett skäl för att tro att man inte skulle kunna förstå *hur* de varierar. Till skillnad från de flesta rättsteoretiker som sysslat med frågan och som dragit den felaktiga slutsatsen att man, p.g.a. den faktiska historiska variationen inom både (i) och (ii), inte skulle kunna ställa upp en allmän teori om medborgarskap, menar jag alltså motsatsen: att man kan förstå variationen på ett begripligt sätt.

Skälet till det är att dimensionerna (i) och (ii) är korrelerade. Denna korrelation är, såvitt jag förstår, funktionell såtillvida att svaren på de båda frågorna måste anpassas till varandra. Det är inte klart hur korrelationen bäst läses men det förefaller vara fallet att svaret på (ii) villkorar

<sup>2</sup>Adjektivet refererar till matematikens inte samhällsvetenskapens användning av ”funktion”.

svaret på (i) och att svaret på (i) ger relevant information om vad skulle kunna vara ett godtagbart svar på (ii).

Vem som är berättigad medborgarskap beror alltså på vad som krävs för att kunna åtnjuta de rättigheter och utföra de plikter som medborgarskap innebär. Vilka egenskaper som är rimliga att kräva beror på typen av rättigheter och skyldigheter som medborgarskapet består av.<sup>3</sup>

### 3. FÖLJDER

Detta synsätt har en rad följder. För det första är kriterier för förvärv och förlust av *status civitatis* inte neutrala, utan funktionellt beroende av medborgarskapets innehåll. Det betyder i praktiken att det är oberättigat att, utan hänsyn till vilka rättigheter och skyldigheter som hör medborgarskapet till, ändra på kriterier för tilldelande av medborgarskap.

När det gäller den första följden kanske man undrar om det verkligen händer att man handskas så vårdslöst med kriterier för förvärv och förlust att man inte bryr sig om medborgarskapets innehåll. Svaret är ja, det händer hela tiden. Det har att göra med att vi lämnat frågan åt grå specialister i förvaltningens korridorer. Det har varit det vanligaste sättet att behandla medborgarskaps- och migrationsfrågor på under 1900-talet. Medborgarskapsfrågor ansågs ofta tillhöra den praktiskt inriktande internationella privaträtten. Migrationsrätten – som alltså reglerar förvärv av medborgarskap på ett indirekt sätt genom att bestämma vilka personer under vilka förhållanden får vistas på territoriet och därmed äger rätt att i ett senare skede naturaliseras som medborgare – rymdes i de flesta juridiska läroböcker, bara tills för några år sedan, i några få rader och ansågs vanligen tillhöra ett skrymsle inom förvaltningsrätten (inte precis det mest åtråvärda grenen inom juridisk forskning)<sup>4</sup>. Inte ett ord om verkningarna på det konstitutionella planet. Trots att medborgarskapet ofta ger rösträtt, som är en mycket speciell rättighet i stats- och demokratisk art, regleras medborgarskap i allmänhet i vanlig lag och är därmed inte kringgärdad av de omständliga procedurregler som

<sup>3</sup>Hur man bör ta sig an medborgarskapsfrågan på ett metodologiskt klokt sätt är inte mitt eget påhitt utan en utveckling av Aristoteles *Pol.*, III, 1275a: ”Staten är en mångfald (*pléthos*) som är gjord av många delar; det är medborgare (*politai*) som utgör dessa. Det är klart därför att vi måste börja med att fråga Vem är medborgare? Och Vad är medborgare?”

<sup>4</sup>Det fanns ett något bättre forskningsläge gällande flyktingar men i de flesta stater ansåg man att förordningar angående flyktingar tillhörde en mindre utvecklad del av folkrätt – en smula anmärkningsvärt då FN:s flyktingkonvention från 1951 är dagens mest tillämpade internationella konvention.

krävs för ändring av grundlag.<sup>5</sup> Det förklarar också varför dessa regler förändras allt oftare i takt med den politiska pendelns slag – vilket också nöter på rättssäkerheten i längden. I efterhand kan man tycka att det är anmärkningsvärt att frågan om vem som ska räknas som medborgare, d.v.s. vem som ska tillhöra *demos*, utan större eftertanke hänskjutits till förvaltningen, utom synhåll för de flesta medborgare, då det i stället torde vara en hjärtefråga för grundlagsstiftning. Men under restaurationens guldålder tedde sig saken annorlunda förstås.

En annan följd av den allmänna teori som jag förslagit är att, om man inte kan påvisa en funktionell korrelation, blir medborgarskap ett godtyckligt verktyg för att skilja *insiders* från *outsiders* i samhället. Att inte kunna ge bra svar på vad medborgarskap innebär, och därmed att inte uppställa godtagbara och tillfredsställande kriterier för att dra skiljelinjen mellan medborgare och icke-medborgare, innebär i praktiken att det torde vara svårt att argumentera mot förslaget att dela ut medborgarskapet genom att singla slant. Dock är det sistnämnda knappast ett förslag med många anhängare. Medborgarskap är alltså inte nödvändigtvis godtyckligt, men *blir* med nödvändighet ett godtyckligt verktyg om vi inte kan påvisa att det finns skäl för att urskiljsmekanismen regleras på ett sätt som samstämmer med det man tänker sig att medborgarskapet skall bestå i. Att komma till klarhet i vad medborgarskapet innebär är viktigt om vi inte vill skärma av vårt samhälle på ett *godtyckligt* sätt, om vi inte vill nöja oss med att skilja mellan medborgare och icke-medborgare med samma sorglöshet som om vore valet utan konsekvens för individ och samhälle.

Denna följd har stora inverknings på hur man ska se bevisbördan eller vem som ska åläggas att motivera en viss påstådd korrelation. Hittills har stater sluppit undan utan att behöva redogöra för hur (eller om) de skulle ha tänkt. Medborgarskapspolitiken tillhör *core sovereignty*, för att använda den tyska författningsdomstolens uttryck. Alla stater får helt enkelt göra lite som de vill. De finns självfallet en rad internationella instrument, men utrymmet för allmängiltiga överenskommelser inom den internationella rätten är begränsat; bilaterala överenskommelser är svårhanterade och bortser från många potentiella svåra fall. Utifrån det

<sup>5</sup>Det är också värt att påminna om att nationalitetsprincipen utvecklas under 1800-talet till att bli grundläggande i den juridiska modellen till följd av en process av *deconstitutionalisation*: regler som rör medborgarskap "flyttas ner" från grundlag till vanlig lag. Först ut var Napoleons jurister som i *Code Civil* 1804 beslutar sig för att helt slopa det revolutionärt laddade ordet "citoyen" till förmån för det fram tills dess juridiskt obefintliga begreppet "Français". Trenden sprids i takt med övriga moden från Paris. I slutet av århundradet hade detta nya "avkonstitutionaliserade" sätt att reglera medborgarskapet på spridits sig så till den grad till det blivit den standard som vi använder än idag.

synsätt som jag här föreslår torde vi åläggas en skyldighet att motivera på ett annat sätt än vad som idag är fallet. Det kan i praktiken betyda att den skönsmässiga behandling som reserveras personer utan medborgarskap kan uppfattas på ett mycket annorlunda sätt än det som nu är fallet.

En tredje följd består i att denna allmänna teori ger oss en standard för att kunna resonera *de lege ferenda* om hur medborgarskapslagar *bör* utformas. Om det är så att det finns en funktionell korrelation mellan medborgarskapets intension och extension så kan man inte förändra extensionen utan att samtidigt inverka på intensionen. Om t.ex. politisk autonomi inbegrips i intensionen genom att medborgarskapet ger rösträtt – som är fallet hos Aristoteles t.ex. – då tycks myndighetskriteriet vara ett rimligt kriterium för förvärv av medborgarskapet. Men om medborgarskapets intension endast sammanfaller med att vara underkastad en stat eller rättsordning såsom Jean Bodin tänkt sig, då ter sig *ius domicilii*-principen enligt vilken alla bosatta är medborgare rimlig. Om medborgarskapets funktion är, som Rainer Bauböck menar, att garantera transgenerativ solidaritet då är bördskriteriet inte orimligt.

En fjärde följd som är värd att utforska är att, om det finns en funktionell korrelation mellan medborgarskapets intension och extension, så kommer också den att återspelas i den konstitutionella identiteten. Låt oss anta att Aristoteles har rätt i att den konstitutionella identiteten (eller statsskicket) varierar beroende på hur många som befinner sig i maktställning (en i monarki, flera i aristokrati och många i demokrati). Beroende på hur medborgarskapets intension och extension regleras kommer statsskicket i fråga förändras: om intensionen inbegriper rösträtt och extensionen är alla som bor i landet torde statsskicket kunna beskrivas som mer demokratiskt än om intensionen inte skulle inbegripa rösträtt eller om extensionen är sådan att den exkluderar stora delar av befolkningen. De kriterier vi använder oss av för dela upp vilka som ska räknas som medlemmar och icke-medlemmar har alltså en viss betydelse för att förstå vårt sätt att leva tillsammans: det säger något om vilka vi är, hur våra politiska institutioner ser ut, hur vårt samhälle i stort fungerar. Det betyder i sin tur att vi inte kan påstå att vårt samhälle och våra politiska institutioner är rättfärdigade utifrån t.ex. sedvanlig demokratisk konstitutionell lära, ifall vi reglerar tillträde till medborgarskapet på vilket sätt som helst.

Sammanfattningsvis kan vi säga att utvecklingen av en filosofisk teori om medborgarskap är behövlig och att rikta intresset mot att förstå hur man kan tänka omkring detta är, för att uttrycka saken med en dåtida fransk undersåte, François-Marie Arouet, *un lieu digne de l'attention d'un citoyen* – en fråga värd en medborgares uppmärksamhet.

## 1. INTRODUKTION

Naturvetenskapernas teoretiska fundament är naturlagar, dvs. de grundläggande principerna i fysik kemi, zoologi, botanik osv. Med hjälp av dessa lagar förklarar vi naturfenomenen, gör planer för framtiden och precisa förutsägelser. Naturlagarna bestämmer (i någon mening) världens gång.

Men hur kan en lag bestämma något; varför måste tingens förflyttningar och förändringar följa dessa lagar? Och vad menar vi med ”måste”, i sådana fall? Finns det någon substans i vår föreställning om tvingande nödvändighet i naturen? Hume förnekade det och många, inklusive undertecknad, är benägna att hålla med honom.

Den filosofiska diskussionen om naturlagar har varit särskilt intensiv de sista femtio åren och oenigheten är anmärkningsvärd. Så här formulerar en känd vetenskapsfilosof sin syn på den saken:

Det är svårt att föreställa sig hur det skulle kunna vara större oenighet om den fundamentala karaktären hos begreppet naturlag – eller något annat grundbegrepp i vetenskapsfilosofin – än vad som för närvarande är fallet. Vid en översikt över den samtida litteraturen finner vi följande motsättningar (bland andra): det finns inga naturlagar versus det finns/måste finnas sådana lagar; lagar uttrycker relationer mellan universaliala versus lagar uttrycker inte sådana relationer; lagar supervenerar inte/kan inte supervenera<sup>1</sup> på individuella fakta versus lagar supervenerar/måste supervenera på enskilda fakta; lagar innehåller inte/kan inte innehålla ceteris paribus-villkor versus lagar innehåller/måste innehålla ceteris paribus-villkor. Man skulle kunna skaka av sig detta bekymmer med påpekandet att i filosofin är oenighet hela idén med verksamheten. Men det förefaller mig som att den riktiga beskrivningen av situationen är ”oordning” snarare än ”oenighet”. Dessutom förefaller den mesta diskussionen om lagar vara tämligen frikopplad från vetenskaplig praxis. Vetenskapsmän som händelsevis lyssnar till en typisk debatt om lagar skulle få intrycket av att det är skolastik – och däri skulle de ha helt rätt! (Earman, 2002; min övers.)

<sup>1</sup>Att lagar supervenerar på individuella fakta innebär att om man har beskrivit alla sanna fakta inom ett område, så har man också beskrivit de lagar som gäller; lagarna utgör inga ytterligare fakta.

Detta är en i mitt tycke träffande beskrivning av diskussionen om naturlagar, speciellt den sista kommentaren att debatten i mycket liten utsträckning tar någon hänsyn till vetenskaplig praxis. Så man kunde kanske lämna denna skolastiska debatt åt sitt öde och inte mer bekymra sig om vad en naturlag är. För egen del kan jag dock inte göra det; även om jag i stort sett finner Humes och hans efterföljares kritik av idén om en nödvändig förbindelse i naturen (Hume, 2002, 184ff.) övertygande, så tycks det mig icke desto mindre uppenbart att vissa samband i fysiken av fysikerna själva lyfts fram som fundamentala beståndsdelar vilka har en speciell status. Alldeles oavsett om vi kallar naturlagarna för ”lagar”, ”postulat” eller ”principer” så skiljer de sig på något sätt från andra delar av dessa teorier. Ingen variant av de empiristiska teorier om lagar som vi hittills sett finner jag helt övertygande, och de mer metafysiska förklaringarna postulerar saker som är än mer i behov av förklaring än naturlagar.

Jag skall i denna uppsats försöka ta lärdom av Earmans kritik att diskussionen om naturlagar hittills varit frikopplad från vetenskaplig praxis. Jag skall enbart diskutera de fundamentala lagarna i klassisk mekanik, hur dessa grundas på empiriska observationer och varför vi finner det naturligt att säga att dessa naturlagar är nödvändiga utan att därför postulera någon slags metafysisk nödvändighet. Men först några ord om fysikaliska storheter.

I SI-systemet, det internationellt överenskomna systemet för storheter och enheter, *Système International d'Unités*, delar man in fysikaliska storheter i fundamentala och härledda. De härledda har explicita definitioner i termer av de fundamentala. Av de sju fundamentala storheterna är det tre som är relevanta för denna artikel, nämligen *TID*, *LÄNGD* och *MASSA*.<sup>2</sup> Alla övriga mekaniska storheter definieras i termer av dessa tre. Av dessa tre storheter är *TID* och *LÄNGD* fundamentala i epistemologisk mening, ty de kan användas utan någon som helst teori om hur kroppar påverkar varandra. Det enda vi behöver är en klocka och en måttstav för att kunna beskriva fysiska kroppars lägen och förflyttningar genom rummet.<sup>3</sup> Med användning av lite matematik kan vi också tala om kroppars hastigheter och accelerationer. Dessa rena rörelsebeskrivningar utgör kinematiken. När vi skall gå vidare och beskriva kroppars

<sup>2</sup>När jag skriver orden för storheter med kapitäl så avses själva storheten, inte ett visst värde på den. Alltså ”storheten *LÄNGD*”, respektive ”Kroppens längd är 4 dm”.

<sup>3</sup>I relativitetsteorin kan man dock inte hålla fast vid föreställningen att tider och avstånd är helt teorioberoende; metriken, d.v.s. avstånden i rumtiden, är beroende av mass-energi-fördelningen. Men i klassisk mekanik kan man separera kinematiken och dynamiken.

dynamik, d.v.s. hur de påverkar varandra, så måste vi införa de teoretiska begreppen MASSA (trög och tung) samt KRAFT. Detta gjorde Newton i *Principia*.

## 2. KLASSISK MEKANIK

I *Principia* framställer Newton mekaniken som ett axiomatiskt system, med de tre rörelselagarna som axiom. Han börjar dock med att ge verbala definitioner av några ord, först och främst "massa", som i den första meningen i *Principia* definieras som "kvantiteten materia". Men detta är inte någon användbar definition av storheten massa, om man inte innan har förklarat hur man mäter materiekvantiteter. Men detta var faktiskt redan ordnat av John Wallis, Christian Huygens och Christopher Wren, drygt 20 år före publiceringen av *Principia*. Deras experiment beskriver Newton under rubriken "Anmärkning" (Newton, 1986, 20–25), som följer efter presentationen av de tre rörelselagarna med sina korollarier. Wallis, Huygens och Wrens experiment bestod i att studera kollisioner mellan pendelkulor där man mätte deras respektive rörelser före och strax efter stöten. De fann att kvoten mellan kulornas hastighetsändringar är konstant:

$$\Delta v_1 / \Delta v_2 = \text{konstant} \quad (1)$$

vilket kan skrivas som

$$k_1 \Delta v_1 = -k_2 \Delta v_2 \quad (2)$$

Eftersom hastighetsändringarna alltid är motsatt riktade så får man båda konstanterna positiva genom att ha ett minustecken på ena sidan i ekvationen.<sup>4</sup> Genom att utföra kollisioner mellan olika par av kroppar finner man att konstanterna är knutna till de individuella kropparna. Det finns alltså en konstant, ej direkt observerbar, egenskap hos alla kroppar. För denna egenskap införde Newton beteckningen "massa", och det enda som fattas är nu att bestämma massenheten.<sup>5</sup> Den är som bekant numera bestämd av den internationella massprototypen som tilldelas massan 1 kg. Vi kan nu skriva ekvation (2) som

$$m_1 \Delta v_1 = -m_2 \Delta v_2 \quad (3)$$

Detta är en formulering av lagen om rörelsemängdens konstan, vilken

<sup>4</sup>Här och i fortsättningen diskuteras endast rak central stöt, d.v.s. det endimensionella fallet. Redan Galilei hade visat att man kan separera rörelser i flera dimensioner till endimensionella problem som kan lösas oberoende av varandra.

<sup>5</sup>En kropps vikt är något annat än dess massa och det är inte en konstant. En kropp väger mer på våra breddgrader än vid ekvatorn.

Wallis, Huygens och Wren kom fram till genom en induktiv generalisering av resultaten av ett stort antal experiment. Dess formulering kräver således att vi inför ett dynamiskt begrepp, *MASSA*; med enbart de kinematiska begreppen *TID*, *LÄGE* och *HASTIGHETSÄNDRING* kan man inte uttrycka denna lag. (Vi kan visserligen uttrycka lagen utan att använda ordet "massa" vilket ju gjordes i ekv. (3); men begreppet massa är ju begreppet om en konstant kvantitet, en fysikalisk storhet som kan tillskrivas fysiska kroppar, vilket ju används för att uttrycka ekv. (3)). Om vi nu dividerar båda sidorna med tiden för själva kollisionen,  $\Delta t$ , så får vi

$$m_1 \Delta v_1 / \Delta t = - m_2 \Delta v_2 / \Delta t \quad (4)$$

Kollisionstiden är mycket kort och vi kan därför bortse från skillnaden mellan differentialer och derivator och identifiera  $\Delta v / \Delta t$  med kropparnas accelerationer:

$$m_1 a_1 = - m_2 a_2 \quad (5)$$

Vi kan nu införa storheten *KRAFT* med en explicit definition:

$$f = ma \quad (6)$$

vilket ju är Newtons andra lag. Nu följer omedelbart:

$$f_1 = - f_2 \quad (7)$$

vilket är Newtons tredje lag. Vi ser således att en serie empiriska försök där vi enbart mäter kinematiska kvantiteter, alltså tider, sträckor och hastigheter, via en induktiv generalisering leder oss till att till varje kropp tillordna en icke direkt observerbar men konstant storhet, *MASSA*.

Newtons framställning är omkastad; han börjar med att som axiom ställa upp sina tre rörelselagar; och från andra och tredje lagen följer uppenbarligen (5). Skälet till denna omkastning kan man kanske gissa var att det axiomatisk-euklidiska vetenskapsidealet för Newton framstod som en självklar modell för hur en riktig vetenskap ser ut. Men det är alldeles klart att de experiment som utgör grunden för Newtons lagar var gjorda innan *Principia* skrevs, att Newton väl kände till dem och inte heller underlät att referera till dem.

Genom systematiska experiment med kroppar som kolliderar kan vi, som vi såg ovan, observera en regelbundenhet i naturen. Att observera denna regelbundenhet är att observera att man till varje kropp kan tillordna en ej direkt observerbar, invariant kvantitet; dvs. beskrivningen av denna regelbundenhet kräver introduktion av en ny storhet, *MASSA*. Lagen om rörelsemängdens konstans är således på samma gång en empirisk



generalisering och en implicit definition av ett nytt teoretiskt begrepp.<sup>6</sup>

Enligt denna rekonstruktion av klassisk mekanik är Newtons andra lag en explicit definition av kraft. Det strider emot den vanliga föreställningen, som Newton verkar ha delat, att krafter är det som orsakar kroppars accelerationer.

Givet vår moderna syn på orsaker är denna uppfattning oförenlig med hans teori, för man kan inte samtidigt tolka krafter som orsaker och acceptera Newtons tredje lag. Skälet är att orsaksbegreppet är asymmetriskt; om A orsakar B, så kan inte B samtidigt vara orsaken till A. Men Newtons tredje lag säger ju att till varje kraft  $f$  finns en lika stor motriktad kraft  $-f$ . D.v.s. om en kropps acceleration orsakas av en kraft  $f$ , som härstammar från en annan kropp, så orsakar den första kroppen en acceleration på den senare kroppen och eftersom det inte finns någon tidsparameter i Newtons tredje lag så måste dessa krafter verka samtidigt. Detta är skälet till att man numera talar om växelverknings i stället för krafter.<sup>7</sup>

Föreställningen att krafter är orsaker härstammar från den Aristoteliska fysiken enligt vilken krafter var orsaken till rörelser (dock ej fallrörelser!). Men detta är oförenligt med klassisk mekanik: krafter är där inte orsaker och krafter är inte knutna till rörelser utan till rörelseändringar, d.v.s. accelerationer.

Överhuvudtaget har orsaksbegreppet ingen plats i fysikens fundamentala teorier, vilket bl.a. Russell insåg. Han skriver i en känd uppsats: "The law of causality, I believe, like much that passes muster among philosophers, is a relic of a bygone age, surviving, like the monarchy, only because it is erroneously supposed to do no harm." (Russell, 1913, s. 1)

Lagen om rörelsemängdens konstans är på samma gång resultatet av en induktiv generalisering av experiment och en implicit definition av ett teoretiskt begrepp. Denna dubbla roll gör det enligt min mening berättigat att säga att det är en fundamental lag, och det får utgöra min stipulativa definition:

*Fundamental lag:* Ett samband mellan storheter är en fundamental lag om och endast om (i) det stöds av empiriska observationer, och (ii) det utgör en implicit definition av en ny storhet.

<sup>6</sup>En implicit definition av en term  $t$  är en sats  $s$  i vilken  $t$  förekommer och där  $s$  inte härleds från andra satser. Det är uppenbart att inte alla teoretiska termer som används i en teori kan ha explicita definitioner som bygger på andra termer. Därför måste det i varje teori finnas ett antal implicita definitioner.

<sup>7</sup>Det är möjligt, och kanske sannolikt, att Newton inte såg någon direkt konflikt mellan synen på krafter som orsaker och hans tredje lag, på grund av att han inte uppfattade orsaksbegreppet som asymmetriskt.

Hur kommer då gravitationslagen, som ju anses vara en fundamental-lag i mekaniken, in i bilden? Kroppar påverkar varandra via gravitation utan att vara i kontakt enligt

$$f = G \frac{m_1 m_2}{r^2} \quad (8)$$

Michael Friedman (2001) m.fl. anser att detta är en rent empirisk lag, d.v.s. att de där använda storheterna alla är definierade på annat sätt, nämligen med hjälp av Newtons andra och tredje lag. Om Friedman har rätt så uppfyller inte gravitationslagen kraven i min definition på att vara en fundamental lag. Det är kanske inget dråpslag emot min föreslagna definition, men i vart fall lite besvärande, för det är uppenbart att gravitationslagen av alla anses vara en hörnpelare i klassisk mekanik.

Argumentet för att gravitationslagen är en rent empirisk lag är att vi kan bestämma kraften mellan två kroppar, deras massor och avståndet mellan dem utan att använda gravitationslagen. Och det är ju riktigt, kraften på ena kroppen är identisk med dess massa gånger acceleration och massorna hos kropparna kan bestämmas med kollisionförsök. Detta är precis vad Cavendish (1798) gjorde i sitt berömda experiment för att bestämma jordens densitet och där han får ett hyggligt värde på gravitationskonstanten.<sup>8</sup> Men det är ju ytterst märkligt att värden på fyra kvantiteter, kraften mellan två kroppar, avståndet mellan dem och deras respektive massor, exakt och utan undantag satisfierar ett extra villkor för alla par av kroppar och för alla avstånd mellan dem, ett villkor som inte ingår i dessa kvantiteters definitioner, eller på något annat sätt är kopplat till kollisioner mellan kroppar. Det verkar vara ett kosmiskt sammanträffande, vilket kräver en förklaring.

Det första steget är att inse att noga taget är det begrepp massa som vi använder i gravitationslagen ett annat begrepp än det begrepp massa som tillordnas kroppar i kollisionförsök. Newton insåg detta och skiljde på tung massa och trög massa. Newton jämför massan (d.v.s. tröga massan) med vikten (som är proportionell mot tunga massan, fast med olika proportionalitetskoefficienter för olika latituder) i en serie noggranna pendelförsök och finner att de alltid är proportionella. Detta är således ett väletablerat empiriskt faktum och Newton var helt klar över detta. Men varför är två kvantiteter som mäts på olika sätt alltid och utan undantag lika stora? Newton hade ingen förklaring. Numera har vi förklaringen, som så här i efterhand förefaller den enda rimliga, nämligen att begreppen tung massa (massan i gravitationslagen) och trög massa (mas-

<sup>8</sup>Cavendish mätte attraktionskraften mellan två blyklot och kunde därav beräkna proportionalitetskonstanten i gravitationslagen

san i Newtons andra lag) är två begrepp för samma storhet, ty storheter uppfyller extensionalitetstvillkoret. Predikaten "tung massa" och "trög massa", är extensionellt ekvivalenta, så det behövs bara en storhet MASSA när vi inkorporerat relativitetsteori i vår fysik. Men om vi betraktar klassisk mekanik enbart, utan att inkorporera insikter från relativitetsteori, så är det helt klart att vi behöver två storheter, TUNG MASSA och TRÖG MASSA, den första vid beskrivningen av kroppars interaktion på avstånd, den andra för att beskriva kollisioner. Vardera storheten kräver en implicit definition, och gravitationslagen är nog taget inte en rent empirisk lag: den är även en implicit definition av tung massa, och därmed uppfyller den villkoren för att vara en fundamental lag.

Låt oss sammanfatta resonemanget. Genom systematiska studier av kollisioner mellan kroppar och av hur kroppar påverkar varandra på avstånd kan vi formulera två fundamentala lagar, rörelsemängdens konstans och gravitationslagen. Formuleringen av dessa lagar kräver storheterna TRÖG MASSA respektive TUNG MASSA. Kraftbegreppet är i logisk mening redundant, det är en förkortning av "massa gånger acceleration". Så vi har två empiriskt funna regelbundenheter, en som gäller kroppars rörelser vid kollisioner och en som gäller kroppars rörelser under avståndsverkan. Dessa två regelbundenheter har vi upphöjt till statusen av att vara fundamentala naturlagar. Detta hänger samman med att de var för sig för sin formulering kräver ett teoretiskt begrepp, trög respektive tung massa.

Dessa två naturlagar är således på samma gång uttryck för empiriska regelbundenheter och implicita definitioner av de teoretiska begrepp (som har samma extension!) som används i beskrivningen av dessa regelbundenheter och som inte tidigare definierats. Den speciella kunskaps-teoretiska roll som dessa samband har är enligt min mening ett gott argument för att säga att de är fundamentala naturlagar. Man kan inte oberoende av dem definiera trög respektive tung massa och sedan göra experiment för att testa dessa lagar.

Det finns som bekant andra framställningar av klassisk mekanik än Newtons, t.ex. Lagranges eller Hamiltons, formuleringar som bevisligen är empiriskt ekvivalenta med Newtons formulering, ehuru andra samband fyller funktionen av fundamentala lagar. I t.ex. Hamiltons formalism är Hamiltons ekvation den fundamentala lagen. I den ekvationen används Hamiltonfunktionen, som är en funktion av generaliserade koordinater och deras konjugerade moment, vilka behandlas som oberoende variabler, och där rörelsemängd är ett grundbegrepp som inte från början identifieras med massan gånger hastigheten. Så i den matematiska strukturen i Hamiltons teori finns inte massbegreppet, och KRAFT är där derivatan av en potentialfunktion. Men denna matematiska struktur

måste ju knytas till observationer för att kunna ges en fysikalisk innebörd, och då är kroppars rörelsemängd (beskriven i någon typ av koordinater) knutet till kroppars massor. Olika formuleringar av en och samma teori medför således att olika begrepp är fundamentala *i matematiskt hänseende*, men vid applicering av formalismen på observerbara fenomen måste man förutom de direkt observerbara storheterna TID och STRÄCKA (och de därav härledda HASTIGHET och ACCELERATION) använda MASSA. Begreppet kraft kan man införa som förkortning för massa gånger acceleration, eller som derivatan av en potential, men det är inte oundgängligt för att generalisera observationer. Det är däremot MASSA.

Utrymmet medger inte någon diskussion av lagarna i elektromagnetism, statistisk mekanik, etc., men grundtanken är giltig i alla grenar av fysiken; de fundamentala lagar som relaterar storheter till varandra är på samma gång implicita definitioner av teoretiska storheter och generaliseringar av empiriska observationer.

### 3. LAGARS NÖDVÄNDIGHET?

Vi antar vanligen att naturlagarna är nödvändiga (i någon mening). När det gäller lagar som är härledda av de fundamentala lagarna så kan vi förstå nödvändigheten som ett uttryck för att de följer logiskt från ett antal fundamentala lagar som vi i vetenskapliga samtalskontexter tar för givna. I stället för att säga att om en viss lag L att den följer logiskt från andra lagar som vi håller för sanna, så säger vi kortare att L är nödvändig, d.v.s. nödvändigt sann; premisserna vid dess härledning är underförstådda. Men vad menar vi med "nödvändighet" eller mer precist "naturlig nödvändighet" när det gäller de fundamentala naturlagarna, de som inte härleds från andra lagar?

Alltsedan medeltiden har man observerat två olika sätt att använda ordet "nödvändigt", nämligen nödvändighet *de re* och nödvändighet *de dicto*. Nödvändighet *de re* är att tillskriva ett föremål vissa nödvändiga egenskaper, det är en nödvändighet "i tinget". *De dicto* nödvändighet är att säga *om ett visst påstående* att det är nödvändigt sant, det är utsagan som är nödvändigt sann. När vi säger att naturlagar är nödvändiga sanningar så är det således ett fall av nödvändighet *de dicto*.

I modern logik kan man göra ytterligare en distinktion inom kategorin *de dicto* nödvändighet. Man kan sätta ordet "nödvändigt" framför en fullständig sats på logiskt sett två olika sätt<sup>9</sup>:

- (1)  $N \ulcorner p \urcorner$  (Jag förkortar "Det är nödvändigt:" med "N") eller

<sup>9</sup>Denna distinktion uppmärksammades först i Quine 1976.

(2) Np (dvs. ”Det är nödvändigt att p”)

Skillnaden mellan dessa två sätt att formalisera det vardagliga uttrycket är analogt med skillnaden mellan direkt och indirekt anföring: i det första fallet används uttrycket ”Det är nödvändigt” som ett semantiskt predikat som tar hela satser som argument. Vi omtalar en viss sats p och då har vi ett namn på den som vi konstruerat med hjälp av hakparenteser kring p.<sup>10</sup> Om vi inte gjorde på detta vis skulle vi ju *använda* satsen, dvs. använda den för att hävda p; men det är inte syftet, utan vi vill *hävda något om* just den satsen, nämligen att den är nödvändig, d.v.s. nödvändigt sann. I det andra fallet, däremot, hävdar vi inget om satsen p utan vi hävdar ”Det är nödvändigt att p”. I detta fall är uttrycket ”Det är nödvändigt att” en modal operator som avbildar en sats på en annan sats i objektspråket. Vad är poängen med att göra denna distinktion, som verkar vara ren skolastik? Svaret är att den gör det möjligt att precis uttrycka skillnaden mellan en empiristisk och en mer metafysisk ståndpunkt vad gäller nödvändighet. Om vi tolkar ”Det är nödvändigt att . . .” enligt (2) är det möjligt att göra logiska operationer på satsen Np med användning av modallogiska lagar, vilket leder till starkare metafysiska påståenden. Det är nämligen lätt att visa att om man tolkar ”naturlig nödvändighet” enligt (2) så kan man, eftersom p står för en lag, d.v.s. har formen av allkvantifierad villkorssats, härleda påståenden med innebörden att de föremål som satsen handlar om har vissa av sina egenskaper med nödvändighet, d.v.s. som *de re* nödvändighet. Det innebär att man skiljer på föremålets tillfälliga och essentiella egenskaper, där de essentiella egenskaperna är de nödvändiga egenskaperna. (I semantiken beskrivs detta som att det är egenskaper som föremålen har i alla möjliga världar och oavsett hur vi beskriver dem.) Många går med på denna slutsats, men det är alltför mycket metafysik för min smak. Jag hyser starka tvivel beträffande förklaringsvärdet av distinktionen essentiella/kontingenta egenskaper, men utrymmet medger inte vidare argumentation i denna sak. Om vi däremot tolkar begreppet naturlig nödvändighet som instanser av schemat  $N \ulcorner p \urcorner$  så blockeras sådana slutsatser; man kan konsistent hävda att en lag är nödvändigt sann, tolkat enligt (1), och utan motsägelse förneka att detta har några metafysiska implikationer eller att tingen har några essentiella egenskaper. Därför väljer jag att tolka orden ”naturlag” och ”naturlig nödvändighet” som semantiska predikat, vilka tar satser som argument. Jag tolkar således inte ”naturlig nödvändighet” som en modal operator.

<sup>10</sup>I vanliga fall använder vi ju citationstecken för att tala om en sats eller ett ord, men det går inte när vi har en fri variabel på satsens plats. Ty skriver vi ”p” så är ju detta ett namn på p och inte på den sats som p tänks representera. Men  $\ulcorner p \urcorner$  är enligt konventionen ett namn på den sats som p står för.

Det finns i vetenskaplig praxis inga skäl emot denna tolkning, tvärtom. När man t.ex. säger att Maxwells första ekvation (som säger att det elektriska flödet genom en sluten yta är proportionellt mot den inneslutna laddningen) är en lag och därmed en nödvändig sanning, så betyder det inte att det är uteslutet att vi skulle göra upptäckter som tvingar oss att förkasta denna lag, eller att det finns möjliga världar där ekvationen är falsk. Ingen vill hävda att vi har kommit fram till de absoluta och slutliga sanningarna om naturen, trots att vi accepterar att Maxwells första ekvation uttrycker en naturlig eller fysikalisk nödvändighet. Vad man däremot utesluter när man hävdar att de fundamentala lagarna i en teori är nödvändiga enligt tolkning (1) är möjligheten att behålla de centrala begreppen och samtidigt konstruera en ny teori som innehåller andra ekvationer som förbinder dessa samma begrepp. (Man kan förstås använda samma ord för nya begrepp!) Det är i denna mening som de fundamentala lagarna är nödvändiga; de utgör implicita definitioner av nya begrepp som vi använder i dessa teorier, så som beskrevs i avsnitt 2.

Påståendet att naturlagarna är nödvändiga skall alltså förstås som en sorts villkorligt påstående: ifall man tillskriver tingen kvantitativa egenskaper, såsom att ha en viss massa, en viss laddning, eller att det finns ett visst elektriskt fält av en viss styrka någonstans, så har man också godtagit de fundamentala naturlagar som implicit eller explicit definierar dessa begrepp, liksom alla konsekvenser av dessa fundamentala lagar, som sanna. Detta är enligt min mening innebörden i tanken om en naturlig, eller fysikalisk nödvändighet.

#### 4. SAMMANFATTNING

Många, dock ej alla, naturlagar har formen av matematiska samband mellan storheter, och dessa framstår som i någon mening nödvändigt sanna för oss. Vissa sådana samband är fundamentala, d.v.s. de är på samma gång implicita definitioner av nya storheter och samtidigt empiriska generaliseringar av experimentresultat. Denna dubbla roll innebär att de är nödvändigt sanna i den teori i vilken de ingår. Andra lagar är konsekvenser av dessa fundamentala lagar, och de ärver karaktären av att vara nödvändigt sanna. Slutligen är vissa lagar helt enkelt explicita definitioner av nya storheter och de är likaledes nödvändigt sanna beståndsdelar i den teori i vilken de förekommer. Att säga att dessa lagar är nödvändiga sanningar utesluter inte möjligheten av radikala vetenskapliga revolutioner, som resulterar i helt nya teorier med helt andra begrepp, såsom Kuhn (1962) diskuterat.

Ett ofta förekommande argument emot tanken att vissa naturlagar är implicita definitioner är att om så vore fallet skulle de sakna empiriskt

innehåll. Det argumentet bygger på den klassiska distinktionen mellan analytiska och syntetiska satser; definitioner är analytiska sanningar och saknar därför empiriskt innehåll, medan naturlagar är syntetiska satser vilka har empiriskt innehåll och de kan således testas. Men denna distinktion går inte att tillämpa på satser inom en empiriskt testbar teori med väldefinierade teoretiska begrepp, vilket de två exemplen ovan visar. Vi utvecklar nya begrepp när vi konstruerar nya teorier.

Det finns ett antal fundamentala naturlagar som inte har formen av matematiska relationer mellan storheter, t.ex. konserveringslagarna, Pauliprincipen, kvantiseringspostulatet och relativitets- och kovariansprinciper. Dessa lagar erhåller sin fundamentala status enligt analoga, men inte identiskt likadana principer. Men det får bli en annan uppsats.

#### LITTERATUR

- Cavendish, Henry. 1798. "Experiments to Determine the Density of the Earth". *Philosophical Transactions of the Royal Society* 88, s. 469–526.
- Earman, John. 2002. "Laws, Symmetry, and Symmetry Breaking; Invariance, Conservation Principles, and Objectivity?" [philsciarchive. pitt.edu/878/1/PSA2002.pdf](http://philsciarchive.pitt.edu/878/1/PSA2002.pdf).
- Friedman, Michael. 2001. *Dynamics of Reason: The 1999 Kant Lectures at Stanford University*. Stanford, CA: CSLI publications.
- Hume, David. 2002. *Avhandling om den mänskliga naturen: Ett försök att införa den experimentella metoden i studiet av människan*, Bok 1, *Om förståndet*. Stockholm: Thales.
- Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Newton, Isaac. 1986. *Naturvetenskapens matematiska principer*, Bok 1. Malmö: LiberLäromedel.
- Quine, Willard V. O. 1976. "Three Grades of Modal Involvement". I *The Ways of Paradox and Other Essays*, revised and enlarged edition, s. 158–176. Cambridge, MA: Harvard University Press, .
- Russell, Bertrand. 1913. "On the Notion of Cause". *Proceedings of the Aristotelian Society* 13, s. 1–26.

Claes Entzenberg

# Att uppfinna gåtfullheten

*Hommage till Rune Hagbergs konst*

Das Bekannte überhaupt ist darum,  
weil es *bekannt* ist, nicht erkannt.

– Hegel<sup>1</sup>

## 1. ATT VARA ELLER INTE VARA:

### KONSTENS RELATION TILL FILOSOFI

Den centrala frågan i all konstfilosofi är egentligen varför konst är en sådan sak som filosofi skall behandla. Om så borde konstfilosofin kunna säga något om såväl konst som filosofi. Särskilt tre filosofiska positioner är utmärkande bland otaliga försök att bestämma konstens filosofiska gränser: två riktningar har hållit fast vid idén att konsten kan definieras med hänvisning till konstens perceptuella eller konceptuella egenskaper. Båda försöken avvisas av anti-teoretiker som förnekar att konsten kan definieras i termer av nödvändiga och tillräckliga villkor. I denna korta artikel försöker jag sammanföra dessa till synes motstridiga tendenser: en avgränsning av konstens komplexa enhet av preexisterande motsatser. Vissa skulle naturligtvis hävda att vi inte kan säga något filosofiskt om konst om vi inte eftersträvar allmängiltighet, det slutgiltiga svaret. Svaret på konstens gåta kan och har fått flera svar, men det som gör något till konst är själva gåtfullheten, inte svaren (som varierar). Problematiken diskuteras här med hänvisning Rune Hagbergs konst, som anslår en helhet som inte är summan av delarna utan måste fenomenologiskt upprättas för att kunna förstås.

## 2. ATT LÄGGA MÖNSTER

I de flesta fall, tillhör historiska narrationer inte de händelser som framläggs, även om skribenten varit en del av dem. Man skriver ett narrativ för att förstå den aktuella situationen: den narrativa strukturen blir ett sätt eller sättet att förklara förändring och utveckling. Att vi använder narrationer i olika försök att ge hypotetiska eller slutgiltiga förklaringar är inte kontroversiellt, men valet av narration är naturligtvis inte evident, inte heller vad som ingår däri. Överflyttad på konstens domän, är detta ett etablerat sätt att bestämma konstens historiska utveckling.

<sup>1</sup>Ur Hegels ”Vorrede” till *Phänomenologie des Geistes* (1809) kan översättas som ”Det bekanta är just genom att vara *bekant*, inte förstått”.



Konst inplaceras i ett avantgardiskt schema som understryker utveckling framåt och uppåt (Hegels *Aufhebung*), en inre dynamik som använder "idealtypiskt" (Weber) konstruerade delar. När man sålunda applicerar detta schema på konstens utveckling, särskilt från den senare delen av 1900-talet i vår kultur, ställs teoretikern inför en kulturell formation där gammalt idealtypiskt tänkande tycks svårt att applicera. Den teori som användes för all konst tidigare, kunde nu bara användas för att förstå enskilda konstarter. I vissa läger såg man förändringen som ett uttryck för att den perceptuella teorin om konst som dominerat ersätts av en konceptuell teori som nu återfår den gamla teorins roll: att ge identitet åt konsten. Just spänningen mellan det partikulära (de konkreta konstverken) och det allmänna (konstbegreppet) har sedan konstfilosofin etablerades förblivit bestående. Vad denna vändning indirekt aktualiserar är vad konstfilosofin ska och kan göra i en sådan situation. Därtill måste läggas fenomen som kulturens differentiering, smakgemenskapens upplösning: kort sagt pluralismens grepp om konsten som bara ökar i vår digitala tidsålder. En strategi skulle vara att vänta med förhoppningen att enheten åter kan användas så man kan återgå till den gamla modellen. Modellen står i centrum i John Passmores berömda uppsats "The Dreariness of Aesthetics" och Barnett Newmans attack på den naturvetenskapliga metodologins dominans inom estetiken i det klassiska yttrandet att "Estetik är för konsten vad ornitologi är för fåglar".<sup>2</sup>

### 3. FÖRFLYTTANDE AV TYNGDPUNKT INOM TEORIN

När kulturen på 1960-talet och framåt alltmer distanserade sig från högkonsten (modernismens olika formspråk) har man ofta förstått det som idéns seger över skenet: att konsten är på väg att ömsa skinn, att det som nu gör något till konst inte längre är möjligt att perceptuellt uppfatta, konsten måste då vara konceptuell. Här återfår konsten sin tidigare förnekade sida: sanningsfunktionen; kort sagt allt som de kontemplativa och distanserade perspektiven negligerat sedan estetikens etablering under på 1700-talet. På upplevelsens altare har konsten förlorat mycket av sitt värde. Men återställande av denna konstens andra (konceptuella) sida, har ofta missförstått i så motto att man tror att konstens perceptuella sida är borta och att vi nu skall fokusera på konstens rent idémässiga/konceptuella sida. Återställandet av den konceptuella sidan är mera komplicerad än vad denna dualism antyder.

<sup>2</sup>J. A. Passmore "The Dreariness of Aesthetics", *Mind* 60 (1951). Citatet förekommer i otaliga böcker och artiklar sedan den publicerades 1952. Se *The SAGE Handbook of Architectural Theory*, red. C. Greig Crysler, Stephen Cairns och Hilde Heynen (London: SAGE Publications, 2012).

Av enheten ( $1 + 1 = 2$ ) tycks konstens perceptuella och konceptuella egenskaper synergetiskt ha skapat en kvalitet som inte enkelt kan återföras till någon av dessa ( $1 + 1 = 3$ ): mötet mellan dem förvandlar båda som en del av konstverket, vilket betyder att perceptuella egenskaper måste ses genom det konceptuella och tvärtom. Vad konsten ställer oss inför är just denna odelbarhet.

Andy Warhols användning av materiella kopior är en del av den intelligenta vändning som initierades av Marcel Duchamps *readymades*: vi ser alla urinoaren och boxen, de är en oupplöslig del av konstverken när de blir transfigurerade via konstnärens intention och historiska teoribundenhet, till konst (det är och inte). När man inte kunde tänka sig detta som konst, återfaller man till den gamla idén att konsten måste se ut på särskilt sätt, just den idé som Warhol och andra likasinnade konstnärer vände sig emot. Konsten hade tidigare avgränsats genom hänvisning till identitetsskapande fysiska och perceptuella egenskaper, vilka inte räcker till för att skapa identiteten som konst (den är alltså bara en kopia), men som ger grunden för transfigureringen av objektet till konst: när det är konst är det inte reducerbart till de sinnliga egenskaperna (som de bevisligen har), och tillförs en mening som boxarna inte har i sina naturliga habitat, på hyllan med renhållningsprodukter i varuhuset. Men valet av objekt är inte alls slumpmässigt: dess sinnliga egenskaper och funktionen som rengöringsmedel, den franska flaggan, Trikolorens välkända färger och dess associationer till frihet, jämlikhet och broderskap och att dessa begrepp markerar en ny konst genom begreppens politiska associationer. Alla dessa manifesta drag kan i princip ligga till grund för estetiskt värde. Att detta värde inte kan vara identitetsskapande betyder inte att konsten plötslig saknar sådant värde: när föremålet kontextualiseras som konst får det egenskaper som det saknade som bara ett ting. I detta sammanhang blir kopplingen till Trikoloren och dess ursprungliga rengöringsfunktion förstått i ett nytt sammanhang, vilket kommer att betyda något som antyder förändring av relationen mellan konst och människa, ett slags mänsklig vardaglig relevans. Kan konsten överleva i marginalen mellan två tillsynes oförenliga världar? Konsten kan här ses som uppvisande en egenskap som gör det svårt att skapa linjära, progressiva linjer där denna samtida fas är den senaste i en utveckling som skall avlösas av ett nytt skede på väg mot en ännu konturlös framtid. Vad Danto betecknar som "post-historical" är konst efter den traditionella narrationens död, och denna konst lämnar dualismen bakom sig. Han lyfter från konstens frigörelse från yttre krav och denna frigörelse är en förutsättning för förändring. Danto bygger hela sin idé om konstens död på just upplösningen av teorin och därmed konst i traditionell betydelse som utgår från den dualistiska konstruktionen, där Andy Warhol

med sina *Brillo* lät konsten återfå en förankring i det en vardagliga. Men samtidigt som konsten når ett tillstånd av frihet måste indirekt också filosofin förändras.

#### 4. TEORINS METAMORFOS

En tillämpning är göra den stora teorin till flera små, där konstarnas enskilda teorier kan fungera som den stora tidigare har gjort. Felslutet att om vi inte har en, har vi ingen ligger till grund för mycket konstfilosofiskt tänkande: om vi inte har en teori om konst, kan vi förstå mångfalden som tecken på konstteorins död. Man har anfört empiriska observationer men, kan man invända, konstfilosofins uppgift är traditionellt begreppsligt orienterad. Vad man tidigare teoretiskt konstruerade kring konst i allmänhet kan sålunda appliceras på enskilda konstare: antalet blir visserligen oöverskådligt men filosofin kan fördjupa förståelsen av konst(er). Vi har sett mängder av försök att slutföra ett abstrakt och felvänt perspektiv (där allt reduceras till avlägsna punkter i fjärran). Att man valt att analysera konstbegrepp i dess mångfald, är inte ett angrepp på bruket av teori inom estetik rörande konst. Tvärtom, är det att inse att teorin är helt outhärlig för att vi skall förstå den samtida konsten. Men den Wittgenstein-influenserade estetikern blir lika vilse här som bland de stora teorierna. Behovet att definiera har aldrig varit större än nu, att kunna kontextualisera/bestämma blir essentiellt för att man skall förstå konst. Men skillnaden mellan nu och då är graduell: konsten efter konstteorins död (den monolitiska) kan inte enkelt återföras till en linjär utvecklingsmodell av olika konstsystem som avlöser varandra i en narration som oåterkalleligt går framåt (med start, mitt och ett slut). Detta utvecklingsschema har tillskrivits den tyske filosofen Hegel, och dennes försök att kombinera logik och historia i sin konstfilosofi. Utan att ta ställning till Hegels filosofi och den mångförgrenade receptionen av den, använder jag i stället några av idéer hos konstfilosofen Arthur C. Danto, som tolkar Hegel och applicerar utvecklingstanken för att förklara (bild) konstens väg fram till våren 1964, då Andy Warhol presenterade sina *Brillo* på *Stable Gallery* i New York. Enligt Danto markerar utställningen en förändring som inte bara är ännu en fas i utvecklingen, utan den innebär slutpunkten för en teori som därmed kan filosofiskt formuleras. I Dantos enorma produktion kan skillnaden lättast iakttas i verken *The Transfiguration of the Commonplace* (1981) och *After the End of Art* (1997), där konsten kan definieras i det förra verket, medan det senare öppnar för pluralismens ersättande och omöjliggörande av en teori av det slag som dominerat konstfilosofin.

Nedan försöker jag manövrera mellan dessa konstens villkor: att histo-

riskt utvecklas och ändå bestå. Den moderna (1880–1964) (bild)konsten misslyckades med att definiera sin egen essens (i manifestens tidevarv), men när utvecklingen slutgiltigt upphör kan historien inte anföra kontradiktoriska exempel, och filosofin kan därför slutgiltigt fastställa konstens essens. Pop-konst, minimalism, konceptkonst, performance, liksom flera nya konstarter, räknar Danto till den ”posthistoriska” konsten, alltså en konst som vänder sig mot tidigare teorier och som söker nya vägar. Brytpunkten är Warhols *Brillo*, som skulle förlora sin betydelse som konst om vi inte inplacerade den i förhållande till den etablerade narrationen. Det som händer här är att mångfalden ersätter ett förhållande paradig för konst. Vad vi ser då är en historisering av konstens ontologi, detta att vara om något, förkroppsligat på meningsnivå. Dantos berömda tes om oskiljbara objekt demonstrerar med önskvärd tydlighet att skillnaden mellan konst och icke-konst måste sökas i avsikter, mot bakgrund av teori och historia, för att bli begripliga. Skillnaden inom konst mellan formspråk är en del av en historisk utveckling av konst som alltjämt fortsätter. Idag är det närmast ett axiom och självklarhet. Kanske är det konstens motor idag att vara originell och nyskapande utan att man använder nya material alls, att man använder gammalt på ett nytt sätt. Appropriationskonst innebär just detta.

Det filosofiska sökandet efter konstens essens i ”post-historiska” fasen är alltså inte meningsfullt längre: när Danto skriver i avsnittet ”The End of Art” i *The Philosophical Disenfranchisement of Art* (1986), ”The age of pluralism is upon us. It does not matter any longer what you do, which is what pluralism means. When one direction is as good as another direction, there is no concept of direction any longer to apply.”<sup>3</sup> Så vad som simultant upphör är konstfilosofi och konst, en konstfilosofi som bygger på ett slags monolitiskt struktur vars slut Danto anger i ljuset av utställningen av Warhols verk. Nu är idén om konstens slut inte empirisk. Den skulle i så fall kunna vara slut före eller efter Warhols verk. Vad idén bygger på är en konceptuell förändring som inte låter sig motbevisas med historiska exempel. Duchamp skapade tretton sådana verk enligt historieböckerna, men detta är delvis fel. Han skapade inga objekt och dessa ting är inte konst. Vad han gjorde i stället var att sammanfoga det perceptuella och konceptuella. Vad som skapas är enhet, där båda blir oskiljaktiga genom att integreras med varandra. Denna enhet skapar Duchamp, och på 60-talet blir han den konstnär som blir mest betydelsefull för Andy Warhol och hans radikala samtida. Enheten av det sinnliga (uttryck) och intentionell mening utgör konstverket. Diarmuid Costello ser här något som alltför många har uppfattat

<sup>3</sup>Ibid., p. 115.

som en inkonsekvens i Dantos resonemang: om det inte är materialet måste det vara idé.<sup>4</sup> Som vi redan noterat är ”förkroppsligande” av en idé inte ett uttryck för konstens nästa fas. Skillnaden är att konstens traditionella filosofi inte monolitiskt längre kan hävdas. Vad vi ser är uppplösligt förenat med det som betyder. Man kan jämföra ett konstverk med kroppens expressivitet. Om vi tänker konst som förkroppsligande, kan vi uppfatta den som att alltid uttrycka något genom sig själv, dess sinnliga kropp blir en uppplöslig förenat med dess uttryck. Den allmänna tanken är att konst betyder något genom sin manifestation. Genom olika manifestationer, uttrycker inte konsten någon idé bakom, under, eller inom. Konsten har inte en kropp, den är kroppen. Även om dualismen lämnas här (subjekt-objekt, tanke-ting) innebär inte alls att dessa tankekonstruktioner helt har förlorat sin roll: de är uppplösligt förbundna med vårt kulturella handlande. Enligt denna tanke kan det ena inte existera utan det andra. Även om detta kan uppmärksammas i mycket samtidskonst, är det i själva verket ett återvändande till tiden före dualismen, före delningen som sedan återvänder när estetiken etableras som ett ämne inom filosofin, vilket Heidegger beskrev som konstens död genom estetiken. Utvecklingen tycks cirkulär, inte linjär. Vi strävar att komma framåt för att upptäcka att platsen vi kommer till är bekant och att vi varit där förut.

## 5. RUNE HAGBERGS KONST

### DUALISMENS UPPLÖSNING OCH TEORINS HISTORICITET

För att demonstrera behovet av ny modell vänder jag mig till en av vårt lands främsta konstnärer, Rune Hagberg (1924–2015) som just genom sin konst demonstrerar att konst bär på något gåtfullt som vi dras till som metall till en magnet. Rune Hagbergs verk, liksom verk av Henri Michaux och japanska zenbuddister, förknippas inte med yviga gester, utan snarare med begrepp som tystnad, stillhet och outsäglighet. Hagbergs kalligrafiskt inspirerade tuschmålari är just en sådan sammanmältning av andligt och materiellt, ett målari som inte representerar mening utan är mening. Även om man lätt förminskar ett konstnärsskap genom att ta fasta på influenser och traditioner, ger hans konstnärsskap en stark koncentration på några få tecken, som sätter tanken i rörelse. Han återvänder gärna till sina gamla tecken för att ge dem ett nytt liv, ett slags oavslutad gåtfull manifestering, en undanglidande

<sup>4</sup>Diarmuid Costello, ”Whatever Happened to ‘Embodiment’? The Eclipse of Materiality in Danto’s Ontology of Art”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 12 (2007), s. 83-95.

suggestiv meningsrikedom.<sup>5</sup> Inslagen finns där men det som drar till sig uppmärksamhet är själva situationen att frågor tycks aktualiseras genom konsten men inga svar ges därigenom: det är själva tystnaden, de hoprullade och hopsnörda pappersbuntarna som alltid är förseglade. Innehållet är kvar men otillgängligt. Tystnaden bär på en kraft som rör objektets meningsnivå (den nivå som all konst måste ha enligt Danto). De heliga skrifterna enligt judisk tro, Torarullarna, finns där i rummet och vare sig de läses eller inte så har de kraft. Bara att skriften finns gör den meningsfull. Även den olästa texten är verkningsfull. Så också i Rune Hagbergs konstnärskap: som betraktare inbjuds man begrunda det som inte visas, det gäller i såväl hans rullar, hans monokroma verk som hans kalligrafiskt inspirerade tuschmaleri. Det är naturligtvis viktigt att här liksom i fallet konceptkonst inse att det inte är enkom idéerna som skall tydas utan det materiella är oupplösligt del av meningskonstruktionen. Meningen formuleras också genom det materiella. Tystnaden är mättad av betydelse, inte som en negativ pol utan som något i vardande. Att betrakta ett konstverk som rent konceptuellt skulle vara betrakta det som tankens hämnd på konsten, inte att se konstens filosofiska betydelse. Hagberg erbjuder som många samtidskonstnärer möjligheten att tyda enheten av känsla och förnuft, perception genom konception och vice versa. En konstfilosofi idag kan inte följa de antaganden som gjorde den möjlig tidigare: Danto ger oss en signal om att konstfilosofin nu står inför ett vägval. Vad som har varit filosofins självpåtagna roll att definiera konsten kan nu inte göras när den historiska utvecklingen av konstens traditionella narration upphör. Det som följer är en ”post-historisk” fas, där konsten inte längre följer utvecklingen linjärt, där filosofin måste förändras i grunden för att konsten skall fortsätta utvecklas. Danto såg en frigörelse här men frigörelsen rör nedmonterandet av ett otidsenligt monolitiskt tänkande. I samma ögonblick som detta sker, återskapar konsten i modern tid en synergetisk form som ger en gräns trots dess gränslöshet: konsten har i fått den eftersträvade friheten att göra det väntade oväntat och oväntade väntat. Den är men ändå inte. Konsten hittar sin plats inom paradoxen: friheten manifesteras där.

Tystnaden, det stora ledmotivet i Rune Hagbergs konst, blir sålunda

<sup>5</sup>Rune Hagbergs långa gärning som konstnär och skribent finns sammanställt i arbets- och minnesanteckningar av honom själv i den rika reflexionsboken *Händelser* (Löderup: JHB Förlag, 2008). Mottot från Seneca för samlingen ger en nyckel till hur man kan förstå Hagbergs konst, inte bara hans suggestivt avslutna pappersrullar ”Jag ser jag har råkat ut/för det som händer/med bokrullar som klibbat igen/av att ha legat länge:/man måste så att säga rulla upp/minnet och då och då/skaka ut allt det/som har lagrats där”.

som uppehållet mellan två omvandlingar, ett utplånande, ”där också det utsuddade blir kvar i själva utplånningen”, skriver Carl-Johan Malmberg uttrycksfullt.<sup>6</sup> När man söker tyda Hagbergs konst slås man av hur hans konst iscensätter något som aldrig expressivt uttalas, bara antyds i en vilsam och seren gest. Att det är filosofisk konst, starkt påverkad av österländsk tänkande, är kanske okontroversiellt, men att se det som något konceptuellt som utförs i ett konstnärligt medium är att förlora konstens möjlighet att omvandla, att öppna upp för något dolt just genom den enhet som är konstens. Hagbergs och mycket samtidskonst berör genom att väcka, kanske undergräva förenklingar av våra ställningstaganden, om än bara för att göra oss medvetna om detta: konsten har ett slags indirekt etisk-estetisk signifikans. Hans konst blir paradoxal i det att han omvandlar och omformar om och om igen, då skapandet blir oupplösligt förenat med utplånandet, liksom de vita, snörda objekten av papper, som innehåller text som förintar sig själv om man försökte snöra upp dem. Ett penseldrag blev ett signifikant tecken för ett konstnärskap som tematiserat utsuddandet, utstrykandet och eliminerandet, penseldraget icke draget eller upphävt. De ihoprullade (gåtfulla) ofta vita rullarna, blir den fulländande framträdelsen av dessa motsträviga rörelser mellan olika energier: framträdande och försvinnande, fläckar och streck, direkta spår efter penselns möte med ytan, frigörelsen från bundenhet till konventionella skrivtecken; tanken för genom något. Den strid mellan tanke och materia, som all konst alltid är underkastad, omfattar också striden mellan betraktaren och verket – den gör konstförståelsen determinerad och därför oavslutad. Konsten öppnar upp för förståelsens bestämning.

#### LITTERATUR

- Costello, D. 2007. ”Whatever Happened to ’Embodiment’? The Eclipse of Materiality in Danto’s Ontology of Art”. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 12, nr 2, s. 83–94
- Danto, A. C. 1981. *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Danto, A. C. 1986. *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York: Columbia University Press.
- Danto, A. C. 1997. *After The End of Art*, Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Hagberg, R. 1989. *Gränsens position*, Stockholm: Sandler AB. Resultat av samarbete mellan Rune Hagberg och C.-J. Malmberg.
- <sup>6</sup>Carl-Johan Malmberg, ”Konstnären Rune Hagberg är död”, i *Svenska Dagbladet*, 17 mars 2015. Tillsammans författade de boken Rune Hagberg, *Gränsens position* (Stockholm: Sandler AB, 1989).



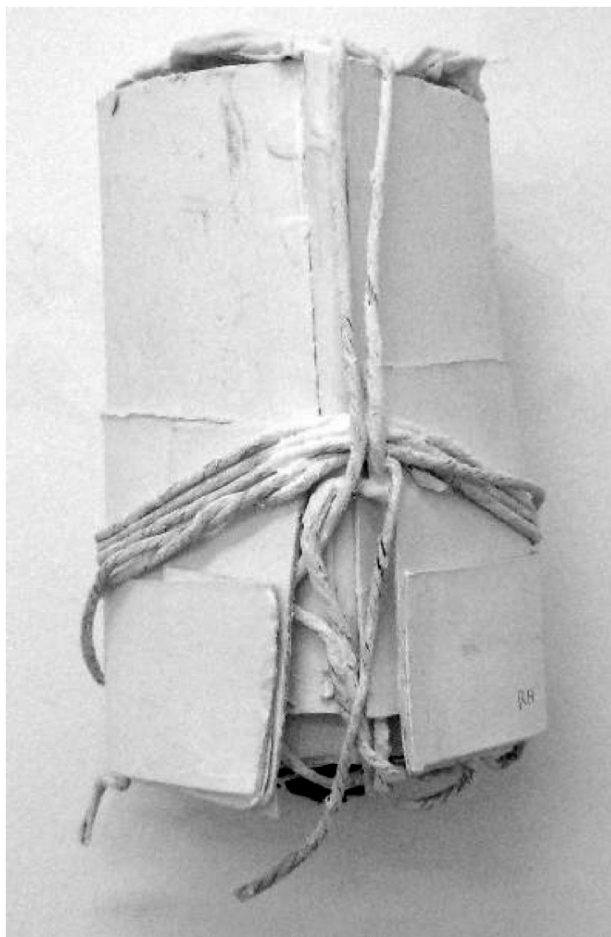
Hagberg, R. 2008. *Händelser*, Löderup: JHB Förlag.

Hegel, G. E. F. 1979. *Phänomenologie des Geistes* i Werke. Band 3, Stuttgart: Frommann Holzboo.

Malmberg, C.-J. 2015. "Konstnären Rune Hagberg är död". *Svenska Dagbladet*, 17 mars.

Newman, B. 2012. Citerad från *The SAGE Handbook of Architectural Theory*, red. red. C. Greig Crysler, Stephen Cairns och Hilde Heynen, s. 123. London: SAGE Publications.

Passmore, J. A. 1951. "The Dreariness of Aesthetics", *Mind* 60.



Objekt av Rune Hagberg, 2014



## 1. INLEDNING

Enligt den platoniska hållningen inom matematikens filosofi handlar matematiska påståenden om företeelser som finns oberoende av oss, som existerar bortom tid och rum och som vi inte står i några orsaksmässiga förbindelser till (tal, funktioner, mängder och så vidare). Hur kan man utifrån den synen förklara att vi ändå har kunskap om matematiska förhållanden? Vissa misstänker att det inte finns något bra svar på den frågan. Platonisternas antaganden verkar ju innebära att de matematiska realiteterna är mera hopplöst oåtkomliga för oss än Russells tekanna, och att våra matematiska uppfattningar därför, om de är korrekta, bara kan ses som tursamma gissningar. De menar även att avsaknaden av ett rimligt svar är ett skäl att överge platonismen. Resonemanget kallas ibland "Benacerrafs utmaning" efter filosofen Paul Benacerraf som formulerade en version av det i sin välkända artikel "Mathematical Truth".

Det finns hållningar som är besläktade med platonismen inom andra filosofiska fält. Även andra företeelser antas nämligen, av en del filosofer, ha de kännetecken som enligt den platoniska synen karakteriserar talen, såsom möjliga världar och moraliska och estetiska egenskaper (egenskapen att vara moraliskt rätt, egenskapen att vara vacker, och så vidare). Dessa hållningar sägs därigenom stå inför utmaningar som liknar Benacerrafs.

Huruvida Benacerrafs utmaning verkligen medför några problem för platonismen är omstritt. En del menar att den är en sorts skenproblem. Syftet med artikeln är att diskutera ett intressant försök att visa att så är fallet. Och även om en slutsats är att försöket misslyckas så är det lärorikt genom att det tvingar oss att klargöra vad utmaningen närmare bestämt går ut på. Den rekonstruktion jag därvid skall göra mynnar även ut i en annan slutsats. Enligt denna andra slutsats ger utmaningen inte, som förespråkare hävdar, upphov till en invändning som är separat från det mer välbekanta argumentet enligt vilket vi saknar skäl att tro på de ifrågasatta företeelserna då de inte förutsätts av den bästa förklaringen av något observerbart.

## 2. FIELDS VERSION

Många anser att Benacerrafs egen formulering av utmaningen är otillfredsställande eftersom den involverar en syn på kunskap som är uppenbart olämplig för matematiken och som kan ifrågasättas på oberoende grund. Han utgår nämligen från en kausal teori som explicit utesluter att vi har kunskap om sådant vi inte är orsaksmässigt relaterade till. En tidig förespråkare för denna syn var Alvin Goldman. Men inte ens han ansåg att den är lämplig när det gäller kunskap om annat än rent empiriska ut-sagor.<sup>1</sup> Idag har teorin få anhängare och även Goldman har övergivit den.

Det finns emellertid versioner av Benacerrafs utmaning som inte förutsätter den kausala teorin. Den mest kända har utarbetats av Hartry Field, och det är Fields version jag hädanefter skall koncentrera mig på.

Field undviker helt begreppet kunskap. Det är snarare våra matema-tiska föreställningars ”pålitlighet” (”reliability”) som en platonist måste kunna ge en förklaring till. Det platonisten närmare bestämt behöver kunna göra reda för är en sorts korrelation mellan de matematiska för-hållandena och matematikernas (eller ”våra”, som jag fortsättningsvis kommer att skriva) föreställningar om dem, det vill säga varför schemat

Om vi accepterar ”p” så p

”(och en partiell men svåruttryckt omvänd variant av detta schema) gäl-ler i nästan varje fall, då ’p’ ersätts med en matematisk sats”.<sup>2</sup>

Korrelationen innebär att våra matematiska föreställningar är mesta-dels sanna. Hur kan det komma sig? Det är den frågan platonisten, enligt Field, behöver kunna ge ett rimligt svar på. Det är alltså inte sanningen hos de påstående som utgör innehållen i våra föreställningar som skall förklaras (varför  $2 + 2 = 4$ , till exempel) utan att vi begåvats med före-ställningar på detta område som är mestadels sanna. Ibland uttrycker sig Field snarare så här: Det platonisten behöver kunna visa är att kor-relationen (givet att den faktiskt föreligger) inte helst bör betraktas som resultatet av en ren slump eller ett sammanträffande.

Field anser att det i allmänhet är så att om det framstår som omöjligt att på ett rimligt sätt förklara pålitligheten hos våra föreställningar inom ett område så har vi skäl att uppge dem. Det är en tanke han illustrerat med ett exempel om en avlägsen by i Nepal. Anta att vi har vissa specifika uppfattningar om byn, som att ett udda antal invånare är födda på en fredag och att exakt tre bär namnet Sonam. Orsaken kan vara att vi pratat med någon som påstår sig ha levt i byn. Anta emellertid att det framgår att personen aldrig haft med byn att göra, samtidigt som alla andra tänkbara förklaringar till uppfattningarnas pålitlighet (som att informationen finns

<sup>1</sup>Goldman 1967, s. 357.

<sup>2</sup>Field 1989, s. 26.

i en bok vi råkat titta i som författats av en trovärdig journalist) också kan uteslutas. I så fall vore det korkat att hålla fast vid dem. I stället bör vi suspendera omdömet om bybornas antal och egenskaper.

Det är denna, generella, idé som är utgångspunkten för det argument mot platonismen som Field tänker sig att Benacerrafs utmaning potentiellt ger upphov till. De första stegen i argumentet kan formuleras så här:

1. Om vi är oförmögna även i princip att förklara pålitligheten hos våra föreställningar inom ett visst område på ett rimligt sätt så bör vi uppge dem.
2. Platonismen innebär att så är fallet när det gäller våra matematiska föreställningar.
3. Platonismen innebär därmed att vi bör uppge dessa föreställningar.

Det kunde vara frestande att fortsätta genom att hävda att platonismen således är falsk eftersom vi *inte* bör uppge våra matematiska föreställningar (då vi har goda skäl för dem). Men oavsett vad man vill säga om det resonemanget så är det inte Fields. För Field går med på att vi bör uppge våra matematiska föreställningar, åtminstone i den meningen att vi bör upphöra att tro att de påståenden som utgör deras innehåll är "bokstavligt" sanna. Det är kärnan i hans "fiktionalistiska" hållning rörande matematikens natur. Poängen är snarare att frilägga en spänning inom den platoniska positionen. Att vara platonist är att anse att matematiska föreställningar postulerar objekt som existerar bortom tid och rum, och så vidare. Men det är också att anse att dessa företeelser verkligen finns och att *ha* (åtminstone vissa av) de föreställningar Field anser att vi bör uppge. Därmed kan man, genom att åberopa 1–3, hävda att problemet med platonismen är att en av dess komponenter undergräver en annan, och att positionen därför som helhet är orimlig. Tanken är alltså att argumentet fortsätter ungefär i den här stilen:

4. Platonismen innebär att platonismen bör uppges.
5. Alltså bör platonismen uppges.

Notera att det är rättfärdigandet hos platonismen som ifrågasätts genom detta argument snarare än dess sanning. Vi kan ju ha skäl att överge en position utan att den är falsk. Steget från 4 till 5 kan kanske tyckas problematiskt eftersom 5 inte följer från 4 i strikt mening. Men att tvingas inse att en teori man godtar är rättfärdigad bara om den är falsk bör väl ändå ses som en sorts kostnad. Och det är precis så som Field uppfattar platonismens svårigheter med att klara Benacerrafs utmaning.

Det finns ett annat sätt att rekonstruera argumentet. Field utgår från att en platonist är tvungen att hävda att korrelationen som beskrivs ovan föreligger. Och enbart det faktum att man *har* uppfattningar inom ett

område kan ju sägas innebära att man postulerar en sorts överensstämmelse, eller i alla fall den situation som beskrivs av implikationen som går från vänster till höger. Om de påståenden som utgör innehållen i ens föreställningar är sanna (vilket man ju tror) så följer ju att ens föreställningar stämmer med de rådande förhållandena. Om man emellertid samtidigt gör antaganden som utesluter även i princip en rimlig förklaring av korrelationen ifråga så har man postulerat ett mysterium. Att postulera mysterier är något vi helst bör låta bli. Det följer från en sorts tänkandets försiktighetsprincip. Därför anser Field att platonismens rimlighet hänger på om den klarar Benacerrafs utmaning.

Hur de två formuleringarna av argumentet närmare bestämt förhåller sig till varandra kan diskuteras. En fördel med den senare är att den inte åberopar kontroversiella principer såsom 1, utan bara vilar på rekommendationen om att inte postulera mysterier. Samtidigt kan man kanske hävda att rekommendationen ifråga ger stöd åt 1. Hur som helst är det den första formuleringen jag skall hålla mig till.

### 3. KÄNSLIGHET OCH SÄKERHET

En av dem som vill avfärda Benacerrafs utmaning som ett skenproblem är Justin Clarke-Doane. Han anser att platonisternas antaganden om de matematiska objektens natur är irrelevanta för platonistens förmåga att klara utmaningen, det vill säga att förklara våra matematiska föreställningars pålitlighet i en mening som är sådan att om vi är oförmögna att förklara föreställningarnas pålitlighet i denna mening så undergräver det deras rättfärdigande.

Jag skrev tidigare att en förklaring av pålitligheten hos våra föreställningar är tänkt att visa att det inte är en ren slump att flertalet av dem är sanna (givet att de faktiskt är det). För att slumpen inte skall kunna sägas ha varit framme krävs rimligen att föreställningarna uppvisar en sorts känslighet gentemot de förhållanden de representerar, i den meningen att om förhållandena hade varit annorlunda (så att det vi tror hade varit falskt) så hade vi haft andra föreställningar. Samma sorts känslighet förväntar vi oss exempelvis hos en badrumsvåg. Anta att vågen visar att jag väger 70 kg och att så också är fallet. För att den skall vara pålitlig krävs också att den *inte* hade visat att jag väger 70 kg om jag hade varit 10 kg lättare.

I enlighet med detta tänker sig Clarke-Doane att den första uppgift som en platonist står inför är att visa att våra matematiska föreställningar är känsliga. Och det följer, menar han, från det ofta gjorda antagandet att matematiska förhållanden gäller med metafysisk nödvändighet, det vill säga inte bara i den faktiska världen utan i varje möjlig värld. Våra föreställningar brister i känslighet i den mån det finns världar där de

förhållanden de beskriver är annorlunda utan att föreställningarna på ett motsvarande sätt är annorlunda. Och om matematiska förhållanden gäller med nödvändighet så finns inte sådana världar, helt enkelt därför att det då inte finns några världar där de är annorlunda överhuvudtaget. Med andra ord, givet att de matematiska förhållandena gäller med nödvändighet så är det, menar Clarke-Doane, trivialt så att våra matematiska föreställningar är känsliga.

Det finns ett annat sätt att hävda att det är en slump att vi har föreställningar inom ett område som är mestadels sanna (vid sidan av att argumentera för att de inte är känsliga), nämligen att visa att de inte är "säkra". Våra föreställningar saknar säkerhet om vi lätt hade kunnat ha haft andra föreställningar utan att de förhållanden de representerar hade varit annorlunda. Anta att vi får en fråga om hur många kulor som finns i en urna och att vi huggar till med 74, vilket råkar vara korrekt. Om vi lika gärna kunde ha huggit till med 75 (utan att det faktiska antalet hade behövt vara annorlunda) så kan vi ändå inte yvas över vår träffsäkerhet. Om våra matematiska föreställningar lätt hade kunnat vara annorlunda så kan man på ett liknande sätt hävda att det är en slump att vi har föreställningar på området som är mestadels sanna även om de faktiskt är sanna (med nödvändighet). Enligt Clarke-Doane kan emellertid även den strategin uteslutas, åtminstone när det gäller våra mest "basala" matematiska föreställningar. Skälet är att dessa rimligen kan ses som resultatet av evolutionära processer vilka innebär att vi hade haft andra (basala) matematiska föreställningar bara om miljön i vilka människan utvecklades hade varit mycket olika. Alltså hade vi inte lätt kunnat ha haft andra (basala) matematiska föreställningar.

Evolutionläran och antagandet att matematiska förhållanden gäller med nödvändighet förklarar, enligt Clarke-Doane, våra matematiska föreställningars pålitlighet i den meningen att de visar att om de är sanna så hade de inte lätt kunnat vara falska. Detta räcker, menar han, för att tysta alla adekvata tvivel avseende deras berättigande. Och poängen är att förklaringen ifråga är fullt tillgänglig för en platonist, eftersom den är neutral i förhållande till frågan om de matematiska objektens natur. Samma resonemang kan, enligt Clarke-Doane, användas på andra områden, inklusive etiken, eftersom vissa moraliska sanningar (om det finns några) också rimligen kan antas gälla med nödvändighet.

#### 4. ATT FÖRKLARA PÅLITLIGHET

Det finns flera uppenbara sätt att invända mot Clarke-Doanes argumentation, men jag skall utgå från att han verkligen lyckats visa att våra matematiska föreställningar inte enkelt hade kunnat vara falska (givet

att de är sanna). Frågan är om det ändå finns utrymme för att hävda att platonismen ger upphov till de skeptiska implikationer som Field har i åtanke.

*Varför* antas vår oförmåga att förklara pålitligheten hos våra föreställningar inom ett område visa att de inte är berättigade? Notera att det finns flera sätt att undergräva en uppfattnings berättigande. Ett är att ge något skäl att tro att den är falsk. Ett annat är att ge ett skäl att tro att det inte finns tillräckliga grunder för att tro att den är sann. Frånvaron av en plausibel förklaring till pålitligheten hos våra föreställningar om byn i Nepal verkar i bästa fall vara av den andra sorten. Den visar ju knappast att antalet invånare som är födda på en fredag *inte* är udda. Tanken är således att frånvaron av en förklaring av de relevanta föreställningarnas pålitlighet hotar deras berättigande genom att visa att de är ogrundade.

För att detta resonemang skall gå ihop måste vi anta att något är en rimlig förklaring till deras pålitlighet bara om det är en potentiell grund för att tro att de är sanna (som när upptäckten att en person som är misstänkt för ett brott hade ett starkt motiv stärker vår misstanke). Och det villkoret är inte uppfyllt av Clarke-Doanes argumentation. Det hypotetiska förhållandet att *om* våra föreställningar inom ett område är sanna så hade de inte lätt kunnat vara falska visar ju inte att de är sanna. Anta att vi vet att två av våra vänner befann sig i Paris under en helg och att vi undrar över om de träffades. Anta också att vi vet att var och en hade väldigt bestämda planer, men att vi inte har någon aning om deras innehåll. Från att de hade bestämda planer kan vi möjligen dra slutsatsen att om de träffades så hade det inte lätt kunnat vara annorlunda. Men den slutsatsen är i sin tur ingen ledtråd till om de träffades eller inte.

Om frånvaron av en rimlig förklaring till våra matematiska föreställningars pålitlighet antas undergräva deras berättigande genom att visa att de är ogrundade så kan vi därmed konstatera att Clarke-Doanes argumentation, även om den är framgångsrik, inte utgör en förklaring i den relevanta meningen och att den därför inte heller neutraliserar utmaningen.

##### 5. PÅLITLIGHET OCH OUMBÄRLIGHET

Ibland förklarar vi varför vi har en föreställning genom att hänvisa till faktorer som också kan åberopas till stöd för dess sanning. I vissa fall anses den bästa förklaringen av en uppfattning rentav *förutsätta* att den är sann, som exempelvis när det gäller uppfattningar vi erhåller på ett direkt sätt genom våra sinnen (som den att det finns en dataskärm framför mig just nu). Om en förklaring till varför vi har vissa uppfattningar är sådan att den ger stöd för deras sanning så kan vi även säga att den

”förklarar deras pålitlighet” i den relevanta meningen. Givet en sådan förklaring så utgör själva det förhållandet att vi *har* föreställningen ifråga en grund för att godta det påstående som utgör dess innehåll. Det är den typen av grund som platonismen medför att vi får klara oss utan, förutsatt att platonismen utesluter rimliga förklaringar av våra matematiska föreställningars pålitlighet.

Vad spelar det för roll? Anta exempelvis att det för var och en av våra matematiska uppfattningar finns andra matematiska påståenden som vi också godtar och som uppfattningen ifråga antingen förklarar eller förklaras av (samtidigt som den inte strider mot något vi i övrigt tror). Varför räcker inte den typen av ”internt” stöd för att våra matematiska föreställningar skall vara berättigade?

Svaret måste vara att det är något speciellt med den typ av grund en förklaring av våra matematiska uppfattningars pålitlighet skulle bidra med. Och det speciella är rimligtvis att den innebär att de i så fall får stöd av förhållanden av en annan karaktär än de som föreställningarna uttalar sig om. Att vi *har* en viss uppfattning är ju ett rent psykologiskt, icke-matematiskt faktum. Därmed kan man hävda att det kan etableras på ett oberoende sätt och således att det stöd de ger våra matematiska föreställningar också är oberoende. Man kan åtminstone hävda att det skulle innebära att våra matematiska föreställningar är mer integrerade (i en ”bevismässig” mening) i vårt totala system än de annars skulle varit.

Begreppet ”oberoende stöd” är problematiskt, och man kan ifrågasätta relevansen hos graden med vilken en föreställning är integrerad i ett system av uppfattningar. Mitt ärende här är emellertid ett annat än att försvara resonemanget.

Psykologiska förhållanden sägs ofta vara ”naturliga”, vilket i sin tur brukar betyda att de kan etableras empiriskt, genom våra sinnen. Om det är den faktorn som ligger bakom vikten hos den grund de ger så skulle emellertid stöd från vilka som helst naturliga förhållanden fungera lika väl. Man kan exempelvis, i Willard Van Orman Quines efterföljd, försvara matematikens berättigande genom att hävda att den spelar en oumbärlig roll i de bästa teorierna inom fysiken och därmed erhåller stöd från de observationer som de teorierna bygger på. Field är känd för sina försök att ifrågasätta att de spelar en sådan roll. Poängen här är emellertid att *om* det Quine-inspirerade försvaret är ett framgångsrikt svar på Benacerrafs utmaning så är den, till skillnad från vad Hartry Field själv påstått,<sup>3</sup> densamma som den enligt vilken vi bara har anledning att tro på sådant som kan fogas in i en naturalistisk världsbild, genom att det bidrar till förklaringen av våra observationer.

<sup>3</sup>Se till exempel Field 1989, s. 26.

## 6. GRADER AV BERÄTTIGANDE

Den dialektiska distansen, om man får uttrycka sig så, mellan platonismen och de andra hållningar som sägs stå inför Benacerrafs utmaning och de epistemiska principer utmaningen bygger på är därmed så stor att argumentet knappast övertygar de troende. Ett undantag är möjligen idén om betydelsen av hur väl en föreställning är integrerad bland våra övriga uppfattningar. Samtidigt är väl det en fråga om grader, och man kan undra om det faktum att platonismen medför att våra matematiska föreställningar är berättigade i mindre grad verkligen är skäl att föredra någon annan (till exempel en konstruktivistisk) syn på de matematiska objekten. Kanske är det rimligt att anse att matematiska föreställningar i mindre grad är berättigade än vissa andra? I detta sammanhang är det värt att notera att det är tveksamt huruvida särskilt många matematiker behöver bekymra sig om sanningsfrågan gällande de axiom och teorem som övervägs. I stället är det relationerna mellan dem (vad som följer från axiomen, och så vidare) som står i centrum för intresset. Och dem kan man ju utforska utan att binda sig till några bestämda uppfattningar om matematiska realiteter, eftersom de rör logiska förhållanden snarare än matematiska.

## LITTERATUR

- Benacerraf, Paul. 1973. "Mathematical Truth". *Journal of Philosophy* 70, s. 661–79.
- Clarke-Doane, Justin. Kommande. "What is the Benacerraf Problem?", i *New Perspectives on the Philosophy of Paul Benacerraf: Truth, Objects, Infinity*, red. F. Pataut. Dordrecht: Springer. (Uppsatsen kan erhållas genom Clarke-Doanes hemsida.)
- Field, Hartry. 1989. *Realism, Mathematics, and Modality*. Oxford: Blackwell.
- Goldman, Alvin. 1967. "A Causal Theory of Knowing". *Journal of Philosophy* 64, s. 357–72.



## 1. INLEDNING

”Där jag är, är inte döden; där döden är, är inte jag”, skrev Epikuros. Men trots att han sedan länge är död, så är han fortfarande mitt ibland oss – åtminstone på så vis att hans berömda sentens inspirerat till ett under senare år mycket omdebatterat argument för att döden (uppfattad som själva den händelse som avslutar personens liv, snarare än exempelvis döendeprocessen) inte är något dåligt för den som dör. Argumentet kan formuleras på följande sätt: (1) Allting 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.

En svarsstrategi utgörs av atemporalismen, enligt vilken döden är dålig för personen som dör, men utan att vara dålig för henne vid någon tidpunkt. Atemporalism medför ett förnekande av premiss (1). De flesta kritiker av argumentet förkastar dock i stället premiss (2). De vanligaste versionerna av denna strategi är konkurrentismen, enligt vilken döden är dålig för den som dör när den inträffar (och endast då); priorismen, enligt vilken döden är dålig för den som dör innan den inträffar (och endast då); och subsekventismen, enligt vilken döden är dålig för den som dör efter att den inträffar (och endast då). Anhängare av dessa läror hävdar ofta att alla andra händelser som är dåliga för en person – som att tappa bort sin tågbiljett eller att bli förgiftad – är dåliga för henne vid vissa tidpunkter snarare än andra, och att det vore otillfredsställande att göra döden till det enda undantaget.

Debatten om detta argument har delvis förts i *Filosofisk tidskrift*, med Karl Ekendahls artikel ”Död i tid och otid” som startskott.<sup>1</sup> Ekendahl försvarar epikurismen, tesen att argumentet övertygande visar att döden inte är dålig för den som dör. Lars Bergström å sin sida har uttryckt sympatier såväl för nästan alla andra positioner i diskussionen som för idén att det är något underligt med själva den bakomliggande frågan: När är döden dålig för den som dör? Här ska jag bidra med några kommentarer.

<sup>1</sup>Ekendahl 2012. För övriga inlägg, se Bergström 2013, 2014a, 2014b och Ekendahl 2013.

## 2. RÄCKVIDD

Som Bergström påpekar är ovanstående formuleringar av de olika positionerna förenklade.<sup>2</sup> Ska positionerna uppfattas som teser om *varje* fall där en person dör, kanske till och med *varje möjligt* fall? Det beror nog på vilken av positionerna det är fråga om. Epikurister vill förmodligen säga att döden inte i ett enda möjligt fall är dålig för personen som dör (åtminstone förutsatt att det inte finns något möjligt scenario där en person överlever sin död och drabbas av något intrinsikalt dåligt, till exempel obehag, till följd av den). Men motståndare till epikurismen anser normalt inte att döden är dålig för den som dör i alla faktiska fall, och än mindre i alla möjliga fall. För om personens fortsatta liv skulle ha varit dominerat av svårt lidande, så verkar döden snarare vara någonting bra för henne. Detta antyder att vad konkurrentismen, priorismen respektive subsekventismen går ut på snarare är följande: Det *finns* fall – åtminstone möjliga sådana – där döden är dålig för den som dör, och i alla  *dessa*  fall är den dålig för henne när, innan, respektive efter att den inträffar (och endast då). På motsvarande sätt kunde atemporalism ses som tesen att det *finns* fall – åtminstone möjliga sådana – där döden är dålig för den som dör, och i inget av dessa fall är den dålig för henne vid någon tidpunkt. Som vi ska se är de olika positionerna dock i behov av ytterligare förtydliganden och modifieringar.

## 3. VÄLFÄRDSNIVÅER

Om en persons död är dålig för henne, varför är den detta? Enligt den så kallade deprivationsteorin, så är döden totalt sett dålig för den som dör om och endast om, och i den utsträckning som, hennes totala välfärdsnivå är lägre än den skulle ha varit om hennes död inte hade inträffat – det vill säga, i den utsträckning som den närmaste möjliga värld där hennes död inte inträffar är totalt sett intrinsikalt bättre för henne än den faktiska världen. Om vi för enkelhets skull förutsätter en okomplicerad form av hedonism om välfärd, så är enligt detta synsätt personens död dålig för henne ifall hennes totala överskott av lycka över lidande skulle ha varit större om hennes död inte hade inträffat. De flesta kritiker av det epikuriska argumentet (och dess slutsats) lutar sig mot något i stil med deprivationsteorin, och själv finner jag den också rimlig.<sup>3</sup> Mot bakgrund

<sup>2</sup>Bergström 2013, s. 28, n. 19 och 2014b, s. 19, n. 5.

<sup>3</sup>Bergström (2014ba) hävdar att det i regel är så att om personens död inte hade ägt rum, så skulle personen ha dött strax efteråt, och deprivationsteorin medför då att döden på sin höjd är marginellt dålig för henne. Den som håller med om detta kan på lämpliga ställen i denna uppsats byta ut det jag säger om döden och andra händelser mot sakförhållanden som *att personen dör ung* eller *att personen dör till följd av den och den olyckan* och liknande.

av deprivationsteorin är det naturligt att tänka sig att svaret på frågan:

(A) När är döden dålig för personen som dör?

måste vara detsamma som svaret på frågan:

(B) När är personens totala välfärdsnivå lägre än den skulle ha varit om hennes död inte hade inträffat?<sup>4</sup>

Svaret på (B) verkar vara ”inte vid någon tidpunkt” (och detta även om personens totala välfärdsnivå är lägre än den skulle ha varit om hennes död inte inträffat), eller möjligen ”vid varje tidpunkt”. Till exempel kan hennes totala överskott av lycka över lidande i respektive värld inte gärna vara något som förändras över tid. Hon kanske är lyckligare i dag än i går, men den totala mängd lycka som hon samlar på sig under hela sin levnad – förflutna och framtida tidpunkter inkluderade – kan inte vara större i dag än den var i går.

Nu kan dock diskussionen om det epikuriska argumentet framstå som märklig. För med tanke på att konkurrentister, priorister och subsekventister vanligen är deprivationsteoretiker, så kan man i ljuset av ovanstående poäng undra hur de kan påstå att dödens dålighet faktiskt varierar över tid. Som jag nämnde i inledningen, så anser de dessutom ofta att alla icke-dödliga händelser, som är dåliga för oss, är dåliga för oss vid vissa tidpunkter snarare än andra. Men om en persons död är dålig för henne av den anledning som deprivationsteorin anger, så är rimligen även icke-dödliga händelser dåliga för henne av samma anledning: hennes totala välfärdsnivå skulle ha varit högre utan dem. Och detta är, återigen, knappast något som varierar över tid.

Men i själva verket begår konkurrentister, priorister och subsekventister inget misstag här. Den tolkning av (A) som förutsätts i debatten är inte (B), utan följande:

(C) När har personen en lägre *momentan* välfärdsnivå än hon skulle ha haft vid tidpunkten i fråga, om hennes död inte hade inträffat?

En persons momentana välfärdsnivå vid en viss tidpunkt, eller under en viss period, är en fråga om hur intrinsikalt bra hon har det just då. (Hedonister skulle säga att detta avgörs av mycket lycka och lidande hon upplever just då.) Svaret på (C) är inte givet, och korrekta svar på motsvarande frågor om icke-dödliga, dåliga händelser måste rimligen medföra att dessa händelser placerar personen på en lägre momentan välfärdsnivå vid vissa tidpunkter men inte alla. Om jag blir förgiftad i morgon, så får jag det förmodligen sämre vid vissa tidpunkter än jag annars skulle ha

<sup>4</sup>Se Feldman 1991 och Johansson 2012, s. 258.

haft det, men ingen av dessa tidpunkter föreligger under stenåldern eller min barndom eller år 2116.

Varken konkurrentismen, priorismen eller subsekventismen – eller atemporalismen – är alltså tänkta att dels säga att döden är totalt sett dålig för den som dör, dels ange när döden är totalt sett dålig för den som dör. Snarare är de tänkta att dels säga att döden är totalt sett dålig för den som dör, dels ange när personen har en lägre momentan välfärdsnivå än hon skulle ha haft (vid samma tidpunkt) om det inte vore för hennes död.

Liksom Ekendahl utgår Bergström till stora delar just från fråga (C), men några av hans synpunkter verkar förutsätta en annan tolkning av (A). Till exempel verkar han ha något i stil med (B) i åtanke när han antyder att det är något underligt med fråga (A).<sup>5</sup> Med tolkning (C) är det dock svårt att se varför frågan skulle vara underlig. (Om atemporalismen är riktig, är då inte fråga (C) underlig? Nej, för det är långt ifrån säkert att atemporalismen är riktig, även om den är det. Den stingslige är dock välkommen att byta ut ”När har . . .” mot ”När, om någonsin, har . . .”)

Bergström verkar även betrakta konkurrentismen som ganska rimlig, eftersom det låter vettigt att säga att döden är dålig när den inträffar.<sup>6</sup> Jag håller med om att det verkar fullt naturligt att säga om någon vars död ligger i det förflutna att hennes död *var* dålig för henne, och om någon vars död ligger i framtiden att den *kommer att* vara dålig för henne. (Jämför med att det är fullt naturligt att säga: ”Det du gjorde i går, det var moraliskt fel”). I en annan text har jag nämnt att konkurrentistens utsaga ”när den inträffar (och endast då)” är ett korrekt, om än föga stimulerande, svar på följande fråga, som möjligen kan ses som en tolkning av (A):

(D) När inträffar personens död, som är dålig för henne?<sup>7</sup>

Bergström påpekar att detta inte hindrar att samma svar kan vara ett korrekt svar även på en annan fråga. Det är sant, och även den andra frågan kanske är en rimlig tolkning av (A). Men detta i sin tur hindrar inte att samma svar är ett orimligt svar på just fråga (C). Den som dör är knappast i regel på en lägre momentan välfärdsnivå just när hon dör än hon annars skulle ha varit.

Bergström tillskriver Ekendahl uppfattningen att intrinsikalt dåliga händelser är dåliga medan de inträffar.<sup>8</sup> Detta tillskrivande förutsätter nog att vi talar om en annan fråga än (C). Ekendahl vill knappast säga,

<sup>5</sup>Bergström 2013, s. 28; jfr Bergström 2014b, s. 21.

<sup>6</sup>Bergström 2013, s. 23 och 2014b, s. 20–21.

<sup>7</sup>Johansson 2012, s. 261.

<sup>8</sup>Bergström 2014b, s. 18, n. 4.

rent generellt, att om exempelvis en intrinsikalt dålig smärtupplevelse inträffar vid en viss tidpunkt, så är hennes momentana välfärdsnivå vid den tidpunkten lägre än den skulle ha varit om hon inte hade haft upplevelsen. Det kan ju till exempel vara så att om hon inte hade haft den, så skulle hon även ha gått miste om några minst lika intensiva lyckoupplevelser som hon har vid tidpunkten. Vad Ekendahl säger i den relevanta passagen är att intrinsikalt dåliga händelser är *intrinsikalt* dåliga när de inträffar.<sup>9</sup> Det kan diskuteras vad detta närmare bestämt innebär, men det är inte ett svar på (C).

#### 4. AUGUST STRINDBERGS DÖD

Personligen är jag böjd att acceptera någon version av atemporalismen, om än inte i den starka form som angavs i avsnitt 2. Bergström kritiserar atemporalismen på bland annat följande sätt:

Strindberg dog 14 maj 1912. Anta att om han inte hade dött då, så skulle han ha dött 14 maj 1913 i stället. Och anta vidare att hans liv under det extra året skulle ha varit övervägande behagligt för honom . . . Kan det inte vara så, att Strindberg skulle ha haft det lite sämre *tidigare* i livet, om han inte hade dött 14 maj 1912? Att han dog lite senare i V\* [den närmaste värld där han inte dog 14 maj 1912] berodde kanske på att han drack mindre alkohol i V\* än i V [den faktiska världen], vilket tyvärr också gjorde att han fick lite färre behagliga upplevelser i V\* under tiden före maj 1912. I så fall har vi ett motexempel till atemporalismen.<sup>10</sup>

Än så länge utgör dock inte detta fall ett motexempel till atemporalismen – det kräver ju snarare att Strindberg har det *bättre* i V\* än i V före 14 maj 1912. Detta kan ordnas genom att lägga till antagandet att Strindbergs lägre alkoholkonsumtion i V\* även gör att han har det bättre i V\* än i V under vissa tidiga morgnar före 14 maj 1912.

Jag betvivlar att just detta exempel (med eller utan tillägget) ens är möjligt – och mer generellt att det kan vara så att om en persons död vid en viss tidpunkt inte hade inträffat, så skulle hon ha haft en påfallande annorlunda levnadsbana dessförinnan. Men det kan säkert finnas möjliga fall där personen skulle ha haft en *något* annan välfärdsnivå *alldeles* före tidpunkten i fråga, om hennes död inte hade inträffat. Det kan säkert också finnas fall där hon skulle ha haft en lite annan välfärdsnivå vid själva tidpunkten. Jag är därför inte beredd att omfamna atemporalismen, definierad som i avsnitt 2: ”Det finns fall – åtminstone möjliga sådana – där döden är dålig för den som dör, och i *inget* av dessa fall är den dålig för henne vid någon tidpunkt”.

<sup>9</sup>Ekendahl 2013, s. 47.

<sup>10</sup>Bergström 2014b, s. 19–20.

Det viktiga att bevara i atemporalismen, som jag ser det, är påståendet att en persons död kan vara totalt sett dålig för henne även om den inte är dålig för henne vid någon tidpunkt. Jag accepterar också påståendet att i de allra flesta fall där en persons död är totalt sett dålig för henne, inklusive de fall där den är totalt sett extremt dålig för henne (vilket är väldigt många fall), så är den inte dålig för henne vid någon tidpunkt. Även kombinationen av dessa två påståenden förtjänar rimligen namnet ”atemporalism”.

Man kan göra liknande anmärkningar om konkurrentismen, priorismen och subsekventismen. Däremot vill nog inte de flesta av dessa positioners anhängare gå med på att döden ens i vissa undantagsfall är dålig för den som dör utan att vara det vid någon tidpunkt. Som jag varit inne på, så är det enligt dem en fjäder i hatten att kunna gå med på premiss (1) i det epikuriska argumentet.

#### 5. STRINDBERG SOM SUBSEKVENTIST

Bergström påpekar att det i exemplet ovan skulle ha varit bättre för Strindberg att leva vidare ett år till efter 14 maj 1912, och tycks se detta som ett skäl att tillskriva honom en neutral momentan välfärdsnivå under detta år.<sup>11</sup> Detta skulle ge subsekventisten rätt och atemporalisten fel. Men atemporalisten, som förnekar att Strindberg har någon momentan välfärdsnivå över huvud taget när han är död, kan väl redogöra för att det vore bättre för Strindberg att få leva ett år till med hänvisning till att Strindberg har en högre *total* välfärdsnivå i  $V^*$  än i  $V$ . (I sitt första inlägg säger Bergström, såvitt jag förstår, att den redogörelsen inte innebär någon större skillnad i sak mot att jämföra Strindbergs momentana välfärdsnivå i  $V$  och  $V^*$  efter 14 maj 1912.<sup>12</sup> Fast om argumentet ska visa att subsekventismen är rimligare än atemporalismen, så måste det väl här finnas någon skillnad i sak.) Om man godtar antagandena om att Strindbergs momentana välfärdsnivåer hade varit annorlunda före 14 maj 1912 om det inte vore för hans död (se förra avsnittet), så kan man i och för sig förneka detta. Man kan då hävda att om Strindbergs död inte inträffat, så skulle han ha haft det bra året därpå, men totalt sett skulle han ha haft det sämre. Men i så fall skulle det väl trots allt inte ha varit bättre, totalt sett, för Strindberg att leva vidare ett år till efter 14 maj 1912 – åtminstone inte givet deprivationsteorin. Är poängen i stället att det skulle ha varit bättre för honom *under det extra året* att leva då? Men detta är väl detsamma som att hans momentana välfärdsnivå är högre då, vilket ju är vad som skulle visas.

<sup>11</sup>Bergström 2013, s. 27 och 2014b, s. 20.

<sup>12</sup>Bergström 2013, s. 27, n. 17.

Bergström säger att om Strindberg själv fick välja mellan V och V\*, så skulle han betrakta sin momentana välfärdsnivå i V efter 14 maj 1912 som neutral.<sup>13</sup> Men är Strindbergs uppfattning i frågan, som ju rör en subtil distinktion mellan neutral välfärdsnivå och avsaknad av välfärdsnivå, verkligen tillförlitlig? Fast idén är kanske främst att anledningen till att det vore *rationellt* av Strindberg att välja V\* framför V måste vara att Strindbergs momentana välfärdsnivå efter 14 maj 1912 är högre i V\* än i V. En del skulle nog dessutom anse att detta beslut är rationellt även om Strindbergs totala välfärdsnivå inte är högre i V\* än i V. Men atemporalisten kan i så fall svara att förklaringen till beslutets rationalitet är att det är rationellt att välja en värld där ens framtida momentana välfärdsnivå är positiv framför en värld där man inte har någon – inte ens en neutral – framtida momentan välfärdsnivå.

## 6. AVSLUTNING

Till sist ett möjligt argument mot atemporalismen, som jag inte sett anföras av Bergström eller någon annan, men som anknyter till ovanstående diskussion. Någon kunde hävda att det som gör en icke-dödlig händelse, som inträffar vid en viss tidpunkt, totalt sett dålig för en person inte är att hennes totala välfärdsnivå hade varit högre om händelsen inte inträffat, utan att hennes momentana välfärdsnivå *efter* tidpunkten hade varit högre. Eftersom redogörelsen för dödens dålighet inte bör skilja sig från redogörelsen för icke-dödliga händelsers dålighet, så gäller detsamma döden, om den är dålig. (Enligt detta synsätt är alltså deprivationsteorin, i sin vanliga form, trots allt inte korrekt.) Det följer inte från detta att subsekventismen är sann, bland annat eftersom argumentet inte visar att vi har någon momentan välfärdsnivå efter att vi har dött – argumentet är alltså förenligt med epikurismen. Däremot följer det att atemporalismen är falsk.

Det återstår att visa att detta synsätt på vad som gör händelser totalt sett dåliga för oss är rimligare än alternativen, såsom att – liksom deprivationsteorin – hänvisa till total välfärdsnivå. (Jämför med oenigheten i normativ etik om huruvida det bara är de olika handlingsalternativens respektive följder för vad som händer *efteråt* som är det viktiga.) Det är inte det lättaste. Å andra sidan är det inte heller lätt att visa det omvända. Så vi atemporalister bör inte vara alltför säkra på vår sak.

## LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2013. "Döden och tiden". *Filosofisk tidskrift*, nr 1.  
 ———. 2014a. "Döden som förlust". *Filosofisk tidskrift*, nr 1.

<sup>13</sup>Bergström 2014b, s. 20.

———. 2014b. "Epikuros och döden". *Filosofisk tidskrift*, nr 2.

Ekendahl, Karl. 2012. "Död i tid och otid". *Filosofisk tidskrift*, nr 3.

———. 2013. "Döden igen". *Filosofisk tidskrift*, nr 4.

Feldman, Fred. 1991. "Some Puzzles about the Evil of Death". *The Philosophical Review* 100, s. 205–27.

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. Oxford: Oxford University Press, .



# Recension

*Norms in Social Interaction: Semantic, Epistemic, and Dynamic*

Patrizio Lo Presti

Dissertation. Lund: Department of Philosophy, Lund University, 2015.  
222 s. ISBN 978-91-87833-66-3 (tryck); ISBN 978-91-87833-67-0 (pdf)

Denna avhandling studerar frågan om hur människor lär sig, förstår och handlar i enlighet med normer. Tillvägagångssättet är brett, i åtminstone två betydelser av ordet. För det första behandlar författaren såväl sociala som semantiska och epistemiska normer i samma studie. För det andra, och som detta redan antyder, är förståelsen av vad en norm är bred här. Lo Presti följer uttryckligen von Wrights uppfattning, enligt vilken meningen av ”norm” är heterogen, och utan strikta gränser, och därmed svårt att bilda en allmän teori om. Vad som tillhandahålls är ändå ett försök att fånga någon allmän, gemensam kärna i olika domäner och fall.

Studien är en sammanläggningsavhandling med fem publicerade artiklar, en artikel som har lämnats in till granskning, och en lång inledning som introducerar ämnet, klargör den metod som används och jämför den valda teorin med dess huvudsakliga utmanare, och kopplar ihop artiklarna med varandra. Allt som allt gör första delen vad en bra avhandling borde göra, på ett sätt som är tydligt och engagerande.

Hörnstenarna i LoPrestis position kan sägas vara följande två idéer. För det första, så är att studera normativitet inte i första hand att analysera begreppet ”norm”, utan att försöka förstå vad folk gör när de agerar i enlighet med en norm. För det andra – och uppenbarligen i anslutning till denna betoning på mänskliga aktiviteter i stället för språk – så väljer han, utifrån de två huvudsakliga tolkningslinjerna, den kognitiva och icke-kognitiva, att utveckla och försvara den sistnämnda. Arbetet innehåller inte någon detaljerad studie av en eller flera kognitiva modellvarianter. Snarare är metoden att visa på överlägsenheten av de icke-kognitiva metoderna. Författaren ger jämförande analyser som särskilt hänvisar till generalitet och förklaringsvärde som egenskaper hos en bra teori.

Vad betyder då begreppet ”icke-kognitiv modell” i denna avhandling? Författaren skriver inte under på någon redan existerande idé om detta, men ser modellen som en kombination av besläktade men något annorlunda motiverade idéer (på engelska): *embodiment*, *situatedness*, *ecology* och slutligen *enactivism*.

*Embodiment* tas här i en stark bemärkelse: *embodiment* i en kropp av en viss typ är konstitutivt för hur agenten förstår hur man skall agera. Kunskap och förståelse förstås som ”situated” i den meningen att de delvis utgörs av kontextuella faktorer i miljön (både fysiska och sociala). Miljö uppfattas som, eller kanske snarare ersätts med, begreppet ”nisch”. Med utgångspunkt i J. J. Gibsons teori om perception är idén, som jag förstår den, att överbrygga klyftan mellan den sociala miljön, som något yttre och objektivt, och personens avsikter, värderingar och drivkrafter, som något inre och subjektivt. Nischer består här av mönster om hur människor interagerar socialt med varandra. Normer är, enligt detta synsätt, relationer som människor upprättar i sin sociala interaktion genom att bli en del av en nisch. Snarare än att vara redo och vänta på att förstå dem, och sedan agera i enlighet med dem, visar agentens deltagande i sociala aktiviteter inte bara på ett tillvägagångssätt, utan på den rätta eller korrekta handlingen. Normer produceras och ändras dynamiskt i växelverkan mellan människor, i deltagande av sociala praktiker (snarare än främst propositionella-teoretiska förhandlingar).

Listan över icke-kognitiva teorier är inte bara en lista över potentiella förståelser av icke-kognitivism. De är besläktade, och Lo Presti ser, till exempel, *ecologism* som en följd av de två första, *embodiment* och *situatedness*. Man kan också hävda att denna intressanta om än korta del av avhandlingen fungerar som en belysning av vissa nyckelbegrepp som används för att formulera Lo Prestis egen teori: ”handlingar”, ”förståelse”, ”miljö” och ”interaktion”. Det finns ett specifikt sätt att förstå vad som menas med dessa termer som behövs för att skapa en icke-kognitiv modell som är rimlig och genomtänkt.

Även om den inledande första delen definitivt innehåller mer än en inbjudan och ett preludium till de efterföljande kapitlen, ligger tonvikten i avhandlingen, naturligtvis, på själva artikel-kapitlen.

Den första artikeln är en studie av gemensamma, delade handlingar, och i synnerhet sådana som bäst verkar kunna förklaras av den icke-kognitiva modellen. Exemplet som används är följande: Du är ute och kör. Föraren bakom dig börjar blinka med sina strålkastare. Om bilen bakom dig är en normal bil, blir du förvirrad om vad du ska göra, och undrar om din lucka är öppen, eller vad som nu kunde vara orsak för blinkandet. Men om du märker att det är en ambulans, svänger du för att låta bilen passera utan att vara förvirrad och utan att tänka på varför

du behöver göra så. Lo Prestis poäng är att den avgörande – och enda relevanta – skillnaden i situationen inte utgörs av någon delad övertygelse eller någon delad avsikt, utan av kontexten. Att upptäcka en viss färg och form på bilen är tillräckligt för att du ska agera på ett korrekt sätt.

Lo Presti använder John Searles sociala ontologi, och särskilt hans uppfattning om så kallade statusfunktioner – funktioner hos objekt eller personer, så som medborgarskap, som tillfaller dem på grund av den status som funktionen innebär. Dessa funktioner har ofta dessutom så kallade indikatorer. Indikatorerna, till exempel en vigselring, signalerar statusen hos personen i fråga. Tanken är att förväntningar om handlingsprocedurer inte behöver gå igenom den mödosamma vägen av trosföreställningar om andra agenter trosföreställningar eller åtaganden, utan att det ofta är tillräckligt för gemensamma handlingar att uppmärksamma indikatorer. Denna diskussion framhäver viktiga inslag i Lo Prestis teori: gemensamma handlingar utgör enligt honom en bred kategori som inkluderar exempelvis fallet där en person som kör ambulansen i själva verket är en bankrånare, och därmed knappast delar några mål för handlingarna med andra förare på vägen. Att vidga kategorin av gemensamma handlingar på detta sätt kan vara problematiskt, och missa fenomenet att göra något för ett gemensamt syfte. Å andra sidan måste det erkännas att teorin klarar av att förklara handlingen i fråga, nämligen att ambulansen och andra fordon hanterar situationen i trafikhänseende, och inte orsakar någon kollision.

En intressant motexempel författaren själv tar upp är frågan om skapande och ihållande av statusindikatorer: nog behövs någon starkare mening av vad det är att handla tillsammans, och troligen en som använder sig av den mentala vokabulären av övertygelser och avsikter, även om det finns statusfunktioner och indikatorer? Lo Prestis försiktiga svar i den första artikeln är att han inte ersätter andra teorier med situationalism, utan snarare kompletterar dem. Det skulle ha varit intressant att se vilken relation, om någon, som detta har till kognitivistens eventuella svar. Som Lo Presti noterar tidigare i inledningen, behöver kognitivisten inte medge att tilldelning av kognitiva processer alltid är något explicit eller medvetet. Kan kognitivisten använda denna syn för att förklara exemplen på en handling som uppstår direkt utifrån uppmärksammande av kontexten?

I artikeln som följer tacklar författaren ett relaterat tema, nämligen frågan om orsakssambandet mellan den sociala verkligheten och social förståelse, och argumenterar för en relation av ömsesidigt beroende, eller cirkulärt orsakssamband, mellan de två. Indikatorerna och statusfunktionerna skapas av förståelse, men de påverkar eller orsakar i sin tur social förståelse eller missförstånd. Denna artikel verkar något starkare i

tonen än den tidigare, och tyder på en allmän betoning av nedåtgående riktning i orsakssamband, och i allmänhet av social praktik. I ett annat kapitel, hävdar Lo Presti att regler endast är en del av normativitet, och att artikulation av reglerna är sekundärt i förhållande till en nisch av människor som, som han säger, är ”till sin natur normativ”.

Avhandlingen omfattar två ganska specifika diskussioner, där författaren använder sin egen teoretiska ram för att lösa eller belysa två välkända paradoxer: Wittgensteins syn på att följa regler och Moores paradox. Speciellt den första ger ytterligare rimlighet till den presenterade teorin, genom att argumentera att även mening består i social praktik. I en annan artikel, inför Lo Presti ett intressant alternativ till debatten mellan normativister och icke-normativister om mening. Mening är inte normativ i betydelsen av ”borde” eller ”borde inte”, men inte heller totalt icke-normativ. Den förutsätter normativa egenskaper i användningen av språket, relationer mellan talaren och vad hon gör med ord, såsom åtagande och engagemang, eller åhörarens rätt att ifrågasätta henne.

Även om boken har en struktur, och delvis stil, av en vanlig avhandling, går den långt utöver vad en avhandling vanligtvis gör, när det gäller ambitionsnivå, och i att argumentera för en väldefinierad filosofisk position. Delar av den inledande delen introducerar fältet och särskilt icke-kognitiva positioner bättre än något jag har sett i till exempel internetencyklopedier. Även om läsaren kanske skulle vilja veta mer om hur de metodologiska principer som författaren har satt för sig själv blir uppfyllda (Är teorin för allmän?, Är teorin enklare än konkurrentens teori?), är boken en bra läsning, och ett vittnesbörd om lovande framtid inom fältet.

PAULIINA REMES

# Notiser

## INSEKTER OCH MORAL

Enligt en studie som utförts vid Macquarie University i Sydney, Australien och som publicerats i *Proceedings of the National Academy of Sciences* har insekter förmåga till subjektiva upplevelser. (Man kan förstås undra vilka upplevelser som *inte* är subjektiva, men det är en annan sak.) Insekter kan således känna ”fruktan, otillfredsställelse och ilska, eller förnöjsamhet, trygghet och vänskap” (DN 19/4). Ur moralfilosofisk synpunkt är detta en viktig upptäckt. Speciellt viktigt är det enligt den hedonistiska utilitarismen, som går ut på att man ska handla så att summan av välbefinnande i världen blir så stor som möjligt. Det välbefinnande (lust och olust, lidande och lycka) som då är relevant är nämligen det som kan uppstå, inte bara hos människor, utan hos ”kännande varelser” (*sentient beings*) i största allmänhet.

Ibland tar ju människor livet av insekter utan att bekymra sig så mycket över vilka välfärdsförluster de därmed orsakar, men det är kanske ännu vanligare att man underlåter att arbeta för ökad välfärd bland insekterna. Den så kallade ”effektiv altruism-rörelsen” som har växt fram på senare tid – inspirerad av bl.a. filosofen Peter Singer – har såvitt jag vet inte uppmärksammat insekters välfärd i någon större grad. Och det finns ju betydligt fler insekter än människor. Den mest effektiva altruismen borde kanske därför riktas mot just insekter.

Möjligen skulle någon vilja invända att en insekts välbefinnande inte väger lika tungt som en människas, men detta skulle helt klart strida mot utilitarismens princip att ”each to count for one and no one for more than one”.

Det allmänna problemet om interpersonella jämförelser av välfärd eller lycka finns förstås kvar ändå. När det gäller människor tror vi oss, på grund av vår förmåga till empati, i någon mån kunna avgöra hur andra personer har det i hedonistiskt avseende. Till exempel om de mår så dåligt att det vore bättre för dem att inte finnas till alls, eller om de mår bättre eller sämre än vi själva i ett visst ögonblick. Exakta jämförelser är förstås inte så lätta att göra och det är tveksamt om de kan ha någon ob-

ektiv giltighet. Men när vi ska jämföra våra egna liv med en insekts blir det ännu knepigare. Hur bra mår till exempel en mygga eller en fästing som just suger i sig ett par droppar av vårt blod? Är det som när vi dricker en kopp kaffe? Eller som att njuta av champagne och ostron på en liten restaurang vid Medelhavet? Det är inte lätt att säga.

Men enligt den hedonistiska utilitarismen är det av avgörande moralisk betydelse. Här krävs uppenbarligen mer forskning.

#### MER OM INSEKTER OCH EFFEKTIV ALTRUISM

I notisen *Insekter och moral* står det att effektiv altruism-rörelsen såvitt notisförfattaren vet ”inte uppmärksammat insekters välfärd i någon större grad”. Huruvida detta stämmer beror på vad som menas med ”i någon större grad”. Det är sant att effektiva altruister ofta fokuserar på att försöka minska global fattigdom, existentiella risker och djurs lidande i köttindustrin. Men det finns åtminstone en effektiv altruism-organisation som delvis fokuserar på insekter: Foundational Research Institute. Brian Tomasik, som forskar där, menar exempelvis att vi under vissa omständigheter bör överväga att ersätta våra gräsmattor med konstgräs eller hårda material som grus för att minska mängden växtbiomassa och därmed insekters lidande.

Själv är jag osäker på om insekter är en bra målprioritering för effektiva altruister. Det är inte helt klart att insekter kan lida och även om de kan det så är det inte säkert att de kan lida lika mycket som däggdjur. Samtidigt gör förmodligen det stora antalet insekter att den förväntade nyttan av att försöka förbättra deras liv, trots dessa osäkerheter, är väldigt stor – kanske större än den förväntade nyttan av att reducera global fattigdom, existentiella risker och eller djurs lidande i köttindustrin?

Även om resonemanget ovan stämmer tror jag att det vore dåligt om effektiv altruism-rörelsen helt ställde om och fokuserade på insekter. En sådan omställning skulle sannolikt kraftigt minska rörelsens möjlighet att behålla och värva nya sympatisörer, vilket i sin tur skulle minska rörelsens möjligheter att förbättra världen. Jag håller dock med notisförfattaren om det behövs mer forskning kring insekters välfärd. Foundational Research Institute är således ett välkommet initiativ.

*Gustav Alexandrie*, ordförande för Effektiv Altruism SU

Alla artikelförfattare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift* tillhör den filosofiska institutionen vid Uppsala universitet: *Erik Carlson* är professor i praktisk filosofi, *Matti Eklund* är professor i teoretisk filosofi, *Claes Entzenberg* är universitetslektor i estetik, *Lars-Göran Johansson* är professor i teoretisk filosofi, *Jens Johansson* är universitetslektor i praktisk filosofi, *Patricia Mindus* är universitetslektor i praktisk filosofi, *Pauliina Remes* är professor i teoretisk filosofi, *Sharon Rider* är professor i teoretisk filosofi, *Elisabeth Schellekens Dammann* är professor i estetik och *Folke Tersman* är professor i praktisk filosofi.

## 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 med e-post till [lars.bergstrom@philosophy.su.se](mailto:lars.bergstrom@philosophy.su.se)
- 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
- införda bidrag honoreras inte
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört