

April 2007 Årgång 28 Nr 2

Filosofisk tidskrift

- HANS TEKE
3 Davidsons trefot och skepticisimen
- PER LINDSTRÖM
11 Ross' paradox
- LARS BERGSTRÖM
16 Goda grunder och berättigad tro
- ANDERS BARTONEK
29 Leibniz monadologi, individualitet och Panopticon
- PER BAUHN
40 Normativ strukturalism: en replik
- THORSTEN JOHANSSON
46 Replik om *Tractatus*
- RECENSION
52 Anders Hansson om *Toleration* av Catriona McKinnon
- 57 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionsråd: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

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)

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Plusgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Prenumerationsservice: 0733-44 57 12, info@bokforlagetthales.se

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm
info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2007

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2007

ISSN 0348-7482

Davidsons trefot och skepticismen

1. INLEDNING

Anledningen till att Descartes har fått epitetet ”den moderna filosofins fader” är att han startade, eller i varje fall aktualiserade, diskussionen om vad som är möjligt att veta. Med sitt konstaterande, att det enda absolut säkra var att han själv existerade som tänkande varelse, anlade han ett subjektivistiskt perspektiv på vår kunskap, som sedan förvaltades av Locke, Berkeley och Hume, vilka hävdade att allt vi tror oss veta måste återgå på sinneseffarenheten. Vad Kant sedan konstaterade var, att vi inte kan ha kunskap om den *oberoende* verkligheten, utan endast om världen som den ter sig för oss då vi underkastat den våra kunskapsformer.

Donald Davidson (1917–2003) förespråkade en annan utgångspunkt: I stället för att anlägga ett ensidigt subjektivt perspektiv på vår kunskap ska vi förstå den som ett såväl objektivt som intersubjektivt och subjektivt fenomen. I sin uppsats ”Tre slags kunskap” konstaterar han att han besitter tre slags kunskap: den om innehållet i det egna medvetandet, den om yttervärldens beskaffenhet samt den om innehållet i andras medvetanden.

Det vanliga sättet att relatera dessa kunskapslag till varandra är att utgå från kunskapen om det egna medvetandet som den enda ovedersägliga, och ur denna försöka härleda kunskapen om yttervärlden, ur vilken man i sin tur söker härleda kunskapen om andras medvetanden. Detta resulterar i två filosofiska problem, nämligen hur man på basis av innehållet i det egna medvetandet kan sluta sig till existensen av en yttervärld, samt hur man utifrån observationer av andra varelsers beteenden kan sluta sig till att dessa – i likhet med en själv – har ett medvetande, dvs. en upplevelsevärld.

Dessa problem är, enligt Davidson, inga skenproblem utan logiska resultat av två felaktiga antaganden: att kunskapen om andras medvetanden strängt taget kan reduceras till kunskapen om yttervärlden, samt att denna i sin tur strängt taget kan reduceras till kunskapen om det egna medvetandet. I stället är det så, menar han, att de tre kunskapslagen betingar varandra ömsesidigt så att *inget* av de tre skulle vara möjligt utan

de båda andra. Inser vi detta från början, kommer skepticismen i fråga om yttervärlden respektive andras medvetanden aldrig att uppkomma. ”De tre kunskapslagen bildar en trefot: om ett ben avlägsnas står inget kvar.”¹

2. VAD ÄR DET DAVIDSON VILL SÄGA?

Som jag tolkar Davidson menar han att de tre kunskapslagen betingar varandra i den bemärkelsen, att om man vet att man själv har ett medvetandeinnehåll – och det gör man – så vet man också att yttervärlden existerar och att andra varelser har ett medvetandeinnehåll. (*Vad* det egna respektive andras medvetanden innehåller och *hur* yttervärlden är beskaffad vet vi i stor utsträckning också, men det är inte denna kunskap som betingningen avser.)

Hur argumenterar han då för detta? Att veta något är som bekant att ha en trosuppfattning som är sann. Men för att kunna ha en trosuppfattning så måste man, enligt Davidson, ha en föreställning om det *sakförhållande* som man tror något om. Man måste således vara medveten om att det finns en *objektiv sanning* som kan stämma överens med eller skilja sig från vad man tror är fallet, och därmed också om att trosuppfattningen skulle kunna vara falsk.

Men denna förmåga är något som endast kan tillkomma en tänkande, dvs. reflekterande varelse. Endast en sådan varelse kan ha den medvetenhet om skillnaden mellan sig själv som subjekt och omvärlden som objekt, som krävs för att kunna förstå att det kan förhålla sig på något annat sätt än vad den tror. Och det är här som språket kommer in i bilden. Davidson menar att endast varelser som tillägnat sig ett språk (dvs. ett system av ord och satser med fasta betydelser) kan ha det tänkande som utbildandet av en trosuppfattning kräver.

Men vilka är då förutsättningarna för att man ska kunna äga ett språk? Davidson hävdar att språktillägnandet med nödvändighet är något som sker i interaktionen mellan olika medvetanden. Här stöder han sig på Wittgenstein som, enligt ett sätt att tolka hans privatspråksargument,² argumenterade mot möjligheten till privata språk:

Enligt Wittgenstein måste all språklig aktivitet utövas mot bakgrund av korrekthetskriterier. Ord och satser kan inte ha ett särskiljande innehåll med mindre än att det finns ett riktigt och ett felaktigt sätt att använda dem på. När man lär sig dessa korrekthetskriterier (vilket t.ex. yttrar sig i att man inte säger ”här svärmor nu” och pekar på en hund)

¹Davidson 2000, s. 156.

²Detta återfinns i sin helhet i *Filosofiska undersökningar*, § 243 och framåt.

lär man sig också att det finns en måttstock som talar om huruvida man använder språket rätt eller fel.

Men detta innebär i sin tur att man endast kan behärska ett språk i den mån man är medlem av en språklig gemenskap. Endast genom att interagera med andra språkanvändare kan man lära sig skillnaden mellan det som, enligt den språkliga koden, är och inte är en korrekt användning av orden och satserna. Ett språk kan därmed endast existera som en intersubjektiv företeelse och inte som en privat aktivitet hos ett isolerat subjekt.

Att man således har ett språk, ett tänkande, en objektivitetsföreställning och trosuppfattningar – allt detta visar, enligt Davidson, att man ingår i en gemenskap av medvetanden lokaliserade till en naturlig värld. Det intersubjektiva och det objektiva är förutsättningen för det subjektiva, och därför kan man inte ge en korrekt redogörelse för vår kunskap (eller för verkligheten) utan att ta alla tre kunskapslagen i beaktande.

Låt oss nu recapitulera den tes (T) som Davidson – enligt min tolkning – driver, samt den argumentation (A) som han använder för att leda den i bevis.

T: De skeptiska tvivlen i fråga om existensen av yttervärlden och andras medvetanden är grundlösa, ty om man vet att man själv har ett medvetande så vet man också att andra har det och att den yttervärld existerar, av vilken dessa är en del.

A: För att kunna ha någon kunskap alls, ens om existensen av det egna medvetandet, måste man ha en föreställning om objektiv sanning. Men en sådan är endast möjlig om man har ett tänkande, vilket man dock endast kan ha om man tillägnat sig ett språk. Språktillägnelse är emellertid endast möjligt genom interaktion med andra medvetanden, vilket i sin tur endast är möjligt om andra medvetanden existerar, liksom den yttervärld av vilken dessa är en del.

3. HÅLLER ARGUMENTATIONEN?

När jag nu ska diskutera hållbarheten i den argumentation som jag formulerat, väljer jag att göra det genom att dela upp den i fem argument (A₁–A₅) som bildar en kedja och som vart och ett utgör ett påstående att ta ställning till. Uppdelningen är medvetet förenklad: vad jag här intresserar mig för är de kopplingar i form av nödvändiga villkor, som börjar i existensen av det egna medvetandet och slutar i existensen av yttervärlden och andras medvetanden.

A₁: Kunskap, ens om existensen av det egna medvetandet, är endast

möjlig om man har en föreställning om objektiv sanning (som kan skilja sig från vad man subjektivt tror).

Vad Davidson tycks mena när han talar om kunskap, är (sanna) trosuppfattningar som är mer eller mindre medvetna, av formen *jag tror att / jag vet att / det är så att P*. Att *dessa* kräver en objektivitetsföreställning har jag inget att invända mot, ty om man gör ett sådant uttalande är man uppenbarligen medveten om att icke-P *skulle kunna* vara fallet, annars skulle P inte ha någon innebörd.

Det är emellertid uppenbart, att begreppet kunskap i och med detta begränsas till att vara något som i stort sett endast en människa kan ha – en begränsning som jag inte riktigt ser poängen med. Kan inte kunskap lika väl vara t.ex. kattens (icke-språkliga) kännedom om var matskålen står? Och om så är fallet kan jag inte se varför kunskapen om det egna medvetandet skulle kräva någon föreställning om en objektiv sanning.

A2: En föreställning om en objektiv sanning är endast möjligt att ha om man har ett tänkande, dvs. förmågan att reflektera.

Antagandet verkar väl rimligt, då detta att konstatera för sig själv ”jag tror att P” väl inte kan vara något annat än en tanke. Jag håller således med Davidson om att endast en tänkande varelse kan vara medveten om skillnaden mellan det subjektivt trodda och det objektivt sanna, och därmed om att den hyser trosuppfattningar som kan komma att falsifieras. Men här skulle jag vilja göra en reflektion: beror inte detta på att man, i och med tänkandet, blir medveten om den subjektiva *tron* snarare än om den objektiva sanningen?

Jag frågar mig vad det är som händer när ett spädbarn börjar utvecklas till en medvetet tänkande människa eller (som Peter Singer skulle uttrycka det) en person. Utifrån mina lekmanakunskaper svarar jag, att det lär sig att skilja mellan sig självt och omvärlden (där första steget är att skilja mellan sig själv och modern). Men vad jag skulle säga att barnet upptäcker, är inte omvärlden som oberoende objekt utan sig självt som kunskapande *subjekt*. Det blir alltmer medvetet om att den *tolkar* omvärlden, att det kan *påverka* omvärlden, att det utgör en *egen* kraft – och i bästa fall växer det upp till en människa med självinsikt. Går vi till filosofin så är det den naiva realismen som är den oreflekterade ståndpunkten, medan reflektionen gör oss alltmer kritiska, och till och med kan få oss att börja ifrågasätta existensen av en objektiv verklighet.

Jag håller således med Davidson om att en föreställning om en objektiv sanning, som står i kontrast till den subjektiva *tron*, förutsätter tänkande. Däremot håller jag inte med honom *om* han menar, att vad tänkandet utvecklar är medvetenheten om det objektiva.

A3: Ett tänkande är endast möjligt att ha om man tillägnat sig ett språk.

Här ställer jag mig frågande till huruvida en människa – låt oss kalla honom Enok – som vuxit upp i avskildhet och aldrig kommit i kontakt med något (mänskligt) språk, i och med detta skulle bli så handikappad att han inte ens kunde föra ett inre resonemang gällande praktiska göromål. Om han skulle bli det, vore det ett stöd för A3. Om han *inte* skulle bli det, är det ändå möjligt att försvara A3 genom att säga, att Enok i så fall måste ha uppfunnit ett *eget* språk med hjälp av vilket han resonerar. Eller också skulle man kunna hävda, att Enoks resonemang är för enkelt och basalt för att kunna räknas som tänkande, och *därför* inte bevisar någonting.

Om detta med tänkande begränsas till att gälla mer abstrakta tankeoperationer, t.ex. utformandet av teorier, ifrågasätter jag inte att språket behövs (inte minst eftersom det som då utformas är språkligt till sin natur). Om det däremot gäller tänkande i en mer basal mening, väljer jag att förhålla mig neutral.

A4: Ett språk är endast möjligt att ha tillägnat sig om man har interagerat med andra medvetanden.

Här stöder sig Davidson som sagt på Wittgensteins privatspråksargument, som dock kan tolkas på olika sätt. Enligt artikeln i *Filosoflexikonet* säger Wittgenstein att ett språk måste bestå av regler, och att vad som förbinder en regel med enskilda tillämpningar är en *praxis*, ”en praktik inom vilken man i enskilda fall tillämpar denna formulering, eller andra av samma slag, på ett visst sätt”. Så långt är det klart. Men den punkt där argumentets uttolkare skiljer sig åt är huruvida *praxis* betyder *social praxis*, eller om också en isolerad person kan följa dessa regler.³

Davidson gör uppenbarligen den förstnämnda tolkningen, men vore jag Wittgensteinforskare skulle jag förmodligen i välvillighetens namn göra den sistnämnda. Ty jag kan inte rimligen se, varför ett språk med korrekthetskriterier nödvändigt behöver vara ett resultat av interaktion. Om vi återgår till Enok: borde inte han kunna liva upp sin ensamhet en smula, genom att utveckla ett symbolsystem där vissa ljud, tecken eller gester kopplades samman med vissa företeelser i världen, på ett bestämt och regelbundet sätt? Och borde inte detta i så fall kunna räknas som ett språk, låt vara ett enkelt och primitivt sådant? Av de fyra argument som jag hittills gått igenom, är A4 det som jag finner svårast att på något sätt instämma i.

A5: Att ha interagerat med andra medvetanden är endast möjligt om dessa existerar, liksom den yttrevärld av vilken dessa är en del.

³Lübcke s. 447.

Detta argument är den sista länken i kedjan och den i särklass viktigaste, ty den utgör kopplingen mellan (den upplevda) interaktionen med en omvärld, och denna omvärlds subjektberoende existens.

Argumentet ligger implicit i Davidsons resonemang om kunskapens förutsättningar, men han låtsas inte om att det finns och behöver underbyggas, och jag förstår honom. Ty argumentet är svårt att ge en adekvat underbyggnad – jag frågar mig hur man eventuellt skulle kunna åstadkomma en sådan. För det första får man inte *förutsätta* vad som ska bevisas, utan måste utgå från det i sammanhanget odiskutabla, nämligen att man har en *upplevelse* av interaktion med en omvärld. Därefter måste man kunna peka på naturen eller karaktären hos denna upplevelse, och hävda att den inte kunde vara vad den är, om den inte vore en produkt av åtminstone *någon* faktor utanför en själv. Vill man dessutom hävda att denna faktor till strukturen är (mer eller mindre) lik det som man upplever, måste man kunna ge argument även för detta.

Att man på detta sätt kan åstadkomma en icke-cirkulär motivering anser jag vara väsentligt, för att inte säga absolut avgörande. Ty annars får kunskapen om yttervärlden och andras medvetanden som *av det egna medvetandet oberoende existerande entiteter* inget som helst stöd, utan man står där med en kunskap om någonting som lika gärna kan vara rena upplevelseobjekt, som drömmar eller hallucinationer.

Davidson gör emellertid inga ansatser till detta, och som jag ser det resulterar argumentationen därför inte i något bevis utan i ett frågetecken. Om argumentkedjan inte har brustit tidigare, brister den vid A5, eftersom han inte underbygger det argument som verkligen behöver underbyggas eller – om man så vill – därför att argumentet helt enkelt saknas.

4. DAVIDSONS UPPSATS SOM ANTI-SKEPTISKT ARGUMENT

Enligt filosofen Thomas D. Perry finns det fyra stadier av reflektion, på vilka man kan befinna sig när man bemöter en skeptiker. På *första* stadiet avfärdar man helt enkelt det som skeptikern säger, eftersom man tydligt ser att något är fel i resonemanget, även om man inte på rak arm kan säga vad. Ett uttryck för detta stadium skulle kunna vara att säga till skeptikern: ”Du är helt fel ute.”⁴ På *andra* stadiet försöker man förklara hur vi faktiskt vet det som skeptikern försöker visa att vi inte vet: man tar tag i det problem som skeptikern ställer upp och försöker lösa det. Ett uttryck för detta stadium skulle kunna vara: ”Din utgångspunkt är rätt men du resonerar fel.”

På något av dessa två stadier tycker jag inte att Davidson bemöter skep-

⁴ Exempelen på verbala uttryck för de olika stadierna är mina egna.

tikern. Ty Davidson förnekar inte, att med en traditionellt subjektivistisk utgångspunkt i fråga om vår kunskap – som går ut på att kunskapen om det egna medvetandet är den grundläggande – blir skepticismen ett ofrånkomligt resultat; han gör inga anspråk på att kunna lösa problemen när de en gång har uppkommit.

Nästa stadium som Perry talar om är det *tredje*, där man hamnar om man inte lyckas motbevisa skeptikern på stadium nummer två. Där försöker man visa att skeptikerns resonemang vilar på någon sorts sammanblandning eller tankefel, och att problemet skulle försvinna om bara detta upptäcktes och reddes ut. Ett uttryck för detta stadium skulle kunna vara: ”Du resonerar visserligen rätt men utifrån en felaktig utgångspunkt.”

Lyckas man inte heller med att bevisa *detta* hamnar man på det *fyjärde* stadiet, där man tvingas erkänna att det ligger något i det skeptikern säger, och att man därför får se över sina uppfattningar och eventuellt göra en revidering. Ett uttryck för detta stadium skulle kunna vara: ”Du har rätt, kanske vet jag inte det jag trodde att jag visste, vilket jag får ta konsekvenserna av i form av ett nytt sätt att beskriva vad jag anser mig veta.”⁵

Som jag ser det, är det på stadium tre som Davidson bemöter skeptikern, då Davidson hävdar att de skeptiska tvivlen aldrig kommer att uppstå, om vi (tvärtemot mot vad som traditionellt har antagits) inser att alla de tre kunskapslagen måste ses som grundläggande vid en adekvat redogörelse för hur kunskapen blir till. Enligt Davidson vilar skeptikerns, i och för sig korrekta, resonemang på det felaktiga antagandet att kunskap är något i grunden subjektivt.

5. AVSLUTNING

Då jag ovan skisserade på en möjlig underbyggnad till A₅ (att interaktion endast är möjlig om yttervärlden och andra medvetanden existerar), hävdade jag att en sådan skulle kräva, att man kunde peka på naturen eller karaktären hos sin upplevelse, och hävda att den inte kunde vara vad den är, om den inte vore en produkt av åtminstone *någon* faktor utanför en själv. Och som jag ser det, är det på ett sådant sätt som Davidson argumenterar för sin anti-skeptiska tes om kunskapslagens beroendeförhållande. Han hävdar att kunskapen om det egna medvetandet inte skulle vara möjlig utan språket, som utgör formen för vårt tänkande – och att språket måste ha sitt ursprung i en gemenskap av medvetanden i en objektiv värld.

Även om jag inte bedömer att Davidson lyckas med sin argumentation, menar jag således att han är på rätt väg, då han försöker visa att *utan*

⁵ Perry s. 9 f.

den kunskap som skeptikern *ifrågasätter* (den om yttervärlden respektive andras medvetanden) är det inte heller möjligt att ha den kunskap som han *inte* ifrågasätter (den om det egna medvetandet). Kanske är det just detta man måste kunna argumentera för, om man inte är beredd att flytta upp till reflektionsstadium fyra där skeptikern, åtminstone delvis, får rätt i sina slutsatser.

LITTERATUR

- Arrington, Robert L. (red.). 1999. *A Companion to the Philosophers*. Blackwell Publishing.
- Dancy, Jonathan och Ernest Sosa (red.). 1992. *A Companion to Epistemology*. Blackwell Publishing.
- Davidson, Donald. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press.
- Davidson, Donald. 2000. ”Tre slags kunskap”, i *Filosofin genom tiderna – efter 1950*, red. K. Marc-Wogau, L. Bergström och S. Carlshamre. Thales.
- Devitt, Michael. 1991. *Realism and Truth*. Blackwell Publishing.
- Klein, Peter D. 1986. ”Radical Interpretation and Global Skepticism”, i *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, red. Ernest LePore. Basil Blackwell.
- Lübcke, Poul (red.). 1988. *Filosoflexikonet*. Forum.
- McGinn, Colin. 1986. ”Radical Interpretation and Epistemology”, i *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson.*, red. Ernest LePore. Basil Blackwell.
- Perry, Thomas D. 1986. *Professional Philosophy*. D. Reidel Publishing Company.
- Rorty, Richard. 1986. ”Pragmatism, Davidson and Truth”, i *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, red. Ernest LePore. Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludvig. 1996. *Filosofiska undersökningar*. Thales.

P har lovat att posta ett brev. Det finns dessutom ingenting i den situation S som P befinner sig i som medför att han inte behöver uppfylla sitt löfte. Då gäller att:

(1) P bör (i S) posta brevet.

En i den gängse deontiska logiken accepterad princip, där a, b är godtyckliga handlingar, är:

(P₁) Om en agent X bör utföra a (i S) och den som utför a (i S) därmed (nödvändigtvis) också utför b, så bör X utföra b (i S).

Det klart att den som postar brevet därmed (nödvändigtvis) postar eller bränner det. Enligt (P₁), följer alltså av (1) att

(2) P bör (i S) posta eller bränna brevet.

Redan på denna punkt höjs kanske ett och annat ögonbryn: följer (2) verkligen av (1)? Detta är den ursprungliga (svagare) versionen av Ross' paradox.

En annan allmän princip som, åtminstone vid första påseende, kan verka övertygande är följande. Om a, b är handlingar, låter vi $\neg a$ vara (den negativa) handlingen att inte utföra a och $a \vee b$ (den disjunktiva) handlingen att utföra a eller utföra b. Vidare är $(a \rightarrow b) = (\neg a \vee b)$.

(P₂) Om en agent X bör utföra $a \vee b$ (i S) och inte utför a (i S), så får (kanske till och med bör) X utföra b (i S).

Av detta tillsammans med (2) följer att:

(3) Om P inte postar brevet, får han bränna det.

Vi har alltså med hjälp av (P₁) och (P₂) härlett (3) från (1). Men det är förståeligt att (3) inte följer av (1). (Detta är en annan, kanske mer övertygande, version av Ross' paradox.) En av (P₁) och (P₂) är alltså icke-giltig. Men vilken, om inte båda? Och varför?

Låt oss skriva O(a/S) för "agenten X bör utföra a i S", eller med andra

ord ”det är obligatoriskt för X att utföra a i S”. (Eftersom det här aldrig är fråga om mer än en agent kan vi utelämna alla referenser till X.)

Låt $S \Rightarrow a$ betyda att i S är a oundviklig. $S \Rightarrow \neg a$ betyder alltså att a är omöjlig i S och $S \Rightarrow (a \rightarrow b)$ betyder att den som i S utför a utför därmed (nödvändigtvis) b. (P₁) kan nu skrivas:

(P₁) Om $O(a/S)$ och $S \Rightarrow (a \rightarrow b)$, så $O(b/S)$.

Det är klart att $S \Rightarrow (a \rightarrow (a \vee b))$ för alla S. Av (P₁) följer alltså att:

(R₁) Om $O(a/S)$, $O(a \vee b/S)$,

dvs. den svagare formen av Ross' paradox.

Låt S-a vara en (den) situation som (i alla relevanta hänseenden) sammanfaller med S bortsett från det faktum att det i S-a är omöjligt (t.ex. för sent) att utföra a (t.ex. posta brevet samma dag).

Låt $T(a/S)$ vara en förkortning av $\neg O(\neg a/S)$. $T(a/S)$ betyder alltså att det är tillåtet för X att utföra a i S. En tänkbar formalisering av (P₂) är då:

(P₂) Om $O(a \vee b/S)$, så $T(b/S-a)$.

Detta tillsammans med (P₁) ger:

(R₂) Om $O(a/S)$, så $T(b/S-a)$,

(en version av) den starkare formen av Ross' paradox.

Det råder delade meningar om huruvida den svagare Ross-paradoxen verkligen är en paradox, dvs. om (R₁) är giltig eller inte. När det gäller (R₂), som naturligtvis är oproblematiskt paradoxal, har man föreslagit att detta visar att vi i själva verket rör oss med (två) olika begrepp *bör* (eller *obligatorisk*). För ett av dessa gäller (P₁) men inte (P₂) och för det andra gäller (P₂) men inte (P₁). Om detta vore sant skulle vi alltså ha kommit tillräta med den starkare Ross-paradoxen. Men det finns, såvitt jag kan se, inget (oberoende) skäl att tro att det förhåller sig så.

En annan utväg skulle kunna vara att ersätta (P₂) med en svagare princip, som möjligen bättre svarar mot våra intuitioner och som tillsammans med (P₁) inte implicerar (R₂) eller någon annan (liknande) paradoxal slutsats. Men detta har visat sig vara lättare sagt än gjort. Jag skall därför föreslå en annan lösning av problemet.

Ett *normativt system* för handlingar av en viss typ uttalar sig om vilka handlingar av denna typ som är påbudna, tillåtna etc. i vilka situationer.

Vi kan tänka oss detta i abstrakta termer på följande sätt. Låt M vara en godtycklig (ändlig) mängd. Elementen i M kallar vi *atomära handlingar*, dvs. handlingar som är, för det aktuella syftet, maximalt specificerade. I Ross' exempel är t. ex. att posta brevet (samma dag) en atomär handling;

det spelar t.ex. ingen roll vilken brevlåda P väljer (inom rimliga gränser). Att bränna brevet är likaledes i Ross' exempel en atomär handling, etc. Atomära handlingar är alltså parvis oförenliga. Med en *handling* (i mer teknisk mening) skall vi förstå en icke-tom mängd a av atomära handlingar. (När det gäller atomära handlingar a skiljer vi alltså inte mellan a och {a}.) Att *utföra* a är då detsamma som att utföra en av de i a ingående atomära handlingarna. En *situation* S är (också den) en icke-tom delmängd till M. Elementen i S är precis de atomära handlingar som är tillgängliga (möjliga) för X i situationen i fråga. (S är alltså också den handling som med nödvändighet blir utförd i S.) Jag hoppar över sådana komplikationer som hänger samman med att agenten ifråga inte alltid vet vilken situation han befinner sig i.

Om a och b är handlingar låter vi nu $\neg a$ vara komplementet av a med avseende på M och $a \vee b$ vara unionen av a och b. $S-a$ är komplementet av a med avseende på S.

Låt $t(S)$ vara mängden av de element i S som är *tillåtna* i S (enligt det normativa system vi har i tankarna). Med hjälp av t kan vi nu definiera ett (naturligt) begrepp *obligatorisk* (för X) i S på följande sätt:

(O) $O(a/S) =_{\text{def}} t(S)$ är inkluderad i a.

Det är då klart att med denna definition är (P₁) en giltig princip. (P₂), å andra sidan, är inte giltig.

För att förklara varför (P₂) trots detta kan förefalla plausibel skall vi titta på ett exempel. Vi kan betrakta t.ex. schack som ett normativt system. En atomär handling består då i att göra ett drag, dvs. att flytta en pjäs (av rätt färg) från en ruta till en annan. En situation är nu vad som vanligen kallas en ställning. I varje situation är vissa atomära handlingar tillåtna och andra inte.

Antag att A håller på med att lära B spela schack. En regel som B har vissa besvär med är att han inte får ställa sin kung i schack. B's kung står i schack och inte kan garderas. Man kan då tänka sig följande tre replikskiften.

- (I) A: Nu måste du flytta din kung till e1 eller e2.
 B: Då flyttar jag den till e1.
 A: Det får du inte eftersom den på e1 står i schack.
 B: Men du sa ju ...
- (II) A: Du kan flytta din kung till e1 eller e2.
 B: Då flyttar jag den till e1.
 A: Det får du inte eftersom den på e1 står i schack.
 B: Men du sa ju ...

(III) A: Du kan flytta din kung till e_1 eller e_2 .

(B flyttar sin kung till e_2 .)

B: Kunde jag inte också ha flyttat kungen till e_3 ?

A: Jovisst.

B: Varför sa du inte det?

I dessa exempel är B's respons på vad A säger fullt rationell. Det kan alltså tyckas som om B i t.ex. (I) förutsätter att vad A säger inte bara är att det är obligatoriskt, i den i (O) definierade meningen, att flytta kungen till e_1 eller e_2 , utan att detta är obligatoriskt i någon annan (starkare) mening.

Men en annan möjlighet är att A använder det i (O) definierade begreppet men att B väntar sig och tar för givet att A förser honom med så mycket information som B vet att A vet att B är intresserad av, som alltså är relevant för B, i den givna situationen. B vill veta exakt vilka drag som är tillåtna och detta vet A. Han vet också hur B kommer att uppfatta vad han säger: B kommer att ta för givet att det inte är förbjudet att flytta kungen till e_1 , eftersom detta skulle innebära att B måste flytta kungen till e_2 , något som B tar för givet att A skulle upplysa honom om. Därför är B's slutsats fullt rationell och vad A säger vilseledande även om det är bokstavligen sant. Och detta är i själva verket bara en instans av en allmän princip, som vi kan kalla principen om Maximal Relevant Information (MRI), som bestämmer hur vi uppfattar vad andra upplyser oss om och därmed vilka språkliga utsagor (påståenden) som är vilseledande (utan att kanske vara direkt falska). Och det är inte svårt att hitta på hur många andra exempel som helst på denna princip. (Jag hoppar över den komplikationen att avsändaren inte har tillgång till all relevant information.) T.ex.:

- När brukar du gå och lägga dig?
- Det är olika, men nästan alltid före två.
- Så sent!

Det är nu också klart vad som händer i replikskiftena (II) och (III). Om A säger att det är tillåtet att flytta kungen till e_1 eller e_2 i den givna situationen drar B, liksom i (I), i överensstämmelse med MRI, slutsatsen att exakt de drag som A nämner är de tillåtna dragen.

Att B's slutsats i (II), och liknande slutsatser i liknande sammanhang, är naturliga har många lagt märke till men, såvitt jag vet, ingen förklarat. Man har till och med påstått att det inte finns något att förklara: Det är helt enkelt så att "Det är tillåtet att a eller b" i vissa, men naturligvis inte alla, sammanhang, av någon anledning, betyder detsamma som "Det är tillåtet att a och det är tillåtet att b"; det är ingenting som behöver (eller kan) förklaras. Men varför, och i vilka sammanhang, och varför just dessa?

Det är nu också lätt att förstå varför redan den svagare versionen av Ross' paradox kan förefalla problematisk. I en situation i vilken det är korrekt att hävda att P bör posta brevet är det, enligt MRI, inte (alltid) korrekt att hävda att P bör posta brevet eller bränna det.

Goda grunder och berättigad tro

Det mest centrala problemet inom kunskapsteorin är nog att redogöra för vad som krävs för att en åsikt eller uppfattning ska vara rationell, välgrundad, berättigad (eng. *justified*). En vanlig tanke är att en åsikt är berättigad om den person som har åsikten också har goda grunder (eller förnuftiga skäl) för sin tro. Huruvida det omvända också gäller är däremot kontroversiellt.¹ Och det finns inte någon allmänt accepterad och klar uppfattning om vad goda grunder är för något. I *Filosofisk tidskrift* har Dag Prawitz nyligen skrivit om detta,² och jag ska här ge några ytterligare synpunkter med utgångspunkt från hans artikel.³

Jag ska försöka hålla mig till Prawitz lite speciella begreppsapparat. Att tro något är något man *gör* (enligt Prawitz en omdömesakt), men det man tror är ingen akt, utan snarare ”resultatet” av en akt (enligt Prawitz ett omdöme eller en åsikt) eller möjligen innehållet i detta resultat (enligt Prawitz en proposition).⁴

Enligt Prawitz kan man inte ha grunder för att tro något, men däremot kan man ha grunder för något man tror. Han skiljer mellan grunder och skäl och menar att man för handlingar endast kan ha skäl. Dessutom

¹ Enligt den så kallade reliabilismen är exempelvis en åsikt berättigad om den rent kausalt har uppstått på ett visst sätt, nämligen genom en tillförlitlig psykologisk-fysikalisk process. Den person som har åsikten behöver inte vara medveten om beskaffenheten hos denna process och han eller hon behöver inte heller ha någon uppfattning om dess tillförlitlighet.

² Dag Prawitz, ”Skäl och goda grunder”, *Filosofisk tidskrift* 1/06. Denna artikel bygger på ett föredrag som Prawitz höll vid Filosofidagarna i Uppsala 2005.

³ Jag har tidigare skrivit om detta i artikeln ”Den intellektuella moralens max-im”, *Filosofisk tidskrift* 2/02. Prawitz anknuter delvis till den, bitvis kritiskt. Jag vill tacka Dag Prawitz och Peter Pagin för synpunkter på en tidigare version av den här artikeln.

⁴ Såvitt jag förstår menar Prawitz att omdömesakter och omdömen är knutna till en person och en tidpunkt. Olika personer kan alltså inte göra samma omdöme. Däremot kan förstås olika personer – liksom också samma person vid olika tidpunkter – försanthålla en och samma proposition. Vi har då att göra med olika omdömen (åsikter) med samma innehåll.

menar han att man endast kan ha skäl för *frivilliga* handlingar och att omdömesakter inte är frivilliga. Men man kan alltså ha grunder för något man tror, alltså för en åsikt, ett omdöme eller för att en proposition är sann. Men vad innebär det?

1. EVIDENS OCH GRUNDER

Att ha en god grund för en åsikt kan vara detsamma som att ha god evidens för att motsvarande proposition är sann.⁵ I min tidigare uppsats förklarade jag evidensrelationen på följande sätt: "Att p är evidens för q kan exempelvis bero på att q är orsaken till att p föreligger, eller att p orsakar q , eller att den bästa förklaringen av p är något som implicerar q – eller att sannolikheten för q givet p är större än sannolikheten för q ".⁶ Prawitz skulle nog hålla med om detta. Han påpekar också att man för att *ha* god evidens för att q är sann inte bara måste tro – utan dessutom *på goda grunder* tro – att p är sann.⁷ Det låter mycket rimligt, men därmed är vi tillbaka till det ursprungliga problemet, som ju just var att förklara vad det innebär att ha goda grunder för att tro något.

För att undvika en oändlig regress på denna punkt menar Prawitz att man måste tänka sig att det också finns icke-propositionella grunder. Han säger: "Goda grunder för att hålla en proposition för sann kan inte alltid bestå i att man på goda grunder tror att en annan proposition är sann, för då får vi en oändlig regress". Det måste, som han uttrycker det, finnas några "yttersta grunder", dvs. grunder som "inte i sin tur kräver en annan grund".⁸

2. OBSERVATION

En sådan yttersta grund skulle vara observation. En observation är inte ett omdöme, men den kan utgöra en grund för ett omdöme. Prawitz uttrycker det så här:

⁵ Se Prawitz, s. 11 och Bergström, ss. 10–11.

⁶ Se Bergström s. 11. Detta kan kanske låta lite egendomligt. Kan t.ex. en proposition vara orsak till en annan proposition? Om man tycker att sådant tal är egendomligt kan man i stället för att tala om en proposition tala om det att en proposition är sann eller om propositionens sanning (så uttrycker sig Prawitz). Jfr min tidigare uppsats, s. 10, not 16. Självt är jag emellertid benägen att tycka att propositioner och sakförhållanden är samma sak. Prawitz föredrar ibland att tala om "relevans" snarare än "evidens", och relevans i hans mening innefattar även det fall där sanningen hos en proposition rent logiskt implicerar sanningen hos en annan proposition.

⁷ Se Prawitz, s. 12. ⁸ Ibid.

Till exempel skulle man kunna ha god evidens för att det är sant att det regnar på grund av att man observerar att det regnar.⁹

Detta kan låta rimligt. Men vad är det närmare bestämt som är evidens eller grund i detta fall? Är det (sanningen hos) propositionen att jag ser att det regnar eller är det själva seendet, dvs. varseblivningsakten? Enligt Prawitz är det *inte* propositionen, utan just seendet, och det är viktigt, eftersom själva seendet inte i sin tur måste baseras på evidens. Därför kan vi på detta sätt ”få en slutpunkt i evidenskedjan”, menar han.¹⁰

Men detta förslag till lösning av ett klassiskt problem är inte lätt att ta till sig. Vi kan inte gärna hävda att själva seendet utgör *evidens* för att det regnar – om det inte innebär att denna evidens består i *att* jag ser att det regnar. Men i så fall har vi ju att göra med en proposition, snarare än en varseblivningsakt. Att jag ser att det regnar, är ju något som kan vara sant eller falskt, alltså en proposition. Själva seendet är däremot en sorts fysiologisk-psykologisk process, något som varken är sant eller falskt. Denna process kan kanske vara kausalt förbunden med – eller rent av innehålla – den mentala akt som består i att jag tror att det regnar. Men den kan knappast vara evidens för innehållet i denna akt.

Prawitz vill emellertid förbigå frågan om evidens alltid består i sanningen hos en proposition och i stället ta fasta på frågan om vad som kan utgöra en god grund.¹¹ Men han tycks ändå mena att en *grund* ska stå i en sorts evidensliknande relation till det som det är en grund för: att den person det är fråga om ”erfar att det regnar måste rimligen räknas som relevant för sanningen hos propositionen att det regnar”.¹² (Här låter det visserligen som om det är det *att personen erfar att det regnar*, dvs. en proposition, som är relevant, men det menar säkert inte Prawitz. Det som är relevant ska ju vara något som varken är sant eller falskt.) Men det är inte lätt att se hur relevansrelationen undviker regressproblemet, samtidigt som den behåller en likhet med evidensrelationen.

En grund är väl något som man ska kunna peka på som stöd för en åsikt. Om jag tror att det regnar och blir ombedd att ange någon grund för denna åsikt, så kan jag säga att jag ju *ser* att det regnar. Men här verkar det som om grunden är (sanningen hos) en proposition. Därför kan också en petig utfrågare gå vidare och undra om jag har någon god grund för min tro att jag ser att det regnar. Denna fråga är förvisso petig, men den är inte obegriplig – vilket den skulle vara om den var en begäran om

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid. ”Varseblivningsakten är inte en proposition och är inte något som i sin tur ska styrkas med evidens”. Varseblivningsakten är ju inte något som man (eventuellt felaktigt) kan tro, något som kan vara sant eller falskt.

¹¹ Prawitz, s. 13. ¹² Ibid.

en god grund för själva varseblivningsakten. Själva poängen med Prawitz idé är ju att denna fråga ska vara obegriplig eller malplacerad (därför att vi har nått en ”yttersta grund”), men eftersom den inte är obegriplig, så tycks idén vara felaktig.

3. EN ALTERNATIV UPPFATTNING OM OBSERVATIONER

Såvitt jag förstår är emellertid Prawitz och jag helt överens om att en person – åtminstone i normala fall – har en god grund för sin tro att det regnar om han eller hon *ser* att det regnar. Men hur ska detta förklaras, utan att man hamnar i någon infinit regress?

När det gäller min observation av att det regnar kan det vara befogat att skilja mellan följande fyra olika propositioner:

- (*r*) Att det regnar.
- (*s*) Att jag ser att det regnar.
- (*s-r*) Att jag har synintryck som tycks innebära att det regnar.
- (*s+r*) Att jag ser att det regnar samtidigt som det faktiskt regnar.

Jag har hävdat att *s* i normala fall¹³ är evidens för *r* och därför också en god grund för mig att tro att *r* är sann.¹⁴

Men det finns en komplikation här. Man skulle kunna tycka att *s* rent *logiskt* implicerar *r*. Ty hur kan man se att det regnar om det faktiskt inte regnar? Men *s* är tvetydig ett visst sätt. Den kan uppfattas så att den logiskt implicerar *r*, men jag har snarare tänkt mig att den ska uppfattas på ett svagare sätt, nämligen som *s* minus *r*, dvs. som allt det som *s* innehåller, utom just *r*, ifall *r* nu skulle ingå. Skillnaden är den som jag här tydligare har försökt ange med de mer precisa propositionerna *s-r* respektive *s+r*. Vi skulle väl knappast betrakta *s+r* som evidens för *r*. Evidens är något man, i den aktuella situationen, är mer säker på än det som evidensen är evidens för.

Jag menar också att man inte behöver hamna i en oändlig regress om man hävdar att *s-r* är evidens för *r*. Eller om man hävdar att (min välgrundade tro att) *s-r* är sann är en god grund för mig att tro att *r* är sann. Ty om någon nu undrar om jag har någon god grund för att tro att *s-r* är sann, så skulle jag återigen peka på att *s-r* är sann. Detta är inget ”cirkelbevis”. Grunden är inte identisk med det den är en grund för. Att jag *ser* att det regnar är en god grund för mig att *tro* att jag ser att det regnar.

¹³ Jfr Bergström, *Den intellektuella moralens maxim*, s. 18. Normala fall är där vi inte har goda grunder att tro att observationen är otillförlitlig, t.ex. därför att den inte kan upprepas eller för att den skett under ofördelaktiga betingelser (feberyra, mörker, etc.).

¹⁴ Jfr Bergström, s. 17.

Till skillnad från Prawitz vill jag alltså påstå att goda grunder för att hålla en proposition för sann alltid utgörs av (sanningen hos) en annan proposition, som man på goda grunder anser vara sann. Detta leder inte till en oändlig regress, åtminstone inte till en *elakartad* oändlig regress. Man behöver alltså inte tillgripa något icke-proportionellt – t.ex. en varseblivningsakt – som ”yttersta grund”.

Däremot håller jag inte med dem som menar att man alltid måste ha goda grunder för sin tro för att tron ska vara *berättigad* i kunskapsteoretisk mening.¹⁵ Annorlunda uttryckt: man kan veta något, utan att ha goda grunder för det man vet. Med filosofisk jargong kan man säga att jag alltså är ”externalist”.

Jag har exempelvis hävdad att en person som har uppnått en tillräcklig språklig kompetens och som utsätts för en viss sorts yttre stimuli och därvid blir disponerad att uttala eller bejaka satsen ”Det regnar” normalt kan sägas vara berättigad i sin tro att det regnar.¹⁶ Och detta även om vederbörande inte kan ange några goda grunder för sin tro. Han eller hon kanske inte ens *har* några goda grunder, i den meningen att han eller hon på goda grunder tror något annat som utgör tillräcklig evidens för sanningen hos propositionen att det regnar.

Men här kunde man kanske misstänka att det inte är så stor skillnad mellan denna externalistiska uppfattning och den tes som Prawitz argumenterar för. Kanske är vi ute efter ungefär samma sak. Det som möjligen talar mot detta är att Prawitz tycks kräva den person som observerar regnet ska vara *medveten* om relevansrelationen mellan grund och åsikt.¹⁷ Jag däremot kräver inte att den som har den berättigade åsikten att det regnar också måste vara medveten om vad det är som gör åsikten berättigad.

Om man kräver medvetenhet, så är det lätt att falla tillbaka i interna-

¹⁵ Jag använder termen ”berättigad” för det som i engelskspråkig litteratur brukar uttryckas med termen ”justified”. Kanske skulle Prawitz använda termen ”korrekt” för omdömesakter där den person som gör omdömet har goda grunder för att innehållet i omdömet är sant. (Jfr Prawitz, s. 4 och 6.) I så fall är korrekta omdömen berättigade, men jag menar alltså att omdömen kan vara berättigade utan av vara ”korrekta” i vad jag tror är Prawitz mening.

¹⁶ Se min uppsats ”Davidson’s objections to Quine’s empiricism” i P. Kotatko, P. Pagin och G. Segal (utg.) *Interpreting Davidson* (Stanford: CSLI Publications 2001), s. 32. Den baseras på ett föredrag hösten 1996. Jag hävdade där att Quine har, eller borde ha, denna uppfattning och att han på denna punkt är oense med Davidson. Davidson invände dock att Quine hade ändrat sig, så att han numera godtog Davidsons internalistiska uppfattning. Jag betvivlar det. Jag frågade Quine efter föredraget och han sa att han trodde att han höll med mig, men att han skulle tänka vidare på saken. Sedan dog tyvärr Quine innan jag hann få något mer bestämt besked. (Något senare dog också Davidson.)

¹⁷ Se t.ex. Prawitz, ss. 12-13.

lism. Det räcker då inte att en persons åsikt har uppkommit eller framkallats på ett visst sätt för att den ska vara berättigad (jfr reliabilism). Den som betonar medvetenhet tycks dessutom kräva att personen ska tro att den uppkommit på detta sätt samt att detta är relevant för åsiktens sanning. Men det är just då som man kan tyckas råka in i den regress som Prawitz vill undvika.¹⁸

4. MENING

Prawitz anser inte bara att en observation kan vara en yttersta grund för att tro något, han hävdar också att språklig mening kan vara en yttersta grund. Enligt honom ligger exempelvis evidensen för att det är sant att \circ är ett naturligt tal i ”vad det är att vara ett naturligt tal”. Han uttrycker också detta genom att säga att påståendet att \circ är ett naturligt tal är ”omedelbart evident i kraft av påståendets mening”.¹⁹

Jag kan inte tycka att detta är övertygande. Konventionen att räkna \circ till de naturliga talen tycks inte ha tillämpats alls före 1800-talet och den tycks fortfarande inte tillämpas av alla matematiker.²⁰ Hur kan det då vara ”omedelbart evident” att \circ är ett naturligt tal? Det är uppenbarligen inte omedelbart evident för den som inte tillämpar konventionen och frågan är om det ens kan vara omedelbart evident för den som gör det. Är det ens sant?

Och även om det skulle vara ”omedelbart evident i kraft av påståendets mening” att \circ är ett naturligt tal, så räcker detta knappast för att en viss person ska *ha* en god grund för sin åsikt att \circ är ett naturligt tal. Ty personen är kanske inte medveten om att det är omedelbart evident i kraft av påståendets mening. Det borde rimligen vara *möjligt* för en person att tro att \circ är ett naturligt tal, utan att ha någon god grund för denna tro (ungefär som jag själv gjorde, innan jag började fundera på saken).

Men vad skulle då kunna utgöra en god grund för en person att tro att \circ är ett naturligt tal? Kanske det att personen på goda grunder tror att det är omedelbart evident – eller åtminstone sant – i kraft av påståendets mening? Men det strider direkt mot Prawitz uppfattning:

Evidensen för att det är sant att \circ är ett naturligt tal kan inte gärna utgöras av att man har god grund för tron på sanningen hos en annan proposition från vilket man logiskt sluter sig till att det är sant att \circ är ett naturligt tal.²¹

¹⁸ Observera också att kravet på medvetenhet inte verkar särskilt rimligt i mitt exempel till stöd för Quine mot Davidson. ¹⁹ Prawitz, s. 13.

²⁰ Se exempelvis http://sv.wikipedia.org/wiki/Naturliga_tal.

²¹ Prawitz, s. 13. Från att ett påstående är sant i kraft av sin mening kan man, antar jag, logiskt sluta sig till att det är sant.

Någon skulle kanske vilja säga att det finns andra, mer övertygande exempel på påståenden som är sanna i kraft av sin mening än just det att 0 är ett naturligt tal. Det gör det nog. Ett exempel kunde vara påståendet att $1 + 1 = 2$. Men inte ens här är det klart att påståendet är sant i kraft av sin mening. Man kan väl säga att den språkliga satsen ” $1 + 1 = 2$ ” i kraft av sin mening *betyder* (eller uttrycker propositionen) att $1 + 1 = 2$. Men att propositionen att $1 + 1 = 2$ är *sann* har väl i så fall ingenting med betydelsen av några språkliga uttryck att göra. Det kan knappast spela någon roll för propositionens sanningsvärde vilken språklig sats man använder för att uttrycka den.²²

Dessutom kan man ifrågasätta om det alls finns några språkliga satser som man enbart genom att förstå – dvs. känna deras mening – är tvungen att försanthålla. Den brittiske filosofen Tim Williamson argumenterade t.ex. rätt övertygande i sina Wedbergföreläsningar vid Stockholms universitet 2006 för att det inte finns några analytiska eller konceptuella sanningar överhuvud taget, dvs. att ingen sats är sådan att det är omöjligt för en rationell person att förstå den och samtidigt anse den vara falsk.²³

Hur som helst, även om en person med rätta tror att propositionen att 0 är ett naturligt tal är sann i kraft av språkliga uttrycks mening, så kan detta knappast vara en ”yttersta” grund. Ty man kan vidare fråga om personen har någon god grund för att tro detta – och vilken den i sin tur är. Osv. Om personen i stället anser att det är ”självkänt” att 0 är ett naturligt tal, så kan man fråga om han eller hon har någon god grund för att anse detta. Osv. Osv.

5. ATT VÄLJA ÅSIKT

Ur matematisk synpunkt finns det tydligen både fördelar och nackdelar med att inkludera 0 bland de naturliga talen. Det förefaller som om man här har ett val mellan två alternativ och att man borde välja det lämpligaste av dessa.

Men kan man verkligen välja att tro att 0 är ett naturligt tal? Enligt Prawitz kan man inte det. Han anser att alla omdömesakter eller försanthållanden är ofrivilliga. De är såtillvida besläktade med varseblivningsakter och känsloakter: ”de är något som infinner sig, något som vi drabbas av snarare än väljer att göra”.²⁴ Detta är en av de grundläggande

²² Ett sätt att undvika denna slutsats kunde vara att helt förkasta idén att sater uttrycker propositioner och att propositioner snarare än satser är sanna eller falska. Jag lutar själv åt det hållet. Men det skulle föra för långt att här ordentligt utreda denna möjlighet här. Den tycks ju inte heller vara aktuell för Prawitz.

²³ Se uppsatsen ”Conceptual truth” på Williamsons hemsida.

²⁴ Prawitz, s. 7.

idéerna i Prawitz artikel och på denna punkt kritiserar han min uppfattning, som snarare innebär att vår förmåga att kontrollera vad vi tror kan variera beroende på *vad* vi tror.²⁵ Jag har t.ex. en viss benägenhet att tro vi kan välja att tro – liksom att inte tro – att 0 är ett naturligt tal, men däremot inte att $1 + 1 = 2$.

Men kanske är det rimligare att säga att man inte tror något alls i de fall där man kan välja. I så fall skulle jag säga att man inte kan tro att 0 är ett naturligt tal. Däremot kan man förstås välja att använda uttrycket ”naturligt tal” på ett sådant sätt att det även betecknar talet noll. Eller annorlunda uttryckt: man kan välja att tolka Peanos första axiom för de naturliga talen så att det handlar om talet noll. Men detta är inte det samma som att försanhålla en proposition – och det kan inte gärna vara ”omedelbart evident i kraft av påståendets mening”.

Å andra sidan, om man kan välja att tro att 0 är ett naturligt tal, så kan man också ge *pragmatiska skäl* för (eller emot) att tro detta. Själv har jag inget emot sådana pragmatiska skäl, men Prawitz hävdar uttryckligen att pragmatiska skäl inte har något med omdömesakter att göra.²⁶

6. SJÄLVKLARHETER OCH EXTERNALISM

Låt oss nu återgå till Prawitz’ uppfattning att vissa åsikter är ”omedelbart evidenta i kraft av påståendets mening”.

När det gällde observationer hävdade jag att ens tro att det regnar kan vara *berättigad*, även om man inte har några goda grunder för den. Vad som krävs är egentligen bara att man har lärt sig ett språk, samt att man är utsatt för vissa sensoriska stimuli. Kunde man inte då också säga att det i vissa fall inte krävs något annat än att man har lärt sig ett språk? Särskilda stimuli behövs förstås vid observationer, men inte annars. Att $1 + 1 = 2$ och att alla ungar är ogifta har man väl t.ex. lärt sig om man har lärt sig svenska. Man har också lärt sig sådant som att hundar är en sorts djur, att alla människor är dödliga, att det man tror kan vara fel och att lycka är bättre än olycka. När man tror sådant – som ett resultat av en normal och någorlunda tillförlitlig inlärningsprocess – så kan nog ens tro sägas vara berättigad i en kunskapsteoretiskt relevant betydelse, även om man inte kan ange några goda grunder för att det man tror är sant.

Men inte nog med det. Om man kan lära sig tro på vissa sanningar, när man lär sig ett språk, så kan man nog också på ett ganska likartat sätt lära sig en del andra sanningar, som i mindre grad har karaktären av språkliga självklarheter. Vad som krävs är att man utsätts för påverkan från någon lämplig auktoritet och kanske dessutom att denna påverkan förstärks,

²⁵ Se Bergström, ss. 7–8 och 13.

²⁶ Se Prawitz, ss. 6–7.

och inte motverkas, av andra liknande auktoriteter. Det är svårt att se att det skulle finnas någon skarp gräns mellan ren språkinläring och annan inläring. Har man lärt sig något om människor eller om meningen hos ordet ”människor”, när man lär sig att människor är dödliga? Har man lärt sig något om ordet ”Stockholm” eller om staden Stockholm, när man lär sig att Stockholm ligger vid Mälarens utlopp i Saltsjön?

Det är klart att en hel del av det man lär sig kan vara fel. Men när det gäller förhållandevis enkla saker – av den typ som här har exemplifierats – är det väl rimligt att tro att det mesta är sant. (Detta är en empirisk hypotes, som borde kunna testas.) Men då borde vi också kunna säga att när en persons åsikt är av detta enklare slag och dessutom resultatet av en kvalificerad inlärningsprocess,²⁷ så är åsikten berättigad (även om personen inte kan ange, och kanske inte heller har, någon särskild grund för den). Detta är alltså en form av externalism.

En del av de fall där Prawitz tänker sig att vi har att göra med ”yttersta grunder”, som består i att något är ”omedelbart evident i kraft av påståendets mening” skulle då kunna tänkas vara fall där en persons åsikt är berättigad på detta externalistiska sätt. Men man måste då komma ihåg att en åsikt kan vara berättigad även om den är felaktig eller omstridd. Så tänker man sig i allmänhet i kunskapsteoretiska sammanhang. Prawitz exempel att \circ är ett naturligt tal kunde vara ett exempel på detta. Många skolelever får säkert lära sig att \circ är ett naturligt tal och den åsikt de därmed kommer att godta kan nog också anses vara berättigad. Men det visar inte att den är sann och ännu mindre att den är omedelbart evident. Det utesluter inte heller att den motsatta åsikten kan vara berättigad (hos andra personer).

7. KORREKTA SLUTLEDNINGAR

Låt oss nu återgå till de fall där det att personen X på goda grunder anser p vara sann är en god grund för X att anse en *annan* proposition, q , vara sann. Här måste då vissa relationer råda mellan X , p och q . Prawitz begränsar sig till att diskutera det fall där q :s sanning är en logisk följd av p :s sanning. (För enkelhets skull ska jag ibland uttrycka det så att p logiskt implicerar q .) Men X måste också på något sätt vara medveten om detta. Hur då?

Det räcker inte att X tror att p logiskt implicerar q . Men det kan å andra sidan inte krävas så mycket som att X på goda grunder tror att p logiskt implicerar q , ty det skulle enligt Prawitz leda till en regress.²⁸ Man måste alltså hitta något tredje alternativ däremellan. Men vad?

²⁷ En inlärningsprocess kunde sägas vara ”kvalificerad”, när den har vissa egenskaper som gör att den i de allra flesta fall ger upphov till sanna åsikter.

²⁸ Prawitz, ss. 12–13.

Prawitz föreslår att det som ska krävas är (1) att X ”faktiskt sluter sig” från p :s sanning till q :s sanning, samt (2) att denna slutledning är logiskt giltig.²⁹ Jag vet inte om Prawitz menar att villkoret (2) är något annat än det vi redan har förutsatt, nämligen (3) att q :s sanning är en logisk följd av p :s sanning. Men i alla händelser anser han att X måste utföra en viss *handling*, en slutledningsakt, för att på goda grunder kunna anse slutsatsen vara sann.

Men jag tycker det är svårt att se att (1) verkligen innebär något väsentligt mer än att X tror att p logiskt implicerar q (eller att premissen logiskt implicerar slutsatsen i varje enklare slutledning i ett kedjeslut från p till q ³⁰) – vilket ju var ett för svagt krav. Är det egentligen någon klar skillnad mellan en slutledningsakt och en omdömesakt (som rör ett fall av logisk följd)? I ingetdera fallet är det ju fråga om något yttre beteende, utan handlingen utförs så att säga i huvudet på X . Och det är väl inte heller så att en slutledningsakt, till skillnad från en omdömesakt, på något sätt ”skapar” det logiska förhållande som omdömet gäller. Logiska förhållanden är väl objektiva, inte relativa till någon sorts mänskliga insatser.

Villkor (1) tycks alltså inte tillföra något utöver det att X tror att följdförhållandet föreligger. Och även om det skulle tillföra något nytt, så kan det inte gärna vara så mycket att (1) innefattar (2). Ty i så fall skulle ju inte (2) behöva nämnas. Dessutom är det väl mycket rimligt att säga att (1) inte innefattar (2). Ty många av våra slutledningsakter är antagligen inkorrekta eller logiskt ogiltiga.³¹ Jag har för mig att psykologiska undersökningar faktiskt har visat detta. Men då borde det väl också kunna vara så i vissa fall, att en persons slutledningsakt är ”inkorrekt” eller intellektuellt undermålig, trots att slutsatsens sanning faktiskt är en logisk följd av premissernas sanning.³² Och i så fall verkar det konstigt att säga att personen har goda grunder att tro på slutsatsens sanning.

²⁹ Prawitz, s. 14.

³⁰ Man kan ju säga att den aktivitet som krävs för att dela upp slutledningen från p till q i en serie av enklare slutledningar är något som går utöver det att tro att dessa slutledningar är logiskt giltiga. Men denna aktivitet är väl inte nödvändig hos varje person som har goda grunder för sin tro att q är sann. Det borde räcka att man följer ett bevis som någon annan har konstruerat och för varje steg tror att det är logiskt giltigt. Att ”inse” att ett steg är logiskt giltigt innebär knappast någon extra aktivitet. Det skulle dock kunna innebära att steget också är logiskt giltigt. Men här kan vi göra samma distinktion som i fråga om observationer (i avsnitt 3 ovan): insikt kan, liksom observation, implicera sanning, men det behöver inte implicera sanning.

³¹ Med detta menar jag att slutledningsakterna har vissa brister som består i eller leder till att personen som utför dem tror att slutsatsens sanning är en logisk följd av premissernas sanning, trots att detta inte är sant.

³² Förutsatt alltså att slutledningsakten är något *mer* än att bara tro att slutsatsens sanning är en logisk följd av premissernas sanning.

Avslutningsvis hävdar Prawitz att giltigheten hos en slutledning grundar sig på språklig mening hos de ingående satserna, under förutsättning att ”innebörden hos dem är givna i form av vad som räknas som omedelbar evidens för sanningen hos motsvarande propositioner”.³³ Han går i detta sammanhang inte närmare in på vad det innebär, men jag skulle ändå vilja påpeka att det här tycks finnas ett problem, som liknar det jag tidigare tagit upp i samband med mening som grund (mot slutet av avsnitt 4 ovan). Ty premisser och slutsats i det Prawitz betraktar som en slutledning är ju propositioner, inte språkliga satser. I allmänhet måste vi visserligen använda språkliga satser för att beteckna eller identifiera dessa propositioner och om vi missförstår satserna, så vet vi kanske inte vilka propositioner som åsyftas, men att slutledningen från p till q är logiskt giltig måste rimligen bero på vilka dessa propositioner är, inte på de språkliga uttryck som eventuellt kan användas för att identifiera dem eller på dessa uttrycks mening.³⁴

Om logisk giltighet skulle vara beroende av språklig mening, så verkar det dessutom som att logisk giltighet blir beroende av empirisk evidens – dvs. den empiriska evidens som krävs för att underbygga empiriska teorier om vilken mening språkliga uttryck har – eller, om det aktuella språket är konstruerat snarare än naturligt, av stipulationer. Men är det verkligen rimligt att logisk giltighet ska vara beroende av sådana utomlogiska faktorer?

8. GODA GRUNDER FÖR LOGISKA OMDÖMEN

Låt oss återgå till frågan om vad som ska krävas för att en välgrundad tro på premissernas sanning (i en slutledning) ska vara en god grund för en person att tro på slutsatsens sanning. Prawitz gör här en distinktion som jag har svårt att begripa. Han skiljer mellan (a) att personen har en ”explicit insikt” om att slutledningen är giltig, och (b) att personen har goda grunder för att tro att slutledningen är giltig. Han skriver:

Mitt förslag är [...] att personen sluter sig till slutsatsens sanning från premissernas sanning. [...] Man skulle kunna lägga till att personen ska inse att slutledningen är giltig, om man med det avser någon form av implicit insikt; att kräva explicit insikt skulle vara att förutsätta kännedom om logisk teori, vilket inte vore rimligt. Att i stället kräva att personen har goda grunder för att tro på slutledningens giltighet skulle ge upphov till en oändlig regress av den typ som Lewis Carroll beskriver i sin version av Akilles och sköldpaddan.³⁵

³³ Prawitz, s. 14.

³⁴ Och att varje proposition är en logisk konsekvens av sig själv tycks vi kunna veta utan att veta något om vilka språkliga satser som används för att uttrycka dem – och dessutom utan att veta vad det svenska uttrycket ”logisk konsekvens” betyder.

³⁵ Prawitz, s. 14.

Detta tycks innebära att personen, oavsett om han eller hon har kännedom om logisk teori, inte *kan* ha goda grunder för att tro att slutledningen är giltig (trots att den är det) – men att personen ändå kan explicit inse att den är giltig (om personen har kännedom om logisk teori). Jag begriper inte riktigt detta.

Den explicita insikten måste väl innebära något mer än att personen sanningsenligt *tror* att slutledningen är giltig och samtidigt råkar ha kännedom om logisk teori. Man kunde tycka att det borde innebära att personen, med hjälp av sin kännedom om logisk teori, har goda grunder för sin tro? Å andra sidan, om Carrolls paradox förhindrar detta, så verkar det inte hjälpa med en aldrig så god kännedom om logisk teori.

Carrolls paradox brukar anses visa att man måste skilja mellan premiser och slutledningsregler. Ibland antas den också visa att man behöver ha ytterligare regler för hur slutledningsregler ska tolkas. Och att man sedan behöver regler för hur tolkningsreglerna ska tolkas, osv., osv. Men i verkligheten behöver vi ju inte sådana oändliga hierarkier av regler.³⁶

³⁶Folk lyckas ju t.ex. spela schack, utan att råka in i någon oändlig regress och vi gör ju ibland logiska omdömen som är korrekta. Som Douglas R. Hofstadter uttrycker saken: "our brains run without being told how to run", *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Penguin Books 1980, s. 170. – Själv är jag för övrigt inte övertygad om att Carrolls paradox alls utgör något problem. Enkelt uttryckt går den ut på att sköldpaddan hävdar att han kan acceptera premisserna i en enkel slutledning av modus ponens-typ utan att acceptera slutsatsen, och att Akilles då inte kan tvinga honom att acceptera slutsatsen. Vi kan utgå från att det inte spelar roll vad sköldpaddan uttryckligen *säger*; kanske skulle Akilles genom tortyr kunna tvinga sköldpaddan att uttala orden "Jag accepterar slutsatsen", men det har inte med saken att göra. Frågan är inte vad sköldpaddan säger, utan vad han tror. Men har vi då verkligen någon anledning att gå med på att sköldpaddan kan försanthålla premisserna p och $p \rightarrow q$, utan att försanthålla slutsatsen q ? Jag tycker inte det. Vi kan här tillämpa den så kallade "väl villighetsprincipen" (*Principle of Charity*), som utesluter denna hypotes till förmån för andra antaganden (som t.ex. att sköldpaddan menar "eller" när han säger "om, så", eller att han menar "säger" när han säger "accepterar", etc.). Är det ens "förenligt med naturlagarna" att en person försanthåller p och $p \rightarrow q$ utan att försanthålla q ? Sköldpaddan tycks försätta det – även om han bara hänvisar till vad personer *säger* – men jag tvivlar; och problemet tycks försvinna om sköldpaddans position är omöjlig. Men anta ändå att den är möjlig. Anta att sköldpaddan *kan* godta premisserna utan att godta slutsatsen. Kan man då tvinga honom att godta slutsatsen (eller förkasta någon av premisserna)? Nej, enligt vårt antagande kan han fortsätta att tro det han tror. Kan man från vad som antagits om situationen härleda att sköldpaddan i någon normativ mening "måste" godta slutsatsen (eller förkasta någon av premisserna)? Nej, fakta har inga normativa implikationer. Notera för övrigt att enligt Prawitz uppfattning kan man inte ha något skäl att ändra åsikt, ty åsikter

Kanske kunde man säga att vi lyckas undvika den hotande oändliga regressen genom vi har uppfostrats i ett visst sätt att tolka regler samtidigt som vi är genetiskt programmerade att vara mottagliga för denna typ av uppfostran. Då skulle man kanske också kunna säga att våra logiska omdömen – t.ex. om att en viss proposition logiskt implicerar en annan – är *berättigade* om vi har den rätta uppfostran och den nödvändiga genetiska konstitutionen. Detta skulle då vara analogt med vad jag skisserade som ett externalistiskt berättigande av observationer i avsnitt 3 ovan. Det är inte detsamma som att vi skulle ha goda grunder för våra logiska omdömen. Och det skulle inte heller vara detsamma som att vi hade ”explicit insikt” om vissa slutledningars giltighet, eftersom våra logiska omdömen kan vara berättigade trots att vi saknar kännedom om logisk teori. Men det skulle alltså på detta sätt kunna finnas ett externalistiskt tredje alternativ mellan (a) och (b).

Men såvitt jag förstår skulle denna lösning inte stämma så bra överens med Prawitz tanke att giltigheten hos en slutledning måste baseras ”på meningen hos de ingående satserna”, ty Carrolls paradox – som han accepterar – kan väl just sägas leda till tvivel på att enkla introduktions- och eliminationsregler, som eventuellt skulle kunna fixera meningen hos logiska konstanter, kan tillämpas utan att man har regler för hur de tillämpas, osv. i oändlighet. Då vore det enligt min mening rimligare att släppa talet om ”meningen hos de ingående satserna” och i stället ta fasta på möjligheten av externalistiskt berättigande av logiska omdömen. Och kanske är det också så man helst bör förstå Prawitz artikel.

är ofrivilliga och kan inte normeras (se Prawitz, s. 6–8). Och hur som helst är det alldeles poänglöst att försöka ändra situationen genom att lägga till ytterligare premisser, så någon oändlig regress får man inte.

Leibniz monadologi, individualitet och Panopticon

I denna text vill jag försöka pröva och bemöta Leibniz förståelse av individualitet, såsom den kommer till uttryck i hans monadologi. Inledningsvis vill jag därför försöka ge en adekvat bild av monadbegreppet, men även skissera Leibniz gudsbegrepp i den mån det är viktigt för monad- och individbegreppet. Mot Leibniz teori om monaden som individ kommer jag sedan att ställa tesen att det inte går att systematisera individualitet. Huvudproblemet med individbegreppet hos Leibniz är att det, när det förvandlar individualiteten till själva universums bärande princip, berövar individualiteten dess individualitet. Det individuella är snarare, menar jag, just det som inte kan systematiseras eller vara konstitutivt för en regel eller princip. Den struktur som då hos Leibniz konstrueras som ett försök att ge utrymme för det individuella utvecklas i mina ögon i stället till en struktur som blir skrämmande lik panoptismen, som Foucault beskriver i *Övervakning och straff*. Monaderna blir som celler utan inbördes kommunikation och därmed utan möjlighet att utmana den ordning de representerar likt fångar (eller soldater) i symmetrisk formation.

1. MONADERNA

Leibniz förståelse av individualitet tar sig alltså uttryck i hans monadologi: monaderna är de enkla och odelbara substanser som världen och hela universum är uppbyggd av. Med det grekiska ordet *monas* (enhet, det som är ett) i ryggen konstruerar Leibniz begreppet av monaden såsom de enheter som allt kan reduceras till. I slutändan kan allt härledas till Gud, den högsta monaden, men innan jag kommer till Gud ska jag försöka ge en adekvat bild av monadbegreppet.

Leibniz kallar monaderna för de enkla substanserna, det vill säga de enheter som inte har några delar. Vid sidan om dessa finns det också sammansatta ting, eller aggregat, vilka är sammansatta av monader (*Monadologie*, § 1 ff.). De sammansatta tingen är för Leibniz kroppar eller materiella sammansatta ting, medan monaderna är de levande andliga enheterna; de är själar eller andar (*Geist*). De sista beståndsdelarna

kan alltså inte förstås som atomer, eftersom atomer antas vara fysiska och därför har utsträckning. Men allt som har utsträckning är nödvändigtvis delbart. Monaden kan inte heller förstås som matematisk punkt eftersom den då inte skulle vara verklig. I stället kallar Leibniz monaderna ibland för metafysiska punkter: de är verkliga, men inte fysiskt delbara, utan själsliga. Det är dessa metafysiska enheter som kroppsliga/fysiska fenomen förklaras genom och härleds ur; den metafysiska (själsliga och enhetliga) dimensionen ska därför skiljas från den fysiska.

Såsom odelbar substans kan ingen monad utanför påverka den, och den kan heller inte påverka någon annan monad, vilket Leibniz berömda ord om att monaden inte har något fönster sätter fingret på (ibid., § 7). Detta hänger samman med att varje monad är åtskild från de andra och absolut individuell. Vore en monad identisk med en annan, även såsom rumsligt åtskild, så vore de en och samma. Detta innebär att varje monad måste ha egenskaper som skiljer den från andra och konstituerar dess unikheter. Av denna anledning är atombegreppet också felaktigt för fattandet av de substantiella och sista beståndsdelarna: som atomer vore alla identiska och inte individuella. Denna individualitet hänger ihop med monadens perceptioner, vilka möjliggör inre förändring och innebär att varje monad är en unik synvinkel på och återspeglning av (hela) universum, vilket jag kommer att återkomma till.

Även om alltså monaden är absolut enkel, så finns det ändå utrymme för en mångfald av perceptioner (föreställningar) eller strömmar av perceptioner inom varje monad. Denna inre mångfald står inte i motsats till monadens enhet, vilken i stället innesluter en mångfald av beskaffenhet och relationer där vissa befinner sig i förändring och andra inte (ibid., § 10, 13). Det ryms en mångfald i enheten (ibid., § 13, 16), och detta kontinuerliga tillstånd av förändring betecknar Leibniz som perception (ibid., § 14). Varje inre tillstånd hos monaden är följderna av dess föregående tillstånd, liksom en rörelse uppstår ur en annan, och det som gör att monaden aktivt strävar efter att övergå till andra perceptioner är begäret (*Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, § 2). I detta hänseende är monaden till sitt väsen (som substans) aktiv (*Monadologie*, § 52). Även om monaden alltså inte består av delar så befinner sig dess inre i en kontinuerlig förändringsprocess. Perceptionerna är de monadens föreställningar som utgör det unika i varje monad; varje monads individualitet motsvaras av dess unika perceptionsströmmar, vilket innebär att individualiteten är en inre bestämning (ibid., § 11). Den enskilda monaden är då enligt Leibniz en unik enhet som innesluter en mångfald av inre egenskaper och perceptioner.

Av den anledningen är det monadens inre som är den avgörande platsen för skeendet: allt är inre perception och föreställning. Inom ramen

för denna tanke ger Heidegger Leibniz en central roll inom metafysikens historia och fullbordan just därför att han reducerar hela världen till perceptionerna och föreställningarna. Och angående den begränsade mångfald som enas i monaden skriver Heidegger: ”Det som det enande föreställandet utvecklar och tillställer före-ställandet är emellertid inget godtyckligt multum, utan alltid en begränsad och bestämd mångfald i vilken universum framställs” (*Metafysiken som varats historia*, s. 58). Till skillnad från Gud, vars blick är fullkomlig (!), så speglar monaderna hela universum i olika grader av klarhet och speglar vissa regioner, eller som Deleuze skulle säga: en del av serien som världen består av, tydligare än andra. Detta är avhängigt klarheten hos deras perceptioner och innebär deras begränsning. Varje monad ser bara en sida av tingen: ”Thus my perspective on things presents me with the facade of the house opposite, but not its rear” (Savile, *Routledge Philosophy Guidebook to Leibniz and the Monadology*, s. 148).

Men även om monaderna inte har fönster, så befinner de sig i ett ”transitoriskt” förhållande till varandra. Monaderna är mångfalden som ”utvecklar det Ena som en ’serie’” (Deleuze, *Vecket*, s. 61), och därför kan man säga att monaderna i harmoniska svallvågor övergår i varandra i enlighet med Guds plan. Eftersom Gud är rationell och allt måste hänga samman och vara koherent i en rationell värld, så kan monaderna inte existera för sig, utan som individuella uttryck för den mångfald av individuella uttryck som universum är sammansatt av. Monaderna såsom skapade substanser är avhängiga Gud, men hänger också samman därigenom att de tillsammans och var och en för sig uttrycker hela universum. De påverkar inte varandra direkt, utan därigenom att deras interaktion är programmerad och förmedlad genom Gud (*Monadologie*, § 51). Monaderna finner sin fortsättning i varandra förmedlat via Guds plan. Deleuze skriver ”att världen bildade en unik konvergerande serie, oändligt oändlig, att varje monad uttryckte den i dess helhet, även om den bara uttryckte en del av serien på ett klart sätt. Men den klara regionen i en monad kan förlängas in i den klara delen i en annan, och i en och samma monad förlängs den klara zonen i det oändliga in i dunkla zoner, eftersom varje monad uttrycker världen i dess helhet” (Deleuze, s. 95). De måste hänga ihop eftersom de uttrycker ett och samma universum sammansatt av den oändliga serien av monaderna själva. Monaderna har dock, såsom ”entelekier”, ett visst mått av självständighet (*Monadologie*, § 18) och absorberas inte fullständigt av Gud; de är inte *i* honom, även om de är skapade av honom och har sin *grund* i honom och i serien av oändligheten av monader utvecklar universums enhet.

En monad kan alltså inte direkt påverka en annan monad, men Leibniz skiljer som sagt på monadens metafysiska enhetliga dimension från en kroppslig och fysisk: där monaderna inte kan påverka varandra på

själslig nivå, så kan kropparna det på den fysiska. Deleuze försöker beskriva detta som två våningar av ett hus, där den undre våningen (det sinnliga, fysiska) står för ”kropparnas materiella universum, (...) som ständigt överför rörelse, vidareför vågor, påverkar varandra” (Deleuze, s. 162), och den övre våningen står för det metafysiska. Min diskussion håller sig inom den metafysiska nivån, där monaderna såsom individer är åtskilda varandra.

Det vi ”normalt” kallar en individ eller enskild människa (ett jag) är dock inte en monad, utan ett aggregat av monader, i vilket det finns en dominerande monad. Ett djur till exempel, eller en människa, är sammansatt av flera monader. Den dominerande monaden utgör centrumet i den sammansatta substansen. I människans fall är det den dominerande monaden som tar kommandot såsom ”jaget” och så att säga mobiliserar den sammansatta människan. Det vi vanligen kallar en individ är då för Leibniz sammansatt av en mångfald av individuella monader, varav en är den dominerande. Denna har apperception och är som ”Gud” för sin kropp (*Monadologie*, § 83). Denna monad har distinktare perceptioner än de andra monaderna i sammansättningen. Deleuze menar också att individen hos Leibniz bildas genom att aktualisera ett antal förindividuella singulariteter i individens begrepp eller notion som Gud har programmerat. Som i fallet med Adam, så är predikaten att han har syndat, att en kvinna tillkom ur hans sida etc. de förindividuella ”händelser” som hans individ konstitueras runt; ”varje individ skiljs från varje annan genom sina primitiva singulariteter” (Deleuze, s. 118). Individen har ingen enkel kärna eller enkelt begrepp utan utgörs av en mångfald av aktualiserade singulariteter, vilka motsvarar deras perceptioner. Här bör man vara medveten om skillnaden mellan attribut och predikat. Attribut är egenskaper som att människan är tänkande etc., medan predikat är händelser som att Adam syndar.

Men vad menar Leibniz med att varje monad är en synvinkel som speglar hela universum på ett unikt sätt? Varje monad är enligt Leibniz en irreducibelt individuell synvinkel på universum, varvid universum är en oändlig serie av individuella synvinklar. Universums oändliga variabilitet av synvinklar uttrycks genom monaderna såsom oändligt antal perspektiv, och det är alltså inte så att alla monader är olika perspektiv på samma sak, utan de är något som en variabilitets perspektiv på sig själv. Universum är en variation som monaderna är synvinklar på; de är synvinklar på en variation av synvinklar. Man kan säga att sanningen framträder via och såsom variabilitet, både via synvinklarnas (monadernas) variabilitet och som variabiliteten själv. Synvinklarna är därför inte synvinklar på något utanför dem själva, utan universum är bara en variabilitet av synvinklar, vilket synvinklarna är synvinklar på.

Detta vara som synvinklar är monadernas sätt att hänga samman och de utgör tillsammans den oändliga variabiliteten. För att anknyta till individualitetsbegreppet kan man här hänvisa till Deleuze, som skriver att ”subjekten-monaderna inte (kan) skiljas åt annat än genom sina inre sätt att uttrycka världen: den tillräckliga grundens princip blir principen om det icke-åtskiljbaras identitet, det finns inte två liknande subjekt, inte två liknande individer” (ibid., s. 96). Och eftersom monaderna länkas samman som enskilda perspektiv på världen, så uppnås enligt Leibniz den största möjliga mångfalden och ordningen.

2. GUD OCH HANS SKAPELSE

Leibniz kallar Gud, såsom högsta monad, för den nödvändiga substansen som är den sista och tillräckliga grunden och ursprunget för universum och alla monader (*Monadologie*, § 38 ff.). Med tillräcklig grund menar han den princip att allting som finns måste ha en tillräcklig grund för att kunna existera (ibid., § 32). Det är den tillräckliga grunden som förmår sätta något i verket. Gud i sin tur är den nödvändiga orsaken och grunden till universum, vilket kräver en grund i en nödvändig substans. Gud är alltså den tillräckliga grunden för hela universum och har därmed också sin egen grund i sig själv. Inget är oberoende av Gud och Guds existens innesluter existensen av allt som är möjligt. Gud är därför, liksom hans skapelse, också oändlig: inte ens han själv kan se slutet på oändligheten av synvinklar, för det finns inget slut på dem eller Gud själv.

Gud är dock inte i världen (panteism), utan har skapat en värld som är så perfekt att den klarar sig utan honom, annars vore han en dålig ingenjör. När Gud en gång har skapat en värld utifrån sin plan eller kalkyl, så är världen i viss mening lämnad åt sig själv. Leibniz kritik av ockasionalismen innebar att varje skeende i världen inte krävde Guds mirakulösa ingripande, som ockasionalisterna menade, för det betydde ju att Guds konstruktion var så bristfällig att han behövde reparera den i varje ögonblick. Världen och monaderna absorberas alltså inte i Gud, men har sin grund i Gud; de är självständiga i den meningen att de inte är i honom utan så att säga klarar sig själva.

Gud har alltså skapat en oändlighet eller ett oändligt nätverk av monader som alla uttrycker universum på ett individuellt sätt. Monaderna är då satta i och som en universell harmoni (ibid., § 59), och har som funktion att tillsammans uttrycka universum såsom perfekt oändlighet. ”Gud själv koncipierar inte själv de individuella notionerna annat än som en funktion av den värld de uttrycker, och väljer dem bara genom en världskalkyl” (Deleuze, s. 96).

I skapelsen av världen valde Gud den bästa av möjliga världar (*Mo-*

nadologie, § 53). Det är viktigt att världen är möjlig, för det går att tänka sig både möjliga och omöjliga världar: omöjliga är de som motsäger logiken, dvs. Guds förstånd, medan de möjliga inte gör det. En annan (möjlig) värld hade i princip varit möjlig, och därför är både påståendet att "Adam har syndat" och det att "Adam inte har syndat" möjliga. Påståendet att "Adam inte har syndat" är inte motsägelsefullt i sig, utan bara i relation till denna värld. I en annan möjlig värld skulle det kunna vara möjligt (Deleuze, s. 108 ff.). Påståendet " $2+2=5$ " är däremot motsägelsefullt i sig och kan därför inte existera i någon värld: det motsäger Guds förstånd och de eviga nödvändiga sanningarna. I valet av denna värld stötte dock Gud bort de andra möjliga världarna (ibid., s. 109): nu finns bara denna värld, de andra är omöjliga därför att Gud inte valde dem, men de vore inte ologiska i sig.

Det är i samband med detta viktigt att, som Leibniz, skilja mellan Guds vilja och förstånd. Det som sker efter Guds förstånd, och logikens eviga sanningar, sker med absolut nödvändighet. Det dock som sker efter Guds vilja sker med hypotetisk nödvändighet (*Metaphysische Abhandlung*, § 13; "Correspondence with Arnauld", i: *Philosophical Texts*, s. 94 ff.). Motsvarande uppdelningen mellan Guds förstånd och vilja skiljer Leibniz också mellan två typer av sanningar: förnufts- och faktasanningar (*Monadologie*, § 33). Faktasanningarna är kontingenta och deras motsats är möjlig ("Adam har inte syndat"), förnufts-sanningarna kan dock inte vara annorlunda. Faktasanningarna följer visserligen också av en tillräcklig grund, liksom allt måste göra, men är inte logiska. Att Adam syndar sker med hypotetisk nödvändighet (faktasanning) eftersom det hade kunna vara annorlunda i en annan möjlig värld. Till denna värld hör alltså ofrånkomligen att Adam syndar, men det vore inte i sig ologiskt att han inte gjorde det. Leibniz insisterar samtidigt på att kalla detta frihet, eftersom det följer av Guds fria beslut. Guds vilja är fri samtidigt som Guds förstånd garanterar att världen är rationell. Att den hypotetiska nödvändigheten kan kallas individuell frihet har enligt Deleuze också sin orsak i att monaden, såsom fullt ut varande sig själv, är fri: "vad den gör, gör den helt och fullt, och däri består dess frihet" (Deleuze, s. 126).

Denna förståelse av frihet är problematisk då den förutsätter att individen, trots sitt unika perspektiv, är "sig själv" såsom länk i en regelbunden serie av monader. Problemet med denna systematisering av individualiteten vill jag i nästa avsnitt utveckla i koppling till Foucaults teori om panoptismen.

3. INDIVIDUALITET OCH PANOPTICON

Man kan alltså betrakta monadläran som ett system av variationen av synvinklar, i vilket individualiteten bildar ett system av synvinkelvariabilitet. Monaderna är, som Deleuze menar, absolut irreducibla individer: ingen är den andra lik och Deleuze försvarar alltså Leibniz anspråk på individualitet. Enligt honom kunde Leibniz ”anta den inneslutande enheten som irreducibel individuell enhet. Så länge serierna var ändliga och obestämda riskerade individerna att bli relativa och sjunka in i en universell ande eller världssjäl som förmår komplicera alla serier. Men om världen är en oändlig serie, bildar den i detta avseende det logiska omfånget för ett begrepp som inte kan vara annat än individuellt, och det innesluts alltså i en oändlighet av individuerade själar som var och en behåller sin irreducibla synpunkt. Det är samklangens av enskilda synpunkter, harmonin, som kommer att ersätta den universella komplikationen och avvärja panteismens eller immanensens fara” (ibid., s. 61–62).

Även om Leibniz enligt Deleuze använder termen av monaden ”för att beteckna ett tillstånd hos det Ena: enheten i den mån den innesluter en mångfald, och där denna mångfald utvecklar det Ena som en ’serie’” (ibid., s. 61), så ”förfästar (Leibniz) (...) hypotesen om en universell Ande, och organismerna behåller en irreducibel individualitet, de organiska härstamningarna en irreducibel pluralitet” (ibid., s. 42). En viktig tanke hos Leibniz i detta sammanhang är den om monaden som ”entleki”, varför den kan betraktas ha ett visst mått av självständighet (eller kanske suveränitet?), även fast den har sin grund utanför sig själv, i Gud. Viktigt är också att Gud varken är i världen (panteism), eller att individen på något sätt strävar efter att upphävas i en universell ande.

Jag är dock osäker på huruvida Deleuzes åtskillnad mellan en universell Ande och en enhet som innesluter en mångfald, vilken utvecklar detta Ena, verkligen är så markant som han försöker framhäva den. Den viktiga frågan här blir huruvida tanken på en enhet som innesluter en mångfald av individuella monader verkligen kan innebära individualitet? Tvivlet blir starkare när Deleuze skriver att ”allt är i enlighet med de två polerna i Leibniz filosofi: Allt är regelbundet! och Allt är singulärt!” (ibid., s. 110; på ett annat ställe skriver han: ”Allt är ordinärt! och: Allt är singulärt!”, s. 150). En viktig hållpunkt för mina reflektioner är också Manfred Franks distinktion mellan det särskilda och individuella i *Die Unhintergebarkeit von Individualität*: ”Individuellt är det som är undantaget alla universalitetsanspråk och som heller inte utan brott kan deduceras ur ett allmänt. Det som kan härledas ur något allmänt kallar jag särskilt, inte individuellt” (s. 25). I led med detta uppstår just problemet att individualiteten görs till princip och systematiseras i Leibniz filosofi och monaden då inte kan bryta variationen av perspektiv. Alla ”individer”

delar samma struktur av strävande perception (Coriando, *Individuation und Einzelsein*, s. 193) och läran om den universella harmonin är läran om samklangens mellan individualitet och totalitet (ibid., s. 203). Leibniz (och Deleuze) blandar i mina ögon samman variation/variabilitet och individualitet: en variant har alltid sin grund i en enhet och kan som variant alltid föras tillbaka till enhetens fundamentala struktur. En individ kan däremot inte förklaras genom eller härledas ur en enhetlig och reglerad struktur. Även om Leibniz inte konstruerar en odifferentierad enhet utan en med mångfald och variation, så tappas individualiteten bort när den görs till princip. Inte heller Paola-Ludovika Coriando ifrågasätter denna struktur i sin bok *Individuation und Einzelsein: Nietzsche – Leibniz – Aristoteles*, utan tycks mena att själva målet ligger i en lyckad försoning av individualitet och totalitet (ibid., s. 208).

Jag kommer nu till kopplingen mellan filosofi och arkitektur. I tredje kapitlet av del 1 diskuterar Deleuze den barocka arkitekturen för att åskådliggöra monadtanken i sin barocka kontext. Ett särskiljande drag hos barock arkitektur var enligt Deleuze ”platser där det som ska ses finns inuti: celler, sakristior, kryptor, kyrkor, teatrar, läsekabinetter eller grafiska kabinetter” (Deleuze, s. 67). Och just dessa begränsade rum är avgörande för att förstå Leibniz monadologi: ”Det är omöjligt att förstå den leibnizska monaden och dess system av ljus-spegel-synpunkt-inre dekoration om man inte relaterar den till den barocka arkitekturen. Den uppför kapell och rum där det flacka ljuset kommer från öppningar osynliga för invånaren själv. Ett av de första exemplen är Studiolo i Florens, med dess hemliga rum utan fönster. Monaden är en cell, en sakristia snarare än en atom: ett rum utan vare sig dörr eller fönster, där alla handlingar är inre”. Dessa tankar om arkitektur och ännu mer de kring monaden som *cell* möjliggör övergången till en parallell med panoptismen, den princip utifrån vilken, efter Jeremy Benthams modell, fångelser började byggas under 1700- och 1800-talen. Foucault undersöker denna modell i sin bok *Övervakning och straff: fångelsens födelse*; vad innebär panoptismen?

I inledningen av sitt kapitel om ”Panoptismen” beskriver Foucault hur pesten gav upphov till disciplinära scheman, som i städer användes för att värja sig mot epidemin. För att begränsa smittan av pesten inrättades ett strikt ruttmönster där människorna hölls isär från varandra. De disciplinära scheman framkallade då ”en mångfald indelningar, individualiserande fördelningar, en djupgående organisering av övervakningar och kontroller, en intensifiering och en förgrening av makten” (Foucault, *Övervakning och straff*, s. 231). Vidare skriver han: ”Detta slutna rum, uppdelat, övervakat i varje skrymsle, där individerna är inplacerade, var och en inom ett bestämt utrymme, där minsta rörelse kontrolleras, där alla

händelser antecknas, där centrum och periferi är förbundna genom ett oavbrutet pågående bokföringsarbete, där makten utövas odelad efter ett oavbrutet hierarkiskt mönster, där varje individ antecknas, iaktas och insätts på sin plats bland de levande, de sjuka och döda – allt detta utgör en kompakt modell av den disciplinära uppbyggnaden” (ibid., s. 230). Som vi ser så använder Foucault individualitetsbegreppet annorlunda än jag: han använder det som Leibniz, men ser det som problematiskt. Individbegreppet blir därför tendentiellt negativt hos Foucault.

Men denna princip blev som sagt även principen för en ny fängelse-design och antog alltså arkitektoniskt formen av Panopticon. ”Principen är bekant: en cirkelrund byggnad bildar en ring i vars mitt reser sig ett torn; detta är försett med stora fönster som vetter mot ringens insida; den ringformade byggnaden är uppdelad i celler som går tvärs igenom den; varje cell är försedd med två fönster, ett inåt, som svarar mot fönstren i tornet; ett utåt som släpper in ljuset som tränger igenom cellen från den ena sidan till den andra” (ibid., s. 234). Man bör notera att det inte finns några fönster mellan cellerna, utan fönstrena är till för kontrollen av cellerna, för att genomlysas dem fullständigt och göra dem transparenta. Panopticons struktur åskådliggörs även på ett utmärkt sätt i de fotografier som bifogas i den tyska utgåvan, men inte i den svenska. Bildsektionen innehåller här både ritningar och fotografier av fängelsebyggnader. Ritningarna är väldigt talande då de uppifrån visar hur de ”begränsade rummen”, cellerna, är ordnade runt ett övervakande centrum. Cellerna är öppna mot mitten, men inte mot varandra. Ordningen och symmetrin är perfekt: cellernas (och fångarnas) åtskillnad omöjliggör inbördes kommunikation och kan inte bli ett hot mot ordningen. Kommunikationen mellan fångarna avvärs här såsom pestsmittan i staden.

Panoptismens princip tar dock en vändning. Fången i cellen blir sedd från övervakningstornet, vilket dock är byggt så att fången inte kan se in i tornet. Detta innebär att ”i tornet i mitten ser man allt utan att synas” (ibid., s. 236). Synliggörandet av fången innebär att fången, som hela tiden vet att han kan övervakas, inte längre behöver någon övervakare. Han vet inte när han blir övervakad, men vet att han hela tiden kan bli övervakad, och blir till sin egen övervakare. ”Den som ingår i ett synlighetsfält och som vet det, axlar maktens tvång och låter det spontant gå ut över sig själv; han upptar i sig en maktrelation, inom vilken han åtar sig båda rollerna” (ibid., s. 237). Detta innebär att centrumet inte är nödvändigt för att hierarkin ska upprätthållas.

I detta hänseende kunde då Leibniz Gud vara den spindel i nätet som inte ens behöver vara i nätet och hålla vakt; den behöver inte ingripa som

ockasionalisternas mirakulösa Gud. Precis som det inte behövs någon övervakare i panoptismens princip och övervakningstorn, så behövs det ingen Gud som direkt övervakar monaderna. De övervakade axlar själva kontrollen. Cellerna kopplas samman i en serie och Gud har lämnat övervakningstornet; hans arbete är gjort. Även om centrumet försvinner, så är alltså strukturen kvar.

Man måste dock tillägga att rutnätet av monader utan påverkan på varandra enligt Leibniz bara är giltigt på själslig nivå, inte i den fysiska. Men det ändrar i mina ögon inget på att den struktur som Leibniz skriver in monaderna i har mycket gemensamt med Panopticon. Inte minst när Deleuze beskriver relationen mellan monaderna som ”en ordning av odelbara avstånd mellan en singularitet och en annan, mellan en individ och en annan” (Deleuze, s. 119). Väggen mellan cellerna kan väl ses som ett odelbart avstånd? Monaderna är som ”privata lägenheter som inte kommunicerar med varandra och inte påverkar varandra, och som alla är variationer på en och samma inre dekor” (ibid., s. 162).

Jag hoppas att kopplingen mellan Leibniz serie av monader och panoptismen å ena sidan, men också min tes att individualitet inte kan systematiseras, har blivit tydliga. Att systematisera individualitet leder till panoptism oavsett bakomliggande avsikt. Struktur och individualitet är sammankopplade, men kan inte reduceras till varandra, och genom att göra individualiteten till princip berövas individen sin individualitet. Om ”everything that exists is individual” (McCullough, *Leibniz on individuals and individuation*, s. 151) förlorar individbegreppet sin betydelse. Det individuella kan bara tänkas i relation till en regel eller det allmänna: om allt samtidigt alltid betraktas som det individuella blir det individuella regeln, och då måste det individuella i sin tur kontrasteras mot individprincipen för att kunna framträda.

LITTERATUR

- Coriando, Paola-Ludovica. 2003. *Individuation und Einzelsein: Nietzsche - Leibniz - Aristoteles*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Deleuze, Gilles. 2004. *Vecket: Leibniz och barocken*. Övers. S-O. Wallenstein. Göteborg: Glänta Produktion.
- Foucault, Michel. 1977. *Überwachen und strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1993. *Övervakning och straff: fängelsets födelse*. Övers. C. G. Bjurström. Lund: Arkiv.
- Frank, Manfred. 1986. *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1998. *Metafysiken som varats historia*. Övers. D. Birnbaum och S-O. Wallenstein. Stockholm: Thales.

- Leibniz, G. W. 1998. *Philosophical Texts*. Oxford: University Press.
- Leibniz, G. W. 1956. *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade + Monadologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Leibniz, G. W. 1958. *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- McCullough, Laurence B. 1996. *Leibniz on individuals and individuation: the persistence of premodern ideas in modern philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Savile, Anthony. 2000. *Routledge Philosophy Guidebook to Leibniz and the Monadology*. London: Routledge.

Per Bauhn

Normativ strukturalism: en replik

I *Filosofisk tidskrift* nr 4/2006 framför Mattias Gunnemyr några kritiska synpunkter på en tidigare artikel av mig om normativ strukturalism (Bauhn 2004). Normativ strukturalism avser en typ av resonemang där man från en beskrivning av *olikhet i utfall* mellan grupper sluter sig till att det råder en *strukturell orättvisa* mellan dessa grupper. Jag avser här att bemöta Gunnemyrs kritik, och följer i detta sammanhang hans upplägg, punkt för punkt.

1. NORMATIV STRUKTURALISM OCH HUMES LAG

(i) Gunnemyr menar att man kan tala om förtryck utan förtryckare, och att detta på något sätt har relevans för min kritik av normativ strukturalism. Det här är något förbryllande. Gunnemyr gör en stor sak av ett argument som jag faktiskt inte lyfter fram i min ursprungliga artikel. Han påstår att jag hävdar att förtryck förutsätter en förtryckare, utan att citera något i min text som stödjer denna tolkning. Längre fram modifierar han sig till att säga att det är ett "implicit" men fortfarande "viktigt" argument i min artikel (Gunnemyr, s. 44). *Fel*. Det är *inte* ett viktigt argument för mig. Jag skulle förvisso gå med på den tes som Gunnemyr tillskriver mig, att förtryck förutsätter förtryckare, men den är oväsentlig för min kritik av normativ strukturalism. Det centrala i min kritik av normativ strukturalism handlar i stället om ogrundade övergångar från beskrivningar av *olikhet i utfall* mellan grupper till värdeomdömen om att det råder *orättvisa* mellan dessa grupper.

Det är också svårt att se vad resonemanget om förtryck utan förtryckare har att göra med Humes Lag. Möjligen tänker sig Gunnemyr att termen "förtryck" skulle kunna ges en rent deskriptiv innebörd om det inte finns några aktörer inblandade. Vi tänker oss då en *beskrivning* av verkligheten, framställd utifrån hur vissa grupper *upplever* sin situation, men utan att göra några normativa ställningstaganden i termer av rätt och orätt. Påståendet "Det råder strukturellt förtryck" skall då förstås som "Det finns

grupper som *upplever* sig förtryckta”, vilket är ett rent deskriptivt påstående. Därmed skulle vi också undvika konflikter med Humes Lag, eftersom vi inte korsar gränsen mellan det deskriptiva och det normativa.

Men ”förtryck” och ”upplevt förtryck” är inte samma sak. Och de normativa strukturalisterna menar förvisso att förtrycket är mer än bara upplevt. Iris Young gör de explicita antagandena att ”de grupper som jag har räknat upp är förtryckta” och att ”strukturer av dominans orättmätigt präglar vårt samhälle” (Young, s. 14). I den mån man utgår från människors upplevelser av förtryck, så sluter man sig till att dessa upplevelser är *berättigade*, och då infinner sig problemet med Humes Lag.

Young räknar dessutom med att förtrycket har aktörer, även om hon tänker sig att dessa kan vara omedvetna eller oavsiktliga deltagare i förtryck: ”Människor och institutioner ... kan och bör hållas ansvariga för omedvetna och oavsiktliga former av beteenden, handlingar, eller attityder som bidrar till förtryck” (Young, s. 151).

(ii) Gunnemyr tänker sig att Humes Lag är irrelevant för kritiken av normativ strukturalism också på ett annat sätt, nämligen om vi tänker oss att de normativa strukturalisterna enbart ägnar sig åt att beskriva förtryck i termer av *orättvisa*. Om hans första invändning syftade till att desarmera Humes Lag genom att hävda att normativa strukturalister aldrig behöver lämna den deskriptiva sfären, så syftar hans andra invändning till samma sak genom att hävda att de aldrig behöver lämna den normativa sfären.

Men en central poäng i min ursprungliga artikel gällde *hur* de normativa strukturalisterna alls kommer fram till slutsatsen att vissa ojämlika relationer mellan grupper också är orättvisa. Gunnemyr verkar här göra sig skyldig till ett *ignoratio scripti*, dvs. han har inte läst eller förstått vad jag har skrivit. Det jag rubricerade som det strukturalistiska felslutet handlar om att från en (deskriptiv) utsaga om *olikhet i utfall* mellan grupper sluta sig till en (normativ) utsaga om att gruppen med det sämre utfallet är offer för en *orättvisa* eller för *förtryck* (Bauhn, s. 39). Young ger t.ex. uttryck för en sådan argumentering, när hon definierar förtryck i termer av ojämlikhet mellan grupper med avseende på ”de resurser de har tillgång till och de konkreta möjligheter de har eller inte har att utveckla och utöva sina färdigheter” (Young, s. 58).

Men hur vet vi att en viss grupps relativt sämre tillgång på resurser eller dess relativt sämre representation i högstatusyrken eller i offentliga media bör beskrivas i termer av *förtryck*? Antag att förtryck eller orättvisa utgör *en viss del* av de externa faktorer som förklarar gruppens sämre utfall. *Hur stor* är denna del? Kan det finnas externa faktorer som *inte* handlar om orättvisa? Kan det finnas *interna* faktorer (som bristande utbildning eller religiösa restriktioner) som förklarar gruppens sämre

utfall? Alla sådana frågor sopas undan av den normativt strukturalistiska ansatsen att sätta likhetstecken mellan ojämlikhet i utfall mellan grupper och orättvisa. Och i avsaknad av en hållbar grund för antagandet att ojämlikhet i utfall alltid skall förstås som orättvisa, så har de normativa strukturalisterna ett problem med Humes Lag, som varken de eller Gunnemyr kan komma runt.

2. OM DEN KOMMUNITARISTISKA PARADOXEN

Den kommunitaristiska paradoxen handlar om att på en gång förespråka tesen att moraliska normer äger giltighet endast inom en viss grupp, kultur, eller tradition, vid en viss tidpunkt, *och* att i sin egen samhällskritik förutsätta att det finns vissa moraliska normer vars giltighet *inte* är begränsad till en viss grupp, kultur, tradition eller tidpunkt (Bauhn, s. 44). Gunnemyr förnekar att den kommunitaristiska paradoxen äger någon tillämpning, åtminstone när det gäller Alasdair MacIntyre och Iris Young, vilka jag diskuterade i min ursprungliga artikel.

I fallet med MacIntyre, så menar Gunnemyr att denne inte formulerar någon utsaga med *universella* giltighetsanspråk om att rättigheter inte finns, utan att han i stället står för den mer modesta åsikten (som skulle vara förenlig med den kommunitaristiska relativismen) att sådana rättigheter finns, men endast givet en viss *social konvention*. Gunnemyr gör gällande att MacIntyre "förmodligen" menar att det i vissa fall kan vara berättigat att tala om rättigheter, och att det är "underligt" att jag inte gör samma tolkning av MacIntyre. (Det här är ett exempel på Gunnemyrs irrande retorik: han menar att det är "underligt" att jag inte anammar ett resonemang som han själv inte är mer säker på än att han nöjer sig med att hävda att det "förmodligen" är korrekt.)

Men MacIntyre säger faktiskt något mer än att tron på mänskliga rättigheter är konventionell. Han säger att den är *ogrundad*: "[S]anningen är uppenbar: det finns inga sådana rättigheter och att tro på dem är som att tro på häxor och enhörningar" (MacIntyre, s. 69). Här gör MacIntyre alltså ett uttalande om rättigheters icke-existens som inte bara är en utsaga *inom* en viss (kommunitaristisk) tradition, utan som slår fast hur det förhåller sig utifrån ett externt och metaetiskt perspektiv, vilket förefaller transcendera alla specifika normativa traditioner. Samme MacIntyre som gör gällande att det goda och rätta för individen bestäms av hennes tillhörighet till en viss familj, stam, nation, osv., från vilka hon övertagit "rättmätiga förväntningar och skyldigheter" (MacIntyre, s. 220), kan alltså för egen del, i sin roll som moralfilosof, gå bortom sådana partikulära föreställningar och avvisa föreställningen om mänskliga rättigheter (trots att den är rätt allmänt omfattad i den kultur som MacIntyre lever och verkar i).

När det gäller Young, så menar Gunnemyr att den kommunitaristiska paradoxen inte är tillämplig på hennes resonemang, eftersom hon själv hävdar att hennes utsagor *inte* är perspektivoberoende, och att hon i stället bara söker "sätta sig in i olika sociala gruppers perspektiv" (Gunnemyr, s. 51). Här glider Gunnemyr mellan att gå med på att Young "i vissa fall" intar "en externt utvärderande position" och att hävda att "denna position är för den sakens skull inte perspektivoberoende". Men detta är ett förvirrat försvar för en förvirrad position.

Om man som Young dels hävdar att perspektivoberoende ställningstaganden är omöjliga, dels faller omdömen med anspråk på teoretisk allmängiltighet om att vissa grupper är "dominanta" och andra är "förtryckta", så gör man sig skyldig till en paradox. Att kategorisera grupper i sådana termer förutsätter nämligen just att man intar en position och ett värderande perspektiv *utanför* grupperna, varifrån man sedan etiketterar dem. Young hävdar själv att, även om hon inte kan göra anspråk på att tala för alla förtryckta grupper, så är det ändå fallet att de positioner som hon försvarar "härrör från reflektion över erfarenheterna och idéerna hos andra förtryckta gruppers rörelser" (Young, s. 14). Men det är just i rörelsen mellan att hävda att det inte finns några perspektivoberoende utgångspunkter och att med "reflektionens" hjälp omfamna flera perspektiv utifrån, som den kommunitaristiska paradoxen uppkommer.

Kommunitaristerna vill på en gång avvisa en liberal universalism som man uppfattar som ogästvänlig mot de grupperspektiv som man vill förespråka, och samtidigt hävda grupperspektivets överlägsenhet som en sanning som i sig står över enskilda grupperspektiv. Young hävdar dessutom inte bara grupperspektivets teoretiska överlägsenhet, dvs. som en metod att förstå samhället, utan försvarar också dess *normativa* överlägsenhet, då "förtryckta" gruppers perspektiv kan vara "överlägsna den samhälleliga huvudfårans kultur och perspektiv" (Young, s. 166). Men varifrån görs denna jämförelse?

I försvaret för den egna positionen vill man inte bli avfärdad som blott företrädare för en partsinläga. Man vill bli tagen på allvar också av dem man fördömer och att de liberala universalisterna skall känna sig träffade av det man har att säga. (Om den kommunitaristiska relativismen var konsekvent, så skulle den också lättare kunna avfärdas: "Visst, det är *ert* perspektiv, men varför skall *vi* bry oss, vi som inte delar ert perspektiv eller er grupptillhörighet?") Alltså frestas kommunitaristen att ge sin teori en allmängiltig, objektiv, och perspektivoberoende framtoning – men till priset av att teorins form motsäger dess innehåll.

3. OM GRUPPTÄNKANDE OCH STRUKTURALISTISKA RESONEMANG I ALLMÄNHET

(i) Gunnemyr vill göra en poäng av att grupp tänkandet i den normativa strukturalismen handlar om *alla* missgynnade grupper och inte bara om etniska minoriteter. Jag noterade också detta i förbigående, i min ursprungliga kritik av Youngs idé om grupprepresentation för ”kvinnor, homosexuella, etniska minoriteter och andra sociala grupper” (Bauhn, s. 37). Att jag valde att betona etnicitet har sin bakgrund i den uppmärksamhet som skapades kring begreppet ”strukturell diskriminering”, så som det framfördes av den dåvarande statlige integrationsutredaren Masoud Kamali och av honom tillämpades på etnicitetsfrågor. Men min kritik av normativ strukturalism gäller alla dess tillämpningar på grupper, oavsett hur dessa definieras.

(ii) Gunnemyr menar att min kritik (i den mån han alls accepterar den) träffar positiv särbehandling och inte normativ strukturalism i sig. *Fel*. Min kritik av normativ strukturalism gäller dess strävan att likställa *olikhet* i utfall mellan grupper med *orättvisa*, oavsett vilka praktiska och politiska rekommendationer som sedan följer ur detta resonemang.

(iii) Gunnemyr kommer slutligen till en invändning som verkligen rör ett centralt antagande i min kritik av den normativa strukturalismen, nämligen att det som ligger till grund för dess (logiskt problematiska) slutsatser är en deskriptiv strukturell utsaga om olikheter i utfall mellan grupper. Han menar att en grupp kan vara missgynnad relativt en annan grupp *utan* att det syns som en skillnad i utfall. Detta skulle då tala för ett *annat* sätt att identifiera strukturell orättvisa, ett sätt som kanske undviker det strukturalistiska felslutet, eftersom det inte alls utgår från en deskriptiv skillnad i utfall.

Gunnemyr exemplifierar med reglerna för bordtennis, som gynnar vänsterhänta. (Jag vet inte vilka regler han åsyftar, och kan inget om spelet, men jag utgår från att det han säger här är korrekt.) Detta innebär att högerhänta bordtennisspelare som är framgångsrika (och alltså inte syns i någon statistik över förlorade tävlingar) *ändå* är att betrakta som missgynnade. Men är det därmed självklart att de högerhänta bordtennisspelarna är offer för en *orättvisa*?

Gunnemyr tänker sig att vi kan falsifiera antaganden om strukturell orättvisa om de förväntade konsekvenserna av en sådan orättvisa *inte* infinner sig. Visst, men följer därav att det råder strukturell orättvisa *om* dessa konsekvenser infinner sig? Till de förväntade konsekvenserna av strukturell orättvisa hör just olikhet i utfall mellan grupper, men vad vi ännu inte har kunnat visa är att detta i sig är liktydigt med orättvisa. Vänsterhänta bordtennisspelare är, relativt sett, mer framgångsrika än högerhänta – men är detta en signal om orättvisa?

Att lagar och regler som gäller lika för alla ändå påverkar olika människor på olika sätt är ingen nyhet. Detta gäller för *alla* lagar och regler. En lag mot rattfylleri kommer att drabba den som vill ta en grogg före bilkörningen hårdare än den som inte har en sådan preferens. En lag mot misshandel kommer att innebära en större begränsning för den som vill avsluta en diskussion med att puckla på sin meningsmotståndare än för den som saknar en sådan impuls. En lag mot klotter kommer att drabba den hårdare som vill rita på andras husväggar än vad som är fallet med den som inte känner ett sådant begär. Och så vidare. Men innebär detta att de individer som i sådana avseenden är "missgynnade" av en lag därmed också är offer för en *orättvisa*?

Mitt svar är, att så är fallet endast om de genom lagen eller regleringen berövats eller nekats något som de har *rätt* till. Lika lite som olikhet i utfall med nödvändighet är liktydigt med orättvisa, lika lite kan man grunda en anklagelse om orättvisa på den omständigheten att lagar och regler faktiskt påverkar olika människor på olika sätt. Vänsterhänta må vara mer framgångsrika än högerhänta i bordtennis och långbenta mer framgångsrika än kortbenta i volleyboll. Men eftersom det knappast är en mänsklig rättighet att vara framgångsrik i bordtennis eller volleyboll, så går det inte att hävda att de högerhänta och de kortbenta berövats eller nekats något som de har rätt till. Och därmed kan vi också avvisa antagandet att de skulle vara offer för en "strukturell orättvisa".

LITTERATUR

Bauhn, Per. 2004. "Om normativ strukturalism", *Filosofisk tidskrift*, vol. 25:1.

Gunnemyr, Mattias. 2006. "Om förtryckande strukturer", *Filosofisk tidskrift*, vol. 27:4.

MacIntyre, Alasdair. 1985. *After Virtue*. Duckworth (2:a uppl.).

Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.

I ett inlägg i nr 3, 2006 av *Filosofisk tidskrift* kritiserar Boris Melvås några punkter i min artikel i *FT*, 2005:1 om Wittgensteins *Tractatus*. Melvås har dock missat poängen med det jag skrev. Enligt Melvås har jag gjort en felaktig mystifiering av Wittgensteins idéer om logik. Det skulle bero på min uppfattning om den formella logikens roll i *Tractatus*.¹ Låt oss därför börja med frågan om att min utgångspunkt för hur jag förstår Wittgensteins idéer om logik.

Enligt Melvås så skulle alltså mina idéer om logik bero på min uppfattning om logikens roll i *Tractatus*. Det är inte klart vad Melvås menar att jag anser om logikens *roll*, men han kritiserar mig för att ha missförstått Russells distinktion mellan verklig och skenbar logisk form i språket. Det skall också ha lett mig fel i mina slutsatser om Wittgensteins idéer om logik. Men här har Melvås missförstått mig. Problemet med hans kritik är att jag *inte* startar diskussionen om Wittgenstein med att utgå från en specifik uppfattning om logik. Det är tvärtom så att jag kritiserar just det sättet att läsa *Tractatus*. Det är vanligt i sekundärlitteraturen att man börjar utifrån en viss utgångspunkt om hur logiken skall förstås i *Tractatus*, och därefter härleder ett antal uppfattningar om logik som skall stämma överens med Wittgensteins idéer. Jag har mot det argumenterat för att flera av Wittgensteins idéer om logik är en konsekvens av hans livsinställning (i absolut mening). Wittgenstein drar t.ex. inte slutsatsen att det finns något som är osägbart ur en viss uppfattning om logik. Han börjar i stället utredningen med att det finns något osägbart och försöker utreda logikens roll i förhållande till det. I Wittgensteins utgångspunkter ligger då bl.a. att han utgår från att vi har dels det jordiska, det mundana och dels det högre, det sublima. Det högre är enligt denna uppfattning inte något som är sägbart.

Skillnaden mellan det mundana och det högre har dock tappats bort i dagens filosofi eftersom man anser att det numer är något överspelat. Men att det inte längre är aktuellt på det sätt det var på Wittgensteins tid, innebär inte att det inte är relevant för filosofin. Det spelar roll både

¹ Melvås 2006:22.

för att rätt förstå Wittgensteins idéer, men även för flera andra frågor. Jag försökte åskådliggöra det genom att ta upp frågan om varför *Tractatus* är skriven i aforismform. I Wittgensteins livsinställning ingår att ett diskursivt faktaspråk är det enda meningsfulla språket. Det är också det språk vi använder oss av för att beskriva världen och det kan därför inte uttrycka det högre. Faktaspråket klarar bara av att beskriva det jordiska eftersom det endast är det språket som har just ett diskursivt innehåll. Det innebär också att för det högre så finns det inget egentligt språk. Skulle vi använda faktaspråket för det så skulle det vi säger bli nonsens, inte för att det högre är nonsens, utan för att ett faktaspråk inte kan meningsfullt uttrycka det högre. Vi måste då använda ett annat språk än faktaspråket. Det enda uttrycksätt som, enligt *Tractatus*, klarar av det, är då lyrik. Men det är då inte bara frågan om poesi i form av rimmad vers. Det handlar om lyrik som på ett högstämt sätt uttrycker det högre. Det är inte vardagspoesi och därför inte lätt att formulera. Om man misslyckas så blir det bara pompöst. Wittgenstein var däremot kapabel att uttrycka sig litterärt avancerat och därför har *Tractatus* sin speciella aforismform och inte bara en i allmänhet trevlig poetisk stil. Det är också därför som Wittgenstein fortfarande 1933 i *Särskilda anmärkningar* kan skriva att filosofi egentligen borde diktas.² Det är här inte fråga om att filosofi skulle kunna skrivas i versform eller att filosofi skulle på postmodernistiskt vis bara vara en berättelse. Då vore filosofi blott ett naturalistiskt fenomen. Det är i stället fråga om att faktaspråket inte klarar av att redogöra för de filosofiska frågorna.

Wittgensteins livsinställning skall dock inte förstås som en subjektiv livshållning som kan adderas till objektiva sakfrågor. En absolut livsinställning är inte bara ett förhållningssätt som kan bytas ut när vi ändrar ståndpunkt utifrån ett argument. En livsinställning grundar sig på de djupaste värden vi har i vårt förhållande till vad det innebär att vara människa (som t.ex. att andra människor är levande varelser, har ett medvetande, etc.). Vi kan jämföra med Frege. Han rensade ut psykologismen ur logiken och visade att det begreppsliga innehållet i språket inte utgörs av mentala bilder eller föreställningar. Språket har alltså en innehållslig aspekt, ett begreppsligt innehåll, som är förknippat med vårt sätt att kognitivt förstå det, utan att begrepp är en sorts psykologiska föreställningar. Vi kan säga ungefär detsamma om Wittgensteins förhållande till absoluta värden. De utgör en ”kategori” för sig vid sidan av det subjektiva och det objektiva. Absoluta värden är inte något emotivt eller fråga om psykologiska föreställningar. *Tractatus* ram utgörs inte av att allt icke-diskursivt är något psykologiskt. Det högre tillhör det icke-diskursiva men är inget psykologiskt. Absoluta värden är icke-diskursiva

² *Särskilda anmärkningar* 1993:33.

och tillhör det högre eftersom det inte, som både det objektiva och det subjektiva gör, tillhör världen. Om värden vore något psykologiskt skulle de inte kunna vara absoluta och därmed inte kunna vara något högre. Att se värden som något emotivt innebär däremot att de tillhör det jordiska och betyder till följd därav att man har ett psykologistiskt förhållnings-sätt. Wittgensteins livsinställning är med detta inte något psykologiskt som kan adderas till något i övrigt objektivt, eftersom det förutsätter en alltför snäv ram för etiken.

Psykologismen smyger sig däremot ofta obemärkt in i många filosofiska teoribildningar. Melvås redogör i sin artikel för hur han förstår Wittgenstein och hans läsning kan karakteriseras som en idealistisk och psykologistisk läsning. Enligt Melvås är tingen skapelser av vårt tänkande.³ Det stämmer inte med Wittgensteins idéer. Vore tingen skapelser av vårt medvetna skulle Wittgenstein vara idealist, men när det gäller den mundana ontologin var han realist. I det mundana var han också rationalist, men inte beträffande det högre. Likaså framställer Melvås Wittgensteins idéer om bildteorin som om den handlade om visuella bilder.⁴ Det skulle i så fall vara en form av psykologism. Men psykologismen var för Wittgenstein inte bara något helt främmande, det var något han bekämpade. De bilder Wittgenstein talar om är logiska bilder.⁵ Dessa bilder är inte visuella bilder, utan fungerar som modeller, ungefär som matematiska modeller uttryckta som ekvationer inte är visuella bilder.⁶

Wittgensteins ambition i *Tractatus* var att undersöka de filosofiska frågorna ur evighetens synvinkel. Det fick därför inte förekomma några subjektiva inslag i utredningarna. Det jag som förekommer i *Tractatus* är därför det transcendentala jaget. Men Wittgenstein misslyckades ändå delvis med sin målsättning. Det förekommer inslag i undersökningarna som härrör från det mundana jaget. Ett sådant inslag är den kantianska tron på en enhetlig form för världen. Det resulterar i Wittgensteins idéer om logisk form. Melvås menar att den logiska formen är densamma som den formallogiska och att jag har missat det genom att blanda samman logisk och lingvistisk form.⁷ Det stämmer inte. Den logiska formen hos Wittgenstein är transcendental bl.a. därför att den är en icke-diskursiv ram för världen. Som form för världen kan den inte vara något som finns i världen. Då vore den ett substantiellt strukturerande av något som finns i världen, dvs. det mundana, och inte den ram som bildar villkoren för hur satsen kan vara meningsfulla. Vi kan jämföra det med Kants idéer om rum och tid som åskådningsformer för tingen. Rummet är enligt Kant (och Wittgenstein) ett villkor för tingen. Det kan därför vara tomt men

³ Melvås 2006:22.⁴ Melvås 2006:22.⁵ *Tractatus* § 2.182.⁶ *Tractatus* § 2.12.⁷ Melvås 2006:23.

tinget kan inte finnas utan rum. Det innebär att rummet är en form eller ram för hur tinget kan existera. Men denna ram är ingen avgränsning av tinget. Vore den det så skulle tinget kunna finnas utanför rummet. Då vore rummet inte en form, eller villkor, för tinget utan något som självt befinner sig i ett generellare rum där både tinget och rummet befann sig. Rummet skall i stället förstås som det som gör det möjligt för ting att existera. Om det inte fanns ett rum så skulle det inte kunna finnas ting. Genom att det finns ett rum så kan det finnas ting. Rummet är därför ett villkor för, en ram för, en form för, men inte en avgränsning av tingen. Detsamma gäller logiken. Den är ett villkor för, eller en ram för, eller en form för meningsfulla satser. Den logiska formen är det som gör satser meningsfulla. Formen anger vilken logisk funktion uttrycket har. Bryter man mot denna form så blir satsen meningslös eftersom man försöker säga något som inte utgörs av ett diskursivt innehåll.

Den vanligaste uppfattningen om logisk form är att den ligger i en syntaktisk struktur. Så är inte fallet i vare sig *Tractatus* eller hos den senare Wittgenstein. Det logiska innehållet ligger i stället i det *begreppsliga* innehållet. I *Tractatus* trodde Wittgenstein att det fanns en enda logisk form för varje uttryck, men den senare Wittgenstein tillerkänner en mångfald former för varje uttryck. Den lingvistiska formen är inte detsamma som den logiska formen och kan därför dölja den. Wittgenstein menade i *Tractatus* att en formalisering kan visa att den lingvistiska formen är en skenform, och att formaliseringen kan visa upp den verkliga formen. I det ingår att satsen visar vilka delar den utgörs av och att de ingående delarna visar upp sin logiska form. För namn visas då den logiska funktion namn har och att *ha* en viss logisk roll är inte detsamma som en syntaktisk struktur. Till namnens logiska form eller funktion hör t.ex. att de benämner. Men ett uttryck kan bara vara ett genuint namn om det benämner på samma sätt som ett namn i ett diskursivt faktaspråk om världen benämner. Den logiska formen för namn hindrar dem att benämna eller fungera på annat sätt. Ett uttryck kan t.ex. inte meningsfullt benämna funktionsuttryck och säga att *f* är en funktion.⁸ Det vore att benämna något som är formen för, villkoren för uttryck. Då skulle formen vara något som fanns *i* världen och inte var en förutsättning, i form av ett transcendentalt villkor, för den. Satser som försöker att meningsfullt säga sådant är därför enligt *Tractatus* pseudo-satser. De kan användas heuristiskt för att man skall kunna förstå vad logik är, men är inga genuina eller riktiga satser. Den logiska formen låter sig alltså inte meningsfullt uttryckas och är därför också i form av icke-diskursiva villkor för att satser skall vara meningsfulla, något annat än satsens formallogiska form.

⁸*Tractatus* § 4.1272.

I *Tractatus* så var formen eller ramen för språket något fast. Namn hade bara en form. De skulle benämna föremål. När Wittgenstein så började förlora tron på att logiken hade en enhetlig form försvann formaliseringen ut ur hans undersökningar. Han började bl.a. upptäcka att inte ens namn, som borde vara en av grundstenarna i den logiska formen, hade en enhetlig form. Man kan meningsfullt använda ett namn på många olika sätt utan att det har funktionen av att benämna. Man kan ropa på någon genom att säga namnet. I den användningen av namnet så har det inte *funktionen* av att referera. Genom att ropa t.ex. ”Anna”, så kallar man på Anna, men man benämner inte henne på det sätt man gör i ett påstående då man säger att Anna är sju år. Detsamma när man säger namnet ”Anna” som en tröst, eller för att man längtar efter henne, eller när man säger namnet skarpt för att man säger ifrån om hon har busat etc. Det är alla exempel på olika användningar av namnet där det inte har till funktion att referera. Namnet har alltså olika logiska former i olika användnings-situationer. Vi kan säga detsamma om satsen:

(i) London är en stad

Här ser det ut som att vi har benämnt London och predicerat en egenskap på London. Men det är sällan den här satsen och därvid namnet fungerar på det sättet. Satsen kan användas på olika sätt men i det här fallet är den i första hand det Wittgenstein kallar en grammatisk anmärkning. Eftersom London är en stad så prediceras inget nytt om London i påståendet om att London är en stad. Det hela liknar mer Kants idéer om syntetiska a priori-omdömen. London behöver inte vara en storstad, men London måste vara en stad om London skall vara just London. Det sägs alltså inget nytt i sats (i). Predikatet finns redan, med en kantiansk formulering, inbakat i subjektet. Om någon däremot i t.ex. en tävling uppmanas att räkna upp ett antal städer och då säger bl.a. att London är en stad, ja då har man hävdat ett påstående om London. Då har man använt ”London” som ett namn på London. Men i sats (i) så används oftast inte ”London” som ett namn på London. Det som satsen gör är i stället att, som Wittgenstein formulerar det, den förklarar hur ordet ”London” används. Satsen säger att ordet ”London” är ett uttryck som skall användas om något som är en stad. Satsen förklarar användningen av ordet, dess funktion, men benämner inte staden London. Ordet ”London” används därför inte referentiellt i satsen. För att ”London” skall användas referentiellt i satsen måste namnet användas som ett namn i ett påstående om London.

Sats (i) är som grammatisk anmärkning inget som kan generaliseras. Satsen kan ibland användas som ett vanligt faktapåstående ibland är den inte det. Det finns alltså ingen enhetlig form eller struktur här som är allmän ens för satser av det lingvistiska slaget (i). Det är i stället använd-

ningen i sin kontext som avgör vilken funktion uttrycket har. Detsamma gäller de andra exemplen på hur ett namn kan användas. Det finns då ingen generell logisk form eller funktion för namn. De kan uppträda på olika sätt och Wittgenstein överger därför den formella logiken som analysverktyg och ett sätt att visa upp vilken logisk form en sats har. Logiken är därmed ingen fast form för språket och man kan använda uttryck på otaliga *meningsfulla* sätt, utan att det går att generalisera en viss användning till att vara den enda. Satsen av slaget (i) visar nämligen att det finns, så att säga, syntetiska a priori-omdömen, vilket enligt *Tractatus* borde vara omöjligt. De är dessutom en vanlig logisk form i olika användningar av språket. Om en sats är (om vi får kalla det så) syntetisk a priori, så är det formen för satsen. Och detta att vara syntetisk a priori är en logisk form som inte är detsamma som en formaliserad form. Det visar också att det logiska innehållet redan i *Tractatus* inte ligger, som man vanligen uppfattar det, i en syntaktisk struktur utan i det begreppsliga innehållet hos uttrycken.

Man kan säga att Wittgenstein i *Tractatus* delvis misslyckades med att undersöka språket genom tron på att endast faktaspråket kan vara meningsfullt. I sin senare filosofi försökte han därför åter att komma fram till ett neutralt sätt att undersöka språket, men denna gång utan förutsättningen om att det måste ha en enhetlig form eller funktion. Och när språket inte har det så blir mångfalden av logiska former otaliga, vilket innebär att det finns otaliga meningsfulla sätt att uttrycka sig på som inte uttrycks av ett faktaspråk och som inte ryms inom ramen för en formalisering av uttrycken. Den logiska formen blir alltså beskrivningsbar och kan analyseras med hjälp av s.k. grammatiska anmärkningar. Det finns således ett sätt att meningsfullt tala om logiken och logisk form. Logiken är *sägbär* utan man använder ett litterärt språk och trots att man inte använder sig av ett faktaspråk. Därmed blir också undersökningarna av olika exempel på hur språket fungerar, som i den senare Wittgensteins texter, lika otaliga som exemplen är otaliga.

LITTERATUR

- Frege, G. 1950. *The Foundations of Arithmetic*. 2:nd. ed. 1980. J. L. Austin. (övers.). Oxford: Basil Blackwell.
- Melvås, Boris. 2006. ”Om Thorsten Johanssons *Tractatus*”, *FT* 2006:3.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Tractatus Logico-Philosophicus*. C. K. Ogden. (övers.). London & New York: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. 2:nd ed. G. E. M. Anscombe (övers.). Oxford: Blackwell Publishers.
- Wittgenstein, Ludwig. 1983. *Särskilda anmärkningar*. Utg. av G. H. von Wright & Heikki Nyman. Övers. Lars Hertzberg. Lund: Doxa.

Recension

Toleration: A Critical Introduction

Catriona McKinnon

Routledge 2006. 218 s. ISBN 0-415-32290-1

Det är lite underligt att så få filosofer ägnat toleransbegreppet någon riktig uppmärksamhet. Det är ju som Catriona McKinnon, verksam vid universitetet i Reading, noterar trots allt tillsammans med frihet, jämlikhet och några till, ett av de centrala begreppen i demokratisk ”diskurs” (s. 13-4).

Mycket av det som skrivits om toleransbegreppet de senast 30 åren har kommit från universitetet i York, i anslutning till ”Morrell Studies in Toleration Programme”. Även denna bok bygger på föreläsningssanteckningar från när McKinnon undervisade där.

Boken består av två delar, en teoretisk och en tillämpad del. Syftet är, som titeln anger, att tjäna som introduktion till de främsta samtida teoretiska försöken att klargöra toleransbegreppets innebörd och rättfärdigande. Därtill är det ett försök att klargöra de problem som uppstår när vi försöker praktisera tolerans (s. 16).

Men med tanke på att det är en introduktion till ämnet så är det lite konstigt att den, enligt mig, bästa, mest omfattande och klargörande boken på området, saknas i litteraturlistan. Jag tänker på Preston Kings *Toleration* (utgiven 1976). McKinnons teoretiska del hade vunnit på att ta till sig lite av Kings noggranna undersökning av toleransidéns logiska struktur och klargörande av vad tolerans är och inte är, varför, och vad som skiljer tolerans från andra sätt att underlåta att ingripa i vad andra gör.

McKinnon börjar med att skissera de omständigheter som möjliggör tolerans (”circumstances of tolerance”). Hon säger:

Om något är ett faktum om den mänskliga naturen och dess verksamhet på en begränsad planet med begränsade resurser, så är det detta: konflikter mellan personer är ett permanent inslag i deras interaktion i sociala sammanhang (s. 6).

McKinnon är snabb att tillägga att det inte är så att tolerans är den

enda lösningen på detta problem. Det skulle mycket väl kunna lösas genom att man tvingar dem man är oense med, om man har möjlighet till det. Historien visar på många sådana exempel.

Vi känner igen denna tanke från Rawls, som talar om ”rättvisans omständigheter”. Rawls tänker sig (i likhet med Hume) att vissa omständigheter som har med människans natur att göra (t.ex. girighet, småsinthet, egoism, etc.) tillsammans med yttre omständigheter (t.ex. naturlig brist på resurser, begränsade geografiska områden, etc.) gör en rättvisuppfattning möjlig och nödvändig (se Rawls 1972: §§ 1 och 22; även 1993: 3–10; jfr Hume 1969 536–52).

Närmare bestämt är det enligt McKinnon fyra saker som utgör toleransens omständigheter, nämligen: (1) att personer är oeniga om värden, vad som är gott eller ont, rätt och fel; att det som tolereras (2) ogillas och (3) anses viktigt (eller i alla fall inte trivialt) för den toleranta agenten; slutligen (4) att den toleranta agenten också har i sin makt att på något sätt att lägga sig i det han ogillar. Detta är saker som utmärker alla situationer där man kan tala om tolerans.

Men för att någon ska kunna kallas tolerant, vidare, krävs också (5) att agenter underlåter att ingripa eller utöva sin makt att ingripa, och (6) att de underlåter för att de anser att det är en moralisk plikt att göra det.

Jag tycker att detta i stort verkar vettigt. Framför allt så är det i linje med hur de flesta teoretiker som behandlat saken uppfattar det. Men en sak jag funderar över är varför (4) är nödvändig. De flesta inflytelserika definitioner av toleransbegreppet som jag stött på framhåller att agenten ska ha i sin makt att faktiskt kunna utöva tvång över andra för att han ska kunna kallas tolerant, om han underlåter att göra det (t.ex. King 1998: 24–5; dock ej Cohen 2004: 68–9). Kan man inte tänka sig en tolerant person, som *faktiskt inte* har möjlighet att tvinga andra?

Jo, jag tror det. Tolerans har att göra med två motstående önsningar: en att ingripa i vad man ogillar eller finner omoraliskt, och en önskan att inte ingripa för att det av någon anledning är moraliskt påbudet att inte göra det (se ex. Horton 1996). Detta kallas ibland för ”toleransens paradox”, men är i själva verket inte alls en paradox, då tolerans handlar om ”prioriteringar”. I detta fall är den andra önskan av större vikt, eller av högre prioritet, varför man bortser från önskan att tvinga någon eller något man ogillar eller finner omoraliskt. King klargör detta (1998: 27–33), och McKinnons bok hade som sagt mått bra av tydlighet kring dessa teoretiska bitar.

Men om man nu har denna första önskan, och *felaktigt tror* sig ha makt att ingripa i vad andra, som man är oense med, gör, så är man tolerant om man underlåter att försöka ingripa för att man anser att man har en moralisk skyldighet att inte ingripa. För mig framstår det så i alla fall.

I de fall som McKinnon diskuterar underlåter man att ingripa i vad man ogillar eller finner omoraliskt för att man inte tror sig kunna tvinga andra, eller för att man inte tror att direkt tvång är den bästa metoden att förtrycka andra, eller av någon liknande anledning (s. 15–6). Men då kan man knappast kallas tolerant. Man inser ju inte att det finns moraliska skäl att underlåta att ingripa, och det är ju det som är själva poängen med toleransidén! Det har inte så mycket att göra med att man har eller inte har möjlighet att ingripa i vad andra gör.

McKinnons bok bidrar inte nämnvärt till diskussionen om de formella aspekterna av toleransbegreppet. Däremot utgör hennes bok ett viktigt bidrag till förståelsen av de olika skälen för att förhålla sig tolerant.

Hon diskuterar och underkänner skäl som har att göra med värdeskepticism och värdepluralism, för att i stället fokusera på att det för ”resonliga” (”reasonable”) personer finns skäl att förhålla sig toleranta inför sådant de ogillar eller finner omoraliskt. Här klargör hon Rawls föreställning om detta, och vad han kallar ”burdens of judgment”. I korthet tänker hon sig att en resonlig agent försöker rättfärdiga sina handlingar inför dem som berörs av dem, och med anledning av det faktum att fullt förnuftiga personer kan komma till olika slutsatser när det gäller de ”stora frågorna” i livet – på grund av vad Rawls kallat ”the burdens of judgment” (Rawls 1993: 48–66) – så är det *rimligt* (”reasonable”) att förhålla sig tolerant till andra. För om agenter ska försöka rättfärdiga sina handlingar på grunder som alla kan godta, givet sina olika föreställningar om värde, så måste man bortse från kontroversiella tolkningar av moraliska eller religiösa uppfattningar (s. 70–3). McKinnon säger att i ett samhälle, karaktäriserat av rimlig oenighet, så bör en resonlig person, oavsett hur övertygad hon är om sanningen hos sina egna (rimliga) föreställningar, inse detta:

[A]tt kräva att politiska principer ska rättfärdigas med hänvisning till dessa föreställningars sanning, framstår för människor, med lika rimliga föreställningar, som att hennes föreställningar ges denna vikt enbart för att de är just *hennes* föreställningar. (s. 73)

Härav kan andra, som berörs, invända mot ett sådant rättfärdigande – vems föreställningar det är, är inte relevant. Man måste anföra andra skäl för sina principer. Jag tycker personligen att det här är ett lovande försvar av toleransidén.

Men det är också intressant att McKinnon gör ett försök att konfrontera problemen med att avgöra vad som faktiskt är rimligt. För, vad betyder det *mer precis* att en person har eller inte har skäl att invända mot en handling? Vad skulle en agent rimligen invända mot? Varför? Om vi tycker att människor ska få leva som de vill, så länge de inte skadar eller stör andra, vad innebär då ”skadar eller stör”? Vilken uppfattning om

”skada” kan rimligen anges som skäl inför andra? Därtill: när det gäller en del frågor så är det inte så att människor skadas på ett uppenbart sätt. I stället har vi ofta att göra med olika ”anstöt”. Så, hur skulle man kunna avgöra när anstöt utgör rimlig grund för inskränkningar av individers handlingar? Och hur ska någons intresse i att inte känna anstöt vägas mot andras intressen i att utföra handlingar som väcker anstöt?

Det här är många frågor som behöver svar, och förhoppningarna är stora på kapitel 6, som ägnas åt dessa problem. McKinnon använder sig där av Joel Feinbergs distinktion mellan skada och anstöt för att distinktionen inte förutsätter en viss moralisk, etisk eller politisk övertygelse, och därför kan tjäna som ett argument i den meningen som Rawls tänker sig att moraliska (eller politiska) skäl ska göra.

Tanken är att vi tar ”allvarligt anstöt” när handlingar berör våra moraliska eller religiösa föreställningar; allvarligare än när vi tar anstöt av andra obehagliga, men ganska triviala, intryck. De flesta anser också att det har betydelse ifall handlingen som orsakar anstöt är viktig för agenten som utför handlingen, om det finns något socialt värde i att handlingen tillåts, om det finns alternativa sätt att handla och om handlingen primärt är avsedd att orsaka anstöt. Detta öppnar för att riktigt värdelösa, förnedrande offentliga handlingar, riktade mot någons moraliska eller religiösa övertygelser, skulle kunna inskränkas med hänvisning till det anstöt det väcker hos någon.

Men McKinnon tycks mena att denna uppfattning i sista hand har att göra med individers rättigheter. Det finns exempelvis ingen rättighet att inte behöva uppleva det obehag som orsakas av blotta vetskapen att andra lever eller betar sig på sätt som man finner anstötligt. Därför kan man inte använda det (känslan av anstöt) som skäl för att kriminalisera en handling (s. 89).

Härav går McKinnon över till att undersöka rättighetsbegreppets struktur. Rättigheter är tänkta att illustrera individens intressen på så sätt att om x är tillräckligt värdefullt för en person P så att andra kan anses ha en motstående skyldighet att se till att P får x , så kan man säga att P har *rätt* till x (s. 90). Därefter klargörs vilka rättigheter som individer kan anses ha: först abstrakta politiska fri- och rättigheter, därefter socioekonomiska rättigheter, och till sist olika grupprättigheter (s. 93–4).

Och det är nu man förväntar sig att hon mer precist ska klargöra hur hon tänker sig att en föreställning om rättigheter, eller individers intressen, ska vägleda oss när vi ska klargöra vad som är och inte är resonligt. Men del I, den teoretiska delen, av boken är slut och man går över till att i del II undersöka tolerans i praktiken (gällande huvuddukar i franska skolor, kvinnlig omskärelse, pornografi, yttrandefrihet och att förneka Förintelsen).

Tanken är nog att del II ska visa hur rättighetsidén hjälper oss klargöra

vad som är rimligt. Och på vissa håll så antyds svaret. Men det känns lite snopet att klippa av just när man tror att en välbehövlig diskussion om rimlighet ska ta vid.

Men boken är trots allt ”endast” en introduktion, med syftet att låta resonemanget vara tillämpligt oavsett om man företräder någon slags värdeskepticism eller värdepluralism, och inte enbart om man delar hennes uppfattning om att ”resonlighets-försvaret” är det lämpligaste. Men jag hade hellre sett att hon utvecklade detta försvar. Det hade gjort resonemanget klarare.

ANDERS HANSSON

LITTERATUR

- Cohen, Andrew Jason. 2004. ”What Toleration Is”, *Ethics* (July).
- Horton, John. 1996. ”Toleration as a Virtue”, i *Toleration: An Elusive Virtue*, red. David Heyd. Princeton: Princeton University Press.
- Hume, David. 1969. *A Treatise of Human Nature*, red. E. C. Mossner. Harmondsworth: Penguin.
- King, Preston. 1998. *Toleration*. London: Frank Cass.
- McKinnon, Catriona. 2006. *Toleration: A Critical Introduction*. London: Routledge.
- Rawls, John. 1972. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Notiser

En intressant och svår genre är böcker om personer som gjort banbrytande insatser inom naturvetenskapen. En författare som själv är expert på området och som kan ge en riktig beskrivning av insatsens innebörd är inte alltid bäst lämpad att beskriva de historiska och personliga omständigheter i vilken insatsen gjorts. Den som å andra sidan kan ge en levande bild av sådana omständigheter kan kanske bara ge en ytlig beskrivning av den vetenskapliga upptäckten. Båda misslyckas; den ena genom att inte göra rättvisa åt de ”externa” faktorer som inverkar på vetenskapens utveckling, den andra genom att förenkla de ”interna” svårigheter (begreppsliga, experimentella...) som föregår ett framsteg. Till det allra bästa inom genren hör Stillman Drakes *Galileo at Work – His Scientific Biography* och Richard Westfalls *Never at Rest – A Biography of Isaac Newton*.

Nu finns i svensk översättning två böcker som är mer populärt skrivna, men som båda lyckas väl i att berätta intresseväckande om personer och omständigheter, och som samtidigt ger en viss inblick i de vetenskapliga problemens komplexitet. Den amerikanske journalisten James Gleick beskriver i sin *Isaac Newton* (Historiska Media, 2003) i första hand personen Newton, och har läst på förvånansvärt väl, vilket noter och källanvisningar visar. Boken nominerades till Pulitzer-priset 2003. Madison Smart Bell tecknar i sin *Lavoisier och kemin* (Nya Doxa, 2006) en levande bild av Lavoisiers liv och arbete, vilket involverade både ingenjörskonst och några av de mest banbrytande framstegen i kemins historia. Konflikter och stridigheter skildras också, den sista av vilka ledde till Lavoisiers avrättning med giljotin 1794.

Robert Callergård

Det före detta statsrådet Thage G. Peterson avgav i *DN* den 24 februari 2007 följande, något paradoxala löfte: ”Jag ämnar så länge jag lever slåss för min uppfattning att våld bara föder mer våld.”

ONTOLOGISKT KÄTTERI

Det ontologiska gudsbeviset ser ut så här i Descartes tappning:

[...] att det till [Guds ...] natur hör att alltid existera inser jag [...] klart och tydligt [...]. [...] det är [...] inte mindre motsägande att tänka sig Gud (dvs. det fullkomligaste väsendet) utan existens (dvs. utan en viss fullkomlighet) än att tänka sig ett berg utan en dal. (*Filosofin genom tiderna, 1600-talet, 1700-talet, s. 75*)

Ett av många problem med denna argumentering är att den är kättersk. Den kommer närmare bestämt i konflikt med några centrala kristna påståenden om Jesus, vilket framgår av följande slutledning:

- (1) Jesus är ingen mindre än Gud själv (treenighetsläran).
- (2) Jesus avrättades genom korsfästelse för cirka tvåtusen år sedan; han var död i ett par dagar men blev därefter levande igen (de nytestamentliga evangelierna).
- (3) Gud var död i ett par dagar för cirka tvåtusen år sedan (följer av 1 och 2).
- (4) Gud saknade en viss fullkomlighet i ett par dagar för cirka tvåtusen år sedan, nämligen liv (omformulering av 3).

Det bör kanske påpekas att Jesus, enligt renlärig teologi, var död i ordets *egentliga* bemärkelse och inte bara skendöd eller så.

Johan Bjurman

Tidningen *Djurens Rätt* hade i sitt nummer 6/2006 en djuretikbilaga. Tidningens chefredaktör och ansvarige utgivare kan nås på adressen toivo.jokkala@djurensratt.se

Marcel Proust, som under de sista decennierna av sitt liv tillbringade största delen av sin tid i sängen, formulerade en gång följande vackra tanke: "När man är olycklig är det underbart att ligga i sin egen varma säng och där, nu då all ävlan är till ända, kanske till och med med huvudet under filten, helhjärtat hänge sig åt jämmer, likt grenarna i höstblåsten." Vad skulle en hedonist säga om detta? Och en behaviourist?

Forum för teoretiska interventioner är en nystartad tidskrift, vars första nummer utkom i december 2006. Den vill utgöra en samlingspunkt för huma-

nister av olika skolbildningar med det gemensamma målet att göra humaniorans verksamhet mer självreflexiv och relevant för vårt nutida samhälle. Dess internetadress är: <http://www.teoretiskainterventioner.se>

I en recension av Svante Nordins bok om Ingemar Hedenius (*Expressen* 30/12-04) hävdar författaren Lars Gustafsson att den numera döde uppsaliensiske filosofiprofessorn Stig Kanger "fimpade hela hägerströmsnacket" i sin skrift *New foundations for ethical theory* från 1957. Gustafsson sammanfattar Kangers uppfattning på följande sätt. "Enkelt uttryckt: om moraliskt värde är tänkbart i någon värld är det tänkbart i alla världar." Frågan är om inte detta är alltför "enkelt" uttryckt för att *Expressens* läsare ska kunna hänga med. Även den som läst Kangers skrift blir förbluffad.

Från förlaget Natur och Kultur har utkommit en bok med titeln *Vad är vetenskap?* av Søren Harnow Klausen, Stockholm 2006. Det danska orginalet utkom 2005. Christian Dahlman, docent i allmän rättslära vid Lunds universitet, har utgivit *Neutralitet i juridisk forskning*, Studentlitteratur 2006.

HANDLÄGGAREN OCH RÄTTVISAN

I recensionen av Lindensjöes "Perspektiv på rättvisa" i *Filosofisk tidskrift* nr 3 2006 beskrivs moraliska ställningstaganden som en produkt av en interaktion mellan våra allmänna principer och intuitioner om det enskilda fallet. En verksamhet där allmänna principer inte sällan kolliderar med intuitionen om vad som är rättvist i det enskilda fallet är myndighetsutövning. För handläggaren som ska tillämpa riksdagens beslut motsvaras de allmänna principerna av lagtexter. Dessa bygger, i bästa fall, på en abstraktion av verkligheten i vilken politikerna sökt en avvägning mellan önskvärda principer. I den rena myndighetsutövningen finns ingen direkt motsvarighet till den moraliska intuitionen. För att så att säga "operationalisera" lagtext finns det två vägar för den enskilde handläggaren: Antingen tillgriper han/hon sin egen personliga intuition, eller så strävar han/hon efter att genom sitt förnuft ersätta den med en motsvarighet byggd på lagtext, förarbeten med mera. Gör handläggaren inte det kan det gå dithän att han/hon lär sig att inom ramen för lagens formalia skapa största möjliga utrymme för sin

personliga intuition. Resultatet blir en tillämpning som inte bygger på största möjliga förståelse för lagstiftarens intentioner. Handläggaren har alltså att välja mellan att använda en personlig, känslomässig intuition eller en rationell regelintuition. Är det då ett problem om man som handläggare använder sig av personlig intuition och inte regelintuition? Ur lagstiftarens perspektiv är det förstås ett problem om lagen inte tillämpas optimalt i enlighet med dess syfte. Bland allmänheten ser många kanske rentav gärna att en lag som uppfattas som orättvis mjukas upp av lite ”sunt förnuft” enligt handläggares personliga intuition. Detta oavsett om det innebär en avsevärd spridning i utfallet av tillämpningen av lagen. Kanske det rentav är vars och ens mänskliga plikt att göra så som man anser är moraliskt rätt? Exempelvis Sartres tankegods om individens ansvar kan åberopas för att som handläggare agera efter sin personliga intuition i stället för regelintuitionen. Ett moraliskt ställningstagandes riktighet kan inte objektivt bevisas. Det torde vara ett argument för att konsekvent följa vad den politiska majoriteten beslutat via regelintuitionen. Detta givet att det teoretiskt sett är större risk att en enskild handläggares personliga intuition ”objektivt” är moraliskt felaktigt än att utfallet av den politiska majoriteten är felaktigt. Finns det då ingen situation när den personliga intuitionen hos handläggaren är bättre än regelintuitionen? I enstaka fall torde det vara så. Kanske fungerar handläggarnas val mellan regelintuition och personlig intuition som ett bidrag till den maktindelning som uppdelningen mellan lagstiftande och tillämpande makt utgör. För att travestera Kant: ”Inget är enbart gott, förutom den goda viljan.”

Esbjörn Åkesson

Postens verkställande direktör har i sin besvikelse och maktlöshet uttalat följande: ”Vi är skickligast i världen på att dela ut post men det budskapet har vi inte lyckats få ut till den breda massan” (DN 26/2 -07). Varför inte skicka ett vykort?

MAURIN OCH RUSSELLS REGRESS

I den nyligen utkomna festskriften till Wlodek Rabinowicz (e-publicerad 2007.01.14 på www.fil.lu.se/HommageaWlodek) diskuterar Anna-Sofia Maurin i sin uppsats ”Infinite Regress – Virtue or Vice?” skillnaden mellan goda ändamålsenliga (”virtuous”) och onda (”vicious”) oändliga regresser. Hon gör flera intressanta iakttagelser och påpekanden, men också ett

klart misstag i ett av sina exempel. Bertrand Russell hävdade på ett tidigt stadium att man med hjälp av ett regressargument kan bevisa existensen av åtminstone ett universale: exakt likhet. Anna-Sofia anser att han har fel, men hennes åsikt grundar sig i den nämnda uppsatsen på en speciell typ av förbiseende. Låt mig förklara, men först säga att jag är precis lika övertygad som Anna-Sofia om att det i världen finns troper (egenskapsmoment, kvalitetsinstanser, eller vad man vill kalla dem). Men till skillnad från henne är jag ända sedan jag först läste Russells *Filosofins problem* också övertygad om att det finns universalia. Jag tillhör den lilla grupp av ontologer som anser att det är nödvändigt att postulera existensen av både troper och universalia, medan Anna-Sofia i sin avhandling *If Tropes* (2002) nöjer sig med att diskutera en värld bestående enbart av troper.

Russells argument är till för att visa att den som postulerar troper också – för att undvika en ond oändlig regress – måste postulera universalet *exakt likhet*. Viktigt för detta argument, men sällan påtalat explicit, är att man måste starta med minst tre exakt lika troper, inte bara med två, som Anna-Sofia gör. I sociologi är det en gammal sanning att en grupp på tre personer kan uppvisa beteenden som radikalt avviker från vad som är möjligt i en dyad. Den sanningen har en motsvarighet i ontologin. Om man har enbart två exakt lika troper, *a* och *b*, så uppstår ingen ond oändlig regress om man vill försöka förklara likheten ifråga som helt konstituerad av likhetsklassen av *a* och *b*. För att skapa den klassen räcker det med att postulera en enda *likhetstrop*, den mellan *a* och *b*. Men det förhåller sig helt annorlunda när man på samma sätt ska försöka förklara exakt likhet mellan tre exakt lika troper, *a*, *b* och *c*. Då blir det så här:

mellan *a* och *b* finns likhetstropen $I_1(a,b)$

mellan *a* och *c* finns likhetstropen $I_1(a,c)$

mellan *b* och *c* finns likhetstropen $I_1(b,c)$.

Men för att verkligen få ihop *a*, *b* och *c* till en naturligt given egenskapsklass räcker inte detta. Eftersom de tre likhetstroperna är helt disparata entiteter kan de s.a.s. inte av sig själva förena sig själva. Man kan då försöka använda en andra ordningens likhetstrop och hävda att:

mellan likhetstropen $I_1(a,b)$ och likhetstropen $I_1(a,c)$ finns likhetstropen $I_2(ab,ac)$

mellan likhetstropen $I_1(a,b)$ och likhetstropen $I_1(b,c)$ finns likhetstropen $I_2(ab,bc)$,

mellan likhetstropen $I_1(a,c)$ och likhetstropen $I_1(b,c)$ finns likhetstropen $I_2(ac,bc)$.

Men nu uppträder det gamla enhetsproblemet på nytt. Vad förenar här de tre helt disparata likhetstroperna $l_2(x,y)$? Återigen krävs *tre* nya likhetstropor, $l_3(x,y)$, och detta antal kommer att krävas på vilken nivå i regressen man än befinner sig. Ingen konvergens uppträder. Den enhet hos a , b och c som ska förklaras ("the trigger" i Anna-Sofias terminologi) är beroende av enheten hos de tre l_1 , vilken i sin tur är beroende av enheten hos de tre l_2 , osv i all oändlighet; dvs. den första enheten är för sin verkliga (aktuella) existens beroende av den aktuella existensen av alla de oändligt många nivåerna av likhetstropor i regressen. Regressen har precis den felaktiga "direction of dependence" som enligt Anna-Sofia kännetecknar alla onda oändliga regresser. Russell har rätt: den som accepterar existensen av tropor måste av logiska skäl också acceptera existensen av relations-universalet exakt likhet.

Ingvar Johansson

VALFRIHET I EN DETERMINERAD VÄRLD

Den filosofiska diskussionen angående valfrihet eller fri vilja framställs ibland som angelägen för att den anses ha inverkan på vårt sätt att se på ansvar och på vår eventuella känsla av uppgivenhet inför historiens gång. I viss mån gäller det även Idag-artikeln i *SvD* 2006-09-12 om determinism och valfrihet baserad på en intervju av Lars Bergström. I artikeln återges bland annat Bergströms förklaring av hur vi kan vara motiverade att handla och hur vi kan anse det vara rimligt att klandra de man anser ha handlat dåligt trots att "framtiden är oundviklig".

Det jag saknar i artikeln (liksom i många andra diskussioner om fri vilja) är erkännandet av hur det för individen i en valsituation är fritt att välja trots att valet kan vara determinerat. Valet kan till och med sägas vara determinerat just genom att avgöras av den väljande individen.

Men fokus på vilken handling som i slutändan väljs kan valet sägas vara determinerat genom att den väljande individen ses som en produkt av arv och miljö. Om man därtill vill lägga en slumpfaktor eller inte tycks inte spela någon roll för vår syn på viljans frihet. Enligt denna deterministiska bild är det faktorer utanför den väljande individen som avgör valet.

Med ett annat perspektiv är det i valsituationen, när den väljande individen gör sitt val, som arv och miljö opererar. Individen har kanhända determinerats till det den är, men när den väl kommit till valsituationen är det just genom att individen gör sitt val som arv, miljö och vad det kan vara, utmynnar i en handling. På just detta sätt är det individen i valsituationen som gör valet.

Med detta synsätt behöver vi inte känna oss handlingsförlamade på grund av en föreställning om att våra val inte spelar någon roll. Det är heller inte orimligt att man klandrar individer för val man anser vara dåliga. Man kan till och med avkräva dem visst ansvar för sina handlingar. Eftersom det är de föreställningar och önskemål som individen förvärvat som gör den till just den individen och som utmynnar i individens val, kan man hävda att individen inte är fångad utan fri i sina val och i sin vilja.

På detta sätt kan således determinismen förenas med en valfrihet i den bemärkelse som är betydelsefull för funderingar om ansvar och motivation. Om vi dessutom har mer långtgående frihet eller inte är en annan fråga som inte tycks vara angelägen att avgöra på samma grund som frågan som här behandlats.

Reidar Edvinsson, Juris Doktor, Uppsala Universitet

Medarbetare i detta nummer: Anders Bartonek är doktorand i filosofi på Södertörns högskola, Per Bauhn är professor i praktisk filosofi vid Högskolan i Kalmar, Lars Bergström är redaktör för denna tidskrift, Anders Hansson är fil. mag. i praktisk filosofi i Stockholm, Thorsten Johansson är fil. dr. i teoretisk filosofi i Uppsala, Per Lindström är professor emeritus i logik i Göteborg och Hans Teke teoretisk filosof och gymnasielärare i Tranås.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

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