

November 2009 Årgång 30 Nr 4

Filosofisk tidskrift

- STAFFAN CARLSHAMRE
3 Tingens och tankarnas ordning – några funderingar
kring Spinoza
- GUNNAR ANDERSSON
13 Förnuftig tro och intellektuell moral
- PER BAUHN
19 Universella rättigheter och partikulära skyldigheter
- SVEN DANIELSSON
33 Om moraliska övertygelsers styrka
- LARS-GÖRAN JOHANSSON
42 Tidens gång – en illusion?
- 55 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

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

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2009

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2009

ISSN 0348-7482

Staffan Carlshamre

Tingens och tankarnas ordning

Några funderingar kring Spinoza

Idéernas ordning och sammanhang är densamma som tingens ordning och sammanhang.

Spinoza, *Etik*, 2:VII

Både idéer och ting¹ kan ju ordnas på många olika sätt och av många olika relationer. Vad är det för ordningar Spinoza har i tankarna när han likställer tingens och idéernas ordning? I första hand, tror jag, dessa båda:

- (1) relationen mellan orsak och verkan i den fysiska världen,
- (2) relationen mellan premiss och slutsats i tankens värld.

Dessa båda relationer speglar alltså, enligt Spinoza, varandra. Närmare bestämt betyder detta att en händelse A orsakar en annan händelse B om och endast om tanken på B (idén om B) följer logiskt ur tanken på A.

I andra hand, och som en följd av detta primära speglingsförhållande, skulle Spinoza säkerligen hävda att motsvarande parallellism gäller också för två andra relationer, nämligen

- (3) tidsordningen mellan ting,
- (4) tidsordningen mellan idéer.

Avsnitt 1, nedan, handlar om relationen mellan (1) och (2), medan problemet med tidsordningarna kommer att få en rapsodisk behandling i avsnitt 2.

1. KAUSALITET OCH LOGISK FÖLJD

Man ser det ibland framställt som om tanken på en parallellism mellan den logiska och den kausala ordningen bara vore ett egendomligt och oberättigat hugskott av Spinoza, ja t.o.m. som om den sprang ur en

¹”Ting” används här i en mycket vid, och Spinozistisk, mening. Vad som helst som hör till den utsträckta världen – vore det så en process, en händelse, en egenskap eller ett ting i vanlig bemärkelse – kallas ett ”ting”. Motsvarande gäller, mutatis mutandis, för ”idé”.

oförmåga att alls göra skillnad mellan kausalrelationen och relationen logisk följd. Men i själva verket befinner sig ju Spinoza ett bra stycke på vägen i gott sällskap med den avgjort mest omfattade moderna teorin om kausalförklaringar – den s.k. ”deduktivt-nomologiska förklaringsmodellen”. (Att modellen inte längre är riktigt så allmänt omfattad som den en gång var intresserar oss inte här.)

I en teori förekommer inga händelser, men om den är en teori om händelser så förekommer där påståenden som beskriver händelser. Påståendena i teorin orsakar inte varandra, men skall teorin beskriva orsakssamband mellan de händelser den handlar om, så är det rimligt att kausalrelationen mellan dessa händelser speglas i teorin genom en relation mellan de motsvarande påståendena. Vilket förslag till sådan relation kan vara naturligare än den mellan premiss och slutsats?

Att förklara en händelse är enligt den deduktivt-nomologiska modellen att härleda ett påstående som beskriver händelsen ifråga ur en uppsättning andra påståenden. Dessa andra påståenden utgörs dels av ”initialvillkor” – beskrivningar av enskilda händelser och andra omständigheter, bland vilka det som man normalt vore benägen att kalla ”orsaken” till det inträffade i allmänhet återfinnes – och dels av en uppsättning allmänna lagar, ”naturlagar”.

En teori är, från den här synpunkten, ingenting annat än en samling sådana lagar, och teorins uppgift är väsentligen att överbrygga det logiska gapet mellan initialvillkoren och det som skall förklaras.

Vad teoretikern försöker åstadkomma är alltså just en avbildning av en kausalstruktur på en implikationsstruktur. Den sanna och fullständiga teorin om det fysikaliska universum (och någon annan teori kan det inte bli fråga om för Spinozas del) är alltså just den teori för vilken det inledningsvis citerade påståendet ur *Etiken* gäller.

Betyder detta att den logiska empirismen är vår tids Spinozism och att Spinoza var en 1600-talets Hempel? Naturligtvis inte. En annan sats hos Spinoza, som hänger så nära samman med den först citerade att de nästan är synonyma, är denna:

Det är inte i enlighet med förnuftets natur att betrakta tingen som tillfälliga utan som nödvändiga. (*Etik*, 2: teorem 44)

Anslutningen till den deduktivt-nomologiska förklaringsmodellen innebär ju på intet sätt att man bundit sig för åsikten att kausala samband är nödvändiga snarare än kontingenta. Modellen innebär ju inte att ”tanken på verkan” följer logiskt ur ”tanken på orsaken” annat än med hjälp av en viss teori. Är de lagpåståenden som ingår i denna teori själva kontingenta empiriska generaliseringar, så räcker de inte för att förläna status av nödvändighet åt sambandet mellan orsak och verkan.

Spinozas åsikt kan alltså formuleras så att den gäller de grundläggande naturlagarnas kunskapsteoretiska och ontologiska status. För den som ägde fullkomlig insikt vore det möjligt att för varje verkan finna en orsak sådan att idén om verkan följer ur idén om orsaken med hjälp av rent logiska lagar. Han uttrycker helt enkelt den grundläggande rationalistiska fordran att förklaringar skall vara absoluta – det som förklaras skall föras tillbaka på det vi ”klart och tydligt” inser.

Det är en plattityd att både rationalism och empirism under 1600-talet kan ses som filosofiska reaktioner på den naturvetenskapliga revolutionen. Skillnaden mellan dem kan förklaras av att de tar fasta på olika aspekter av denna revolution.

Empiristen imponeras av hur experiment och systematisk iakttagelse ersätter fruktlös spekulering och åberopande av auktoriteter. Får empiristen välja ett paradigmiskt exempel på en vetenskaplig landvinning, så blir det någonting i stil med Harveys upptäckt av blodomloppet. Det gäller bara att skära upp och titta efter! (Varmed jag naturligtvis inte vill hävda att Harveys upptäckt i verkligheten var precis så enkel.)

Rationalisten, å sin sida, låter sig imponeras av fysikens matematisering och av de självklara och förnuftiga principer han tycker sig spåra bakom de naturvetenskapliga resonemangen. För rationalisten är tankeexperimentet viktigare än experimentet. När Galileo skall motivera tröghetsprincipen kan han inte göra annat än att hänvisa till att ”jag tänker i min själ på något rörligt som lämnas helt åt sig självt”. Så här uttrycker Spinoza saken:

[E]n kropp som satts i rörelse förblir i rörelse ända tills den av en annan kropp bringas att stanna, och [...] en kropp i vila [...] förblir i vila till den sätts i rörelse av en annan. *Detta säger sig också självt. (Etik, 2: teorem 13, korrolarium till lemma 3, min kursivering)*

I viss mening är det naturligtvis en anakronism att hävda att Spinoza anser att naturlagarna är rent logiska principer. Är det sant att naturlagarna för honom, mer än för oss, liknar logikens och matematikens axiom, så är det också sant att dessa axiom för honom mer liknar det vi kallar naturlagar. Alla sanningar handlar för Spinoza om verkligheten och matematiken beskriver bara vissa mycket allmängiltiga aspekter på denna verklighet. Att vi kan ha apriorisk kunskap om matematikens, inklusive mekanikens, axiom beror inte på att dessa skulle vara ”tomma på empiriskt innehåll”, utan på att de är så generella att de gäller om allting – inklusive om oss själva.

Att vår kunskap om partikulära empiriska fakta är osäker beror på att den vilar på varseblivning. I varseblivningen är det, enligt Spinoza, omöjligt att skilja ut den komponent som beror av det varseblivna objektet från

vårt eget bidrag som varseblivande organismer. På den vägen når vi inte "adekvat kunskap" vare sig om kunskapens objekt eller om dess subjekt.

Men eftersom de grundläggande naturlagarna endast beror av materiens universella egenskaper – sådana som finns "lika mycket i varje del som i det hela" – så finns det för deras del inget behov av att faktorer ut en objektiv och en subjektiv komponent i kunskapen. Jag har adekvat kunskap om naturlagarna därför att de tillhör mitt eget väsen och finns fullständigt realiserade i varje del av mitt primära kunskapsobjekt: min egen kropp.

2. TIDSORDNING

Men logisk följd och kausalitet är ju inte de enda relationer som ordnar tankar och ting. Konkreta händelser, liksom konkreta förekomster av tankar, följer också varandra i en viss tidsordning. Hur förhåller sig den ordningen till de båda andra?

För tingens del får vi inga problem: tidsordning och kausal ordning tycks hänga samman på ett rättframt sätt. Men det är värre med tankarna. Skall parallellismen bevaras så måste mina tankar följa varandra i tiden i enlighet med relationen mellan premiss och slutsats, men detta verkar ju helt enkelt vara falskt.

Icke desto mindre vidhåller Spinoza att parallellismen mellan tankarnas och tingens sammanhang också skall gälla tidsordningen, eller tidsordningarna, mellan dem. Det kanske är värt att framhålla igen vad detta innebär: tankar måste tänkas i exakt samma ordning som de händelser de är tankar på! Jag kan inte säga att jag helt lyckats övertyga mig om riktigheten av denna åsikt, men jag skall ta upp några av de mest uppenbara invändningarna mot den och försöka visa att de inte ställer Spinoza svarslös. I detta följer jag tumregeln att det är just på de punkter där en systembyggares åsikter verkar mest verklighetsfrämmande som det lönar sig att sätta i kofoten för att ta sig in i systemet.

En invändning har jag redan antytt. Är det inte ett obestridligt faktum, som var och en av oss känner från sitt eget fall, att vi inte tänker enbart med hjälp av logikens lagar? Är det inte uppenbart att jag ofta kommer att tänka på något utan att först ha tänkt något annat från vilket denna nya tanke kan deduceras?

Den analoga frågan för den kausala ordningens vidkommande är, förstås, huruvida det inträffar händelser som inte har några orsaker, utan som vi måste tillskriva slumpen, eller kanske den fria viljan? Den frågan besvarar Spinoza helt enkelt nekande. Det finns inga okauserade händelser, bara bristande kunskap. Vad som ser ut som en händelse utan orsak är bara en händelse till vilken vi inte känner orsaken.

Hans svar på problemet om tankar som ”inträffar” utan att deduceras ut andra tankar skulle säkert gå i samma banor. Mina tankar har dolda premisser som jag inte själv uppfattar. Att jag inte uppfattar dem kan ha flera förklaringar, men det viktigaste fallet är det där de relevanta premisserna helt enkelt inte tillhör mitt själsliv.

Kroppsligt sett är jag bara en ringa del av Substansen = Gud = Naturen sedd under utsträckningens attribut och jag finner ju ingenting underligt i att jag, dvs. min kropp, inte innehåller samtliga orsaker till allting som inträffar i mig. Men på samma sätt är jag, själsligt sett, bara en ringa del av den oändliga, sanna och allomfattande teori som är Gud sedd under tänkandets attribut och min själ rymmer inte den fullständiga härledningen av alla mina tankar.

Den tidsordning jag uppfattar mellan mina tankar svarar alltså mot deras logiska ordning i Guds medvetande och är, om man så vill, mitt ofullkomliga sätt att uppfatta de logiska relationerna i den sanna och fullständiga teorin om universum. (Vad jag saknar är alltså bara härledningarna, däremot har jag tillgång till axiomen.)

Nästa problem är kanske värre. Om tidsordningen mellan mina tankar är lika med deras logiska ordning, och denna ordning i sin tur svarar direkt mot den kausala ordningen mellan ting, som, återigen, är identisk med tidsordningen mellan ting, så borde en händelse i den utsträckta världen och tanken på samma händelse alltid vara samtidigt.²

Tanken på ett föremål borde, om Spinoza har rätt, pågå exakt lika länge som föremålet självt existerar och det borde inte vara möjligt att tänka på samma händelse mer än en gång, åtminstone inte utan att händelsen själv repeteras! Men visst kan jag, i verkligheten, tänka på för länge sedan förflutna ting och händelser – till exempel på hur Napoleon lämnar Elba för att ånyo ta sig till Paris och återerövra kejsarvärdigheten – utan att detta har några sensationella konsekvenser för vad som inträffar i yttervärlden?

Vad skulle Spinoza svara på det? Förmodligen att mina tankar faktiskt är samtidiga med sina föremål (de är ju egentligen identiska med dem), det är bara det att dessa föremål inte alltid är de jag tror att de är.

I egentlig mening, anser Spinoza, tänker jag aldrig på någonting annat än händelser i min egen kropp. En sådan händelse är slutlänken i

²Formuleringen är litet överdriven. Ingenting Spinoza säger binder honom formellt till att mena att det bokstavligen finns tidsrelationer mellan utsträckning och tänkande – att tala om ”samtidighet” mellan en idé och ett ting är väl, för honom, egentligen ett slags kategorimisstag – utan bara till att de bägge tidsordningarna måste vara isomorfa. Talet om samtidighet är ett bekvämt sätt att formulera en invändning som kunde göras ändå, genom att tala direkt om den temporala isomorfin.

en kausalkedja som för det mesta, och alldeles säkert i fallet Napoleon, sträcker sig långt utanför denna kropp, i både tid och rum. Mitt misstag består i att jag förväxlar den händelse i mig som är min tankes verkliga föremål, med någon av de tidigare länkarna i kedjan. Min idé om Napoleon är i själva verket en idé om en modifikation hos min egen kropp, försåvitt denna kropp affekteras av Napoleon.

Med detta närmar vi oss en av kärnpunkterna i Spinozas filosofi – åsikten att det inte finns några falska idéer. Bättre uttryckt: falskheten hos en idé är inte en egenskap hos idén själv utan har att göra med att den så att säga fått fel plats i kunskapssystemet som helhet. Speciellt menar Spinoza att vi i vardagslag systematiskt feltolkar de idéer som härrör ur varseblivningen. Den filosofiska reflexionen säger oss att dessa idéer bara svarar mot modifikationer hos kroppen, under påverkan av de yttre objekten, men innan vi har reflekterat tar vi naivt för givet att vi har att göra med idéer om de yttre föremålen ”i sig själva”.

Jag kan alltså, i en mening, inte tänka på någonting annat än mig själv. I enlighet med samma resonemang är Napoleon själv den ende som kan tänka på Napoleon och denna tanke, som i själva verket utgör hela hans själsliv, upphör mycket riktigt i och med hans död. Så här uttrycker Spinoza själv saken:

Dessutom förstår vi klart [...] vilken skillnaden är mellan den idé om t.ex. Per, som utgör Pers egen själs essens, och den idé om Per som är i en annan människa, låt oss tänka oss i Pål. Den förra uttrycker nämligen Pers egen kropps essens och innesluter existens endast så länge Per existerar; den senare däremot röjer i högre grad tillståndet i Påls kropp än Pers natur, och därför kommer Påls själ så länge detta Påls kroppstillstånd råder, att, även om Per inte existerar, ändå att betrakta denne som närvarande för sig. (*Etik*, 2, anm. till teorem 17)

Följer vi den här tråden hamnar vi i ett av Spinozas kardinalproblem. Han menar alltså att alla mina tankar i sig själva är sanna, det är bara det att jag ibland tolkar dem fel. Men är inte att tolka något som det eller det helt enkelt detsamma som att tänka på det som det eller det? Hur går det till när jag tror att mina tankar har ett annat innehåll än de har? Vem tror det, och med hjälp av vilka tankar?

Det ligger något paradoxalt i att tillämpa semantiska begrepp på tankar, som om de vore språkliga storheter i stil med ord eller satser. Att en sats är mångtydig tycks ju betyda att den kan uttrycka *flera olika tankar*, att missförstå en sats är att fatta den som uttryck för *en annan tanke* än den avsedda, etc., och hur skulle de motsvarande begreppen för tankar definieras? Visserligen säger man ibland att man missförstår någons tanke, men vad man ”egentligen menar” är väl då att man missuppfattat *vilken* tanke det handlar om, inte att man fattat själva tanken men tolkat den fel.

Icke desto mindre är det en spridd uppfattning även i modern filosofi att tankar är analoga med språkliga uttryck och att en teori om språklig mening kan förväntas lösa också ”intentionalitetens” gåta, problemet om relationen mellan tankar och deras ”innehåll”. Så här uttrycker sig, exempelvis, Richard Rorty:

Det verkar alldeles klart, åtminstone sedan Wittgenstein och Sellars, att ”meningen” hos en typografisk inskription inte är någon extra ”immateriell” egenskap som den har, utan bara dess plats i ett sammanhang med andra omgivande händelser i ett språkspel, en livsform. Samma sak gäller för hjärninskriftioner. Att säga att vi inte kan observera intentionala egenskaper genom att titta på hjärnan är som att säga att vi inte kan se en proposition när vi tittar på en mayacodex – vi vet helt enkelt inte vad vi skall titta efter, eftersom vi ännu inte vet hur vi skall relatera det vi ser till ett symbolsystem.³

Rortys poäng är alltså inte att ”brain-inscriptions” är fel sorts sak för att ha intentionala egenskaper, utan att sådana egenskaper, vad som än har dem, är av samma slag som meningen hos en ”typografisk inskription”.

Men vad är det då jag gör när jag missförstår en av mina egna tankar? Spinozas lösning på problemet är att en ”falsk” tanke visserligen i och för sig är riktig, men att jag s.a.s. överdriver dess betydelse: jag saknar vissa av de andra tankar som skulle satt den på rätt plats i kunskapssystemet som helhet. Om någon av Napoleons gamla soldater den 6 maj 1821 tror att kejsaren lever, så ligger felet, enligt Spinoza, inte i den idé om Napoleon som han *har*, utan i att han *inte* har den ytterligare informationen att Napoleon dog på S:t Helena den 5 maj.

Kanske skall man se Spinozas uppfattning ungefär på följande vis. Denotationen hos en tanke, vad den är en tanke *på*, bestäms av dess kausalrelationer till andra ting, medan konnotationen, vad den tänker *om* det den är en tanke *på*, bestäms av strukturen hos idésystemet som helhet – idealet är isomorfi mellan avbildning och avbildat. Åsikten att det inte finns falska tankar skulle då innebära att det enda fel som kunskapssystemet är utsatt för, med avseende på sin struktur, är att strukturen är för *fattig* och att systemet alltid kan korrigeras genom att man lägger till ytterligare element eller relationer, aldrig genom att man tar bort någonting som redan finns där.⁴

³Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), s. 25 f. (min övers.).

⁴Man kommer att tänka på socialkontoret i den svenska kommun som vägrade att ur sitt register ta bort uppgiften att två namngivna flickor var prostituerade, sedan den visat sig vara felaktig – med motiveringen att ”det ju ändå är information”. I stället ville man lägga till informationen att den tidigare uppgiften inte var korrekt.

De tankar för vilka Spinozas idé om parallellismen mellan utsträckning och tänkande verkar naturligast är de som direkt handlar om konkreta företeelser i den utsträckta världen, men det finns ju också andra slag av tankar. Det finns tankar som dyker upp i den själsliga tidsordningen, men som antingen inte alls förefaller att ha någon motsvarighet i den utsträckta ordningen, eller vars motsvarighet i varje fall inte verkar tidsligt lokaliserad på det sätt som tanken är det. Här är tre problemområden (varav vi redan har talat om det första):

- (a) falska tankar – tankar som överhuvudtaget saknar motsvarighet i verkligheten.
- (b) tankar på andra tankar – tankar som saknar motsvarighet i den utsträckta ordningen
- (c) abstrakta tankar – till exempel tankar på utsträckningens attribut, på de oändliga och odelbara modi eller på naturlagarna.

Problemet med falska tankar löser Spinoza alltså genom att helt enkelt förneka deras existens, och jag skall inte tala mer om dem. Däremot bör något sägas om kategorierna (b) och (c).

Tankar som har andra tankar till objekt tycks leda till en för Spinoza besvärande överbefolkning i idévärlden. Det typiska för Spinozas teori är ju att han inte bara tänker sig att varje tanke har ett fysiskt korrelat, till exempel i den tänkandes hjärna, utan att han tänker sig att detta korrelat också är tankens föremål. Tankar på tankar verkar ha sina föremål inom tänkandets sfär och på så vis falla utanför den postulerade parallellismen.

Problemet kan uttryckas så här. Även om man erkänner att tänkandet inte är självförsörjande på objekt och att det måste finnas en bottenvåning i själens hus som vilar på en grund av icke-tankar, så tycks ingenting hindra en att ovanpå denna botten av tankar på utsträckta ting bygga hur många våningar som helst av tankar på tankar, tankar på tankar på tankar, etc.

På denna invändning levererar Spinoza en lösning, som jag till att börja med bara citerar.

Ty i själva verket är idéen om själen, det vill säga idéen om idéen, ingenting annat än idéns form, försåvitt denna betraktas som en tänkandemodus utan samband med föremålet; så snart någon nämligen vet något, vet han därmed omedelbart att han vet det, och samtidigt vet han sig veta att han vet det, och så vidare i det oändliga. (*Etik*, 2, anmärkningen till teorem 21)

Vad betyder detta? Tanken på en tanke är inte en ny tanke som har den första tanken till objekt, utan samma tanke uppfattad på ett annat sätt ("utan samband med föremålet"). I själva verket tillämpar Spinoza samma strategi på relationen mellan tankar av olika ordning som han använder på relationen mellan tankar av första ordningen och deras ut-

sträckta objekt – de är djupast sett identiska men kan betraktas under olika aspekter. Detta är också exakt vad han säger i det teorem till vilket den citerade anmärkningen hör:

Denna idé om själen är förenad med själen på samma sätt som själen själv är förenad med kroppen. (*Etik*, 2, teorem 21)

Man kan notera att detta är en av många punkter där föreställningen att utsträckning och tänkande hos Spinoza är symmetriska storheter ter sig problematisk. Den utsträckta världen tycks inte innehålla någon motsvarighet till tänkandets hierarki av tankar och metatankar på olika nivåer – snarare leds man i riktning av att det finns oändligt många för oss kända attribut, varav endast ett har karaktären av utsträckning medan de övriga allesammans har tankekaraktär, men också vart och ett för sig är ”lika stort” som den utsträckta världen.

Huruvida Spinozas idé går att genomföra är en svårare fråga. Inom ett mera vardagligt betraktelsesätt kan man anföra exempel både för och emot den kollaps av metatankehierarkin som Spinoza talar om. Det finns en välkänd diskussion av huruvida det faktum att jag vet något implicerar att jag också vet att jag vet detta, osv., och Spinoza är naturligtvis bunden till att hävda existensen av alla sådana implikationer. Besvärligare blir det väl med *tror*. Att fundera på ifall jag tror att jorden är rund kan visserligen, med viss plausibilitet, sägas vara samma sak som att fundera på ifall jorden verkligen är rund. Men att fundera på ifall jag när jag var liten trodde att jorden var platt tycks vara något helt annat än att fundera på ifall jorden vid den tiden verkligen var platt.

Hur man skall ställa sig till dessa problem när man kopplar ihop dem med åsikten att det inte finns några falska tankar är dock en annan sak och jag lämnar åt läsaren att klura ut vad Spinoza skulle ha att anföra till sitt försvar.

Problemet med abstrakta tankar är annorlunda. Sådana tankar lider inte av brist på objekt, utan snarare av överflöd.

Varje modus av utsträckningens attribut kan betraktas som en egenskap hos det fysiska universum. Många sådana egenskaper är temporära och övergående, men det finns också egenskaper som karaktäriserar universum vid varje tidpunkt. Även om vi bortser från utsträckningen själv så har vi i den senare kategorin åtminstone de ”oändliga och omedelbara” modi – vila och rörelse – och med dem de vid varje tidpunkt giltiga naturlagarna.

Är parallellteorin sann så måste varje modus av utsträckningens attribut motsvaras av en egenskap hos det oändliga tänkandet som är ”samtidig” med detta modus. Speciellt måste alla eviga modi av utsträckningens attribut motsvaras av eviga tankar.

Överfört till det enskilda själslivet, som ju är en del av det oändliga tänkandet, innebär detta att varje tanke motsvaras av någonting i motsvarande del av den oändliga utsträckningen, dvs. i kroppen. Denna kropp har också den egenskaper av olika varaktighet, däribland egenskaper som den bevarar under hela sin existens. Till dessa egenskaper hör begränsningen till det enskilda fallet av de ovannämnda eviga egenskaperna hos utsträckningen överhuvudtaget.

Problemet är varför jag inte alltid tänker på dessa eviga ting. Svaret kan tyckas självklart. Att vila och rörelse är eviga betyder inte att de vid varje tidpunkt existerar vid sidan av de övriga tingen, utan att det alltid finns ting som karaktäriseras av dessa egenskaper. På samma sätt är en tanke på ett utsträckt ting i vila eller rörelse ipso facto en tanke på vila eller rörelse.

Det är bara det att om man accepterar det svaret så hamnar man i det omvända problemet. Ibland tänker jag till exempel på tröghetslagen alldeles för sig själv en liten stund. Hur går det till? Vad i den utsträckt värld svarar mot detta kommande och gående av tankar på eviga ting?

Med den frågan närmar vi oss det klassiska problemet med abstrakta idéer och Spinoza kunde väl svara med Aristoteles och Berkeley att ”själen tänker aldrig utan en bild”. Att tänka på tröghetsprincipen skulle vara att tänka på en konkret instans av den, med bortseende från den konkreta instansen – så som Berkeley tänker sig att man tänker på en triangel i allmänhet genom att tänka, exempelvis, på en rätvinklig triangel med bortseende från dess rätvinklighet.

Ett sådant svar är väl bra så långt det går, men det lämnar oss, tycks det mig, än en gång med kardinalproblemet hos Spinoza. Förutsätter han inte, precis som Berkeley, att det finns ytterligare en mental agent ovanför den själsliga nivå hans teori beskriver – kanske något i stil med Aristoteles aktiva förnuft?

Vem är det egentligen som bortser från den konkreta instansen? Är det samma person som tolkar och misstolkar sina egna idéer, och som ibland ”betraktar” dessa idéer utan relation till deras föremål – på detta vis åstadkommande tankar på andra tankar?

Och är denne mystiska någon i själva verket just den person till vilken Spinoza riktar sin tröstande livsfilosofi och som han uppmanar att frivilligt söka vila i den totala determinismen?

Förnuftig tro och intellektuell moral

1. INTELLEKTUELL MORAL

När Ingemar Hedenius (1958, s. 192) ville bedöma livsåskådningar underställde han sig den ”intellektuella moralens maxim” enligt vilken man bör tro på något om och endast om man har förnuftiga skäl att hålla det för sant. Hedenius använde denna maxim för att kritisera svenska teologer som han ansåg hyste en oförnuftig tro.

Vilka är de förnuftiga skälen för att tro på något? Varje diskussion av detta problem måste ta ställning till David Humes (1739–40) skepticism. Om Hume har rätt, finns det inga förnuftiga skäl för att hålla något för sant, inte ens de mest berömda naturvetenskapliga teorierna. Hedenius maxim skulle i så fall få konsekvensen att alla typer av tro är oförnuftiga, något som skulle göra livet svårt inte bara för teologer, utan för alla de ”bildningssökande människor” som Hedenius försökte övertyga om att bli ”konsekventa kulturvarer” (jfr Hedenius 1958, s. 17).

När Anders Wedberg diskuterade Humes skepticism, anmärkte han att den är ett uttryck för bevisempirism (Wedberg 1970, s. 101, 104). Enligt Hume har vi förnuftiga skäl att tro något bara när vi med utgångspunkt från erfarenheten kan bevisa att något är sant eller sannolikt. Intuitivt sett verkar Humes skepticism inte vara riktig (Bergström 2002, s. 18). Kan vi visa att den är felaktig, att det finns förnuftiga skäl för försanthållanden?

Detta problem har den sista tiden diskuterats av anhängare till den kritiska rationalismen. Några av dem påstår att alla våra trosföreställningar och försanthållande visserligen i princip är felbara, men att de ändå kan vara förnuftiga. Kan deras uppfattning om förnuftig tro underlätta för oss att följa den intellektuella moralens maxim och bli konsekventa kulturmänniskor som inte förlorar sig i skepticism?

2. KRITISK RATIONALISM

Enligt den kritiska rationalismen är det inte möjligt att med erfarenhetens hjälp bevisa att teorier är sanna eller sannolika (Popper 1959,

§1), utan alla vetenskapliga teorier är i princip felbara. Däremot är det möjligt att pröva teorier med erfarenhetens hjälp. Från vetenskapliga teorier kan vi härleda prognoser och förutsäga framtida händelser. Om erfarenheten visar att en sådan prognos är falsk, så har teorin falsifierats. Om prognosen visar sig vara riktig, har teorin bekräftats. För att pröva teorier strängt skall man försöka att vederlägga dem genom att pröva deras mest osannolika förutsägelser. Om en teori klarar sådan sträng prövning, har den bekräftats väl. För att förstå vetenskapen är det onödigt att göra några induktiva antaganden om att erfarenheten kan bevisa att en teori är sann (eller sannolik). Sådana antaganden leder bara till onödiga problem av det slag om Hume pekade på (Popper 1959, §10). Är det möjligt att på detta sätt undvika de problem som bevisempirismen leder till och ge den intellektuella moralens maxim ett nytt innehåll? Är det förnuftigt att hålla de teorier för sanna som stått emot sträng kritik, som Alan Musgrave (1999, 324) föreslår?

Många kritiska rationalister menar att Musgraves förslag är ohållbart och på ett eller annat sätt faller offer för Humes skeptiska kritik. Jag skall försöka visa att så inte är fallet om vi tar avstånd från alla former av bevisempirism och alla försök att genom bevis och rättfärdiganden nå visshet. Men först vill jag behandla vad som talar för Musgraves förslag.

2. FÖRNUFTIG TRO UTAN BEVISEMPIRISM

Kritisk prövning av vetenskapliga teorier innebär försök att vederlägga dem med erfarenhetens hjälp. För att en sådan prövning skall vara möjlig måste en teori ha empiriska konsekvenser. På så sätt kan inte bara enkla hypoteser provas, som 'alla smaragder är gröna', utan också komplicerade teoretiska system, som t.ex. teorier om solsystemets eller materiens struktur (Andersson 1994, kap. 2).

Första steget vid prövning av en vetenskaplig teori är att härleda förutsägelser från den med hjälp av vanlig deduktiv logik. Nästa steg är att jämföra förutsägelseerna med erfarenheten. Om erfarenheten skulle visa att en sådan förutsägelse är falsk, så har den prövade teorin falsifierats. Sådana falsifikationer är också rent deduktiva. Den deduktiva logiken är inte bara ett redskap för *bevis*; den är också ett redskap för *kritik*. Vid bevis överförs sanning från premisserna till slutsatsen; vid kritik återförs slutsatsens falskhet till åtminstone en av premisserna (Popper 1992, s. 75). Prövning och falsifikation av vetenskapliga teorier förutsätter inga problematiska induktiva antaganden.

Om en teori bekräftats vid empirisk prövning, så visar det inte att den är sann eller ens att den är sannolik. Också väl bekräftade teorier består av felbara förmodanden, inte av bevisade sanningar (Popper 1959, kap.

10). Om en hypotes står emot allvarliga försök att vederlägga, så har den bekräftats väl och det är förnuftigt att tro på den enligt följande rationalitetsprincip (*KR*): Det är förnuftigt att tro att P (vid tidpunkten t) om och endast om P är den hypotes som (vid tidpunkt t) bäst har stått emot sträng kritik (Musgrave 1999, s. 324).

Denna rationalitetsprincip förutsätter inga problematiska induktiva antaganden och ingen form av bevisempirism. Princip (*KR*) leder inte till säkert vetande eller bevisade sanningar, utan till förnuftiga förmodanden (*conjectural knowledge*) som förblir *felbara* och i princip kan vederläggas vid nästa prövning. Vad som var förnuftigt att tro vid en tidpunkt kan vara oförnuftigt att tro vid en senare tidpunkt efter ytterligare prövning.

Enligt rationalitetsprincip *KR* är det förnuftigt att tro på en uppfattning om och endast om den bekräftats väl genom sträng prövning. Denna bedömning bygger på två förutsättningar, på *rationalitetsprincipen* (*KR*) och *testsatser* om resultatet av stränga prövningar. Är det förnuftigt att acceptera dessa förutsättningar? Eller leder dessa förutsättningar till att induktionsproblemet återkommer i ny form?

3. TESTSATSER OCH ERFARENHET

Ett exempel på en testsats som kan prövas med erfarenhetens hjälp är: 'Här är nu ett glas vatten'. I det flesta fall håller vi sådana testsatser för sanna efter att ha gjort motsvarande observationer. Sådana observationer rättfärdigar inte testsatserna, bevisar inte att de är sanna. En sats kan bara bevisas med hjälp av andra satser, inte av erfarenheten (Popper 1959, §29). Men även om erfarenheten inte kan bevisa att testsatser är sanna, så kan den pröva dem. Därför kan erfarenheten vara ett förnuftigt skäl för att hålla testsatser för sanna i enlighet med rationalitetsprincip *KR* enligt vilken det är förnuftigt tro på uppfattningar som klarat av sträng prövning (Andersson 2006, 180).

I vetenskapliga sammanhang nöjer man sig ofta inte med förnuftig tro på en enstaka testsats. Prövningar av teorier skall i princip kunna upprepas av alla forskare. Viktiga testsatser skall beskriva *reproducerbara effekter*, dvs. skall beskriva experiment och observationer som kan upprepas (Popper 1959, §8). Därmed kan prövningen av testsatserna göras sträng.

Testsatser kan prövas inte bara genom jämförelse med erfarenheten, utan också genom härledning av nya testsatser. Om det är svårt att jämföra en testsats med erfarenheten eller om vi bedömer att jämförelsen är problematisk, kan det vara intressant att härleda nya testsatser som är mindre problematiska. Testsatsen 'här är nu ett glas vatten' kan prö-

vas inte bara genom att observera vad som står framför oss vid ett visst tillfälle. Vi kan t.ex. försöka gripa tag i glaset eller provsmaka vätskan i det. Om vi vill, kan vi fortsätta prövningen och göra den ännu strängare genom att ta glaset till ett kemiskt laboratorium. Skulle en testsats inte klara sådan fortsatt prövning, så skulle inte längre vara förnuftigt att hålla den för sann.

Att testsatser kan prövas med andra testsatser ger inte upphov till någon oändlig regress. Varje härledning av testsatser upphör när vi har kommit fram till en typ av testsatser som på ett oproblematiskt sätt kan jämföras med erfarenheten. Avbrottet i härledningen av ytterligare testsatser är inte dogmatiskt. Vi påstår inte att jämförelsen med erfarenheten bevisar att en testsats är sann, bara att det för tillfället är förnuftigt att hålla den för sann.

Vi är inte ute efter att rättfärdiga testsatsers *innehåll*, utan försöker visa att *handlingen* att tro på dem (att hålla dem för sanna) är förnuftig. Skulle någon tycka att jämförelsen med erfarenheten är problematisk, står det honom fritt att upprepa prövningen eller att utföra nya typer av prövning. Empirisk prövning av testsatser genom observation ger ingen absolut visshet: fortsatt prövning kan i princip vederlägga dem. Men så länge inga motstridiga resultat föreligger är det förnuftigt att tro att prövade testsatser är sanna (Andersson 2006, ss. 180–82; Andersson 2009). Eftersom vi inte strävar efter visshet och därmed inte försöker rättfärdiga testsatsers *innehåll*, så uppstår inga problem när vi med hjälp av rationalitetsprincipen (*KR*) bedömer att det är förnuftigt att hålla testsatser som prövats genom jämförelse med erfarenheten för sanna.

4. RATIONALITETSPRINCIPEN

Leder antagandet av rationalitetsprincipen *KR* till liknande problem som antagandet av en induktionsprincip gjorde? Är det förnuftigt att acceptera rationalitetsprincipen (*KR*)? Om vi anger förnuftiga skäl för den, leder det till en oändlig regress? Eller antar vi denna princip dogmatiskt utan att ange några förnuftiga skäl för den?

Som förnuftigt skäl för att acceptera rationalitetsprincipen *KR* anger Musgrave (1999, s. 329–331) att den stått emot sträng kritik bättre än konkurrerande rationalitetsprinciper. Medan t.ex. en induktionsprincip inte kan rättfärdigas utan att vi förlorar oss i en oändlig regress eller logisk cirkel eller helt enkelt bara dogmatiskt antar den utan något rättfärdigande, så träffar dessa svårigheter inte rationalitetsprincipen *KR*.

Vid bedömningen om *KR* stått emot sträng kritik prövar vi om *KR* uppfyller sina egna krav. Detta är inte något bevis och därmed inte heller något cirkelbevis för *KR*. Lika lite som en kritisk rationalist försöker

rättfärdiga hypoteser och testsatser genom att bevisa att de är sanna (eller sannolika), lika lite försöker han att rättfärdiga sin grundläggande rationalitetsprincip *KR* genom att bevisa den. För den kritiska rationalismen är inte bevis, utan resultaten av kritisk prövning avgörande. Om *KR* klarar av kritisk prövning, inklusive prövningen om den uppfyller sina egna krav, så är det förnuftigt att acceptera *KR*.

När det gäller frågan om rationalitetsprinciper kan tillämpas på sig själva, så finns tre möjligheter: (1) en rationalitetsprincip kan tillämpas på sig själv, (2) en rationalitetsprincip är förnuftigt enligt en annan rationalitetsprincip, (3) en rationalitetsprincip är inte förnuftigt enligt någon rationalitetsprincip. Den andra möjligheten leder till frågan varför det är förnuftigt att tillämpa en rationalitetsprincip på en annan och därmed till en hotande oändlig regress. Den tredje möjligheten är otillfredsställande och innebär att en rationalitetsprincip accepteras dogmatiskt. När det gäller denna typ av kritisk prövning kan vi inte komma längre än att visa att en rationalitetsprincip kan tillämpas på sig själv, att den är internt konsistent (jfr Andersson 2009, s. 26–29; Musgrave 1999, s. 330–331).

David Miller (1994, s. 121–125) har framfört kritiken att rationalitetsprincipen *KR* är tom och enbart kosmetisk, därför att *KR* inte kan användas för att rättfärdiga satser som sanna eller sannolika. Men *KR* är inte avsedd att göra det. Miller frågar vad *KR* i så fall har för funktion. Svaret på den frågan är att *KR* hjälper oss att bedöma vilka förmodanden det är förnuftigt att tro på. Därmed tillåter *KR* oss att övervinna Humes skepticism, medan Millers egen position inte gör det. Som svar på frågan varför vi skall hålla en uppfattning för sann eller handla på visst sätt föreslår Miller (1994, s. 71–72) svaret 'Varför inte?'. Millers (1999) position är absolut skeptisk. Miller (2006, s. 151) påstår visserligen att hans skepticism inte är relativistisk eller nihilistisk, men det är svårt att se hur han kan undvika dessa konsekvenser.

5. DEN KRITISKA MEDELVÄGEN

Den intellektuella moralens princip får ett innehåll först när den anger vilka förnuftiga skäl det finns för att hålla något för sant. Efter Humes kritik kan induktivt stöd för uppfattningar inte betraktas som ett sådant skäl. Den kritiska rationalismen försöker inte ge induktivt rättfärdigande av uppfattningar och drabbas därmed inte av Humes kritik. Den överger bevisempirismens svårighet genom att ge upp strävan efter visshet samtidigt som den hävdar att det är förnuftigt att hålla felbara förmodanden som klarat av sträng kritik för sanna. Därmed gör den kritiska rationalismen det möjligt att ge den intellektuella moralens maxim ett nytt innehåll som underlättar för oss att som bildnings- och kunskapsökande

människor leva som konsekventa kulturvareriser genom att visa en kritisk medelväg mellan skepticism och dogmatism. I en tid när bildnings- och kunskapssökandet är hotade av fundamentalistisk dogmatism och skeptisk relativism är detta viktigare än någonsin.

LITTERATUR

- Andersson, Gunnar. 1994. *Criticism and the History of Science: Kuhn's, Lakatos's and Feyerabend's Criticisms of Critical Rationalism*. Leiden (Holland): E. J. Brill.
- Andersson, Gunnar. 2006. Test statements and experience. I *Karl Popper: A centenary assessment, selected papers from Karl Popper 2002*, red. Ian Jarvie, Karl Milford och David Miller, 2: 177–183. Aldershot: Ashgate.
- Andersson, Gunnar. 2009. Critical Rationalism and the Principle of Sufficient Reason. I *Rethinking Popper*, red. Zuzana Parusniková and Bob Cohen, 21–30. Dordrecht: Springer.
- Bergström, Lars. 2002. Den intellektuella moralens maxim. *Filosofisk tidskrift* 23, no. 2: 3–30.
- Hedenius, Ingemar. 1958. *Tro och livsåskådning*. Stockholm: Bonnier.
- Hume, David. 1739–40. *A Treatise of Human Nature*. red. L. A. Selby-Bigge. 2 uppl. Oxford: Clarendon Press, 1967. Sv. övers. 2002–2005. *Avhandling om den mänskliga naturen*, 1–3. Stockholm: Thales.
- Miller, David. 1994. *Critical rationalism: A Restatement and Defence*. Chicago: Open Court.
- Miller, David. 1999. Being an Absolute Skeptic. *Science* 284, no. 4 June: 1625–1626.
- Miller, David. 2006. *Out of Error: Further Essays on Critical Rationalism*. Aldershot: Ashgate.
- Musgrave, Alan. 1999. *Essays on Realism and Rationalism*. Amsterdam: Rodopi.
- Popper, Karl R. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- Popper, Karl R. 1992. *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. London: Routledge.
- Wedberg, Anders. 1970. *Filosofins historia: Nyare tiden till romantiken*. 2 uppl. Stockholm: Bonnier. Ny utgåva 2003. Stockholm: Thales.

Per Bauhn

Universella rättigheter och partikulära skyldigheter

1. INLEDNING

I en tid när vi både kan vara medvetna om förekomsten av globala problem, vare sig det handlar om miljöhot eller kriser på finansmarknaden, och samtidigt se oss som delaktiga i uppkomsten av dessa problem och delansvariga för deras lösning, så ter det sig för många rimligt med en moral som också är global i sina anspråk på våra skyldigheter. Tanken att våra skyldigheter skulle vara begränsade till våra närstående eller till det egna samhället kan då upplevas antingen som inskränkt, eller, än värre, som ett försök att kamouflera gruppegoistiska intressen under namn av moralisk rätt. Det har t.ex. hävdats att om vi prioriterar hjälp till nödlidande landsmän och därmed lämnar fattiga hungrande i andra delar av världen utan hjälp, ”så är sådant favoriserande, utifrån ett universalistiskt synsätt, inte bättre än rasism”.¹

Samtidigt kan en renodlad universalistisk moral, som enbart ser till maximerandet av lycka eller välbefinnande, utan någon hänsyn till enskilda individers eller gruppers intressen, te sig skrämmande och okänslig. De stora moraliska katastroferna under 1900-talet handlade just om hur individer offerades för storskaliga ideologiska projekt, vare sig det handlade om kommunismens utopi om det klasslösa samhället eller om nazismens utopi om den rasrena nationen. Möjligheten att individer offeras för en utopi om global lycka eller rättvisa ter sig inte som ett uppenbart moraliskt framsteg.

Givet den historiska erfarenheten känner vi en skepsis inför William Godwins övertygelse om att, eftersom ”[d]en lysande ärkebiskopen av Cambrai var av större värde än sin betjänt” så är det ”få av oss som, om hans palats stod i lågor, och man bara skulle kunna rädda livet på en av dem, skulle tveka att döma vem av de båda som bör föredras”, ens om betjänten hade varit ”min bror, min far, eller min välgörare”. För Godwin finns ingen ”magi . . . i pronominet ’min’, som skulle kunna berättiga oss till att upphäva den opartiska sanningens beslut”.² Men magi eller inte, så

¹Gomberg (1990), s. 148.

²Citerad i Wellman (2000), s. 561. (Citatet kommer från Godwins *Enquiry concerning Political Justice*, vol. 1, 1798, s. 127.)

är det inte uppenbart att vi är moraliskt bättre människor om vi gör oss okänsliga för möjligheten att vi faktiskt kan ha band till enskilda människor, grupper och samhällen, som inte kan åsidosättas av en strävan att maximera något värde.

I denna essä skall vi koncentrera oss på frågan om huruvida moraliska skyldigheter mot vår egen politiska gemenskap låter sig förenas med en etisk universalism. Med termen ”politisk gemenskap” avses här inte en stat i största allmänhet, utan en politiskt suverän och territoriellt avgränsad statsgemenskap, vars medlemmar helt eller delvis kan beskrivas som medborgare med mer eller mindre långtgående frihet att delta i den politiska beslutsprocessen. Alla politiska gemenskaper är inte nödvändigtvis fullfjädrade demokratier i den moderna meningen med allmän och lika rösträtt för alla medlemmar. Antikens Aten och frihetstidens Sverige är således politiska gemenskaper, eftersom den politiska makten i dessa stater utövas av medborgare eller av representanter för medborgare, även om medborgarrätten i båda fallen inte omfattar hela befolkningen.

Diskussionen av moraliska och politiska skyldigheter gentemot den egna politiska gemenskapen är nära förbundna med den normativa frågan om varför det alls bör finnas politiska gemenskaper. Politiska filosofer har genom historien pekat på ett antal goda ting som politiska gemenskaper antingen är nödvändiga för, eller i bästa fall kan leda till. Det kan handla om ett gott liv för medlemmarna (Aristoteles³); social trygghet och ett ordnat alternativ till allas krig mot alla (Hobbes⁴); att säkra individers rätt till frihet och egendom (Locke⁵); att garantera medborgerlig frihet och jämlikhet under lagarna (Rousseau⁶ och Kant⁷); att främja människors utveckling som sociala varelser (Mill⁸); att genom omfördelning skapa förutsättningar för jämlikhet i välfärd (Rawls⁹ och Gewirth¹⁰).

Givet att det faktiskt finns ett samband mellan existensen av en viss politisk gemenskap och upprätthållandet av vissa moraliskt önskvärda tillstånd (som fred, frihet, välstånd, osv.), så är det inte orimligt att hävda att dess medlemmar har moraliska skyldigheter avseende gemenskapens bevarande, som att betala skatt, fullgöra värnplikt, bidra med produktivt arbete, osv. Men hur förhåller sig dessa lokala skyldigheter till våra skyldigheter mot mänskligheten i stort?

³Aristotle (1981), 1252b27–40.

⁴Hobbes (1994), xiii, § 8–9.

⁵Locke (2003), § 123–133.

⁶Rousseau (1966a), I, vi.

⁷Kant (1996), § 45–46.

⁸Mill (1998), s. 227.

⁹Rawls (1971), s. 258–332.

¹⁰Gewirth (1996), s. 106–165, 214–310.

Vi börjar med att granska ett par kommunitaristiska positioner, som framhäver våra skyldigheter mot den politiska gemenskapen och mot lokala traditioner. Därefter granskar vi en utilitaristisk universalism, som i stället betonar skyldigheten att maximera gott, oberoende av hur detta påverkar vår politiska gemenskap. Såväl kommunitarism som utilitaristisk universalism kommer att visa sig vara teoretiskt och moraliskt problematiska. Slutligen diskuterar vi en agentrelaterad universalism, som inkluderar såväl universella som partikulära moraliska skyldigheter. Vår slutsats blir att denna agentrelaterade universalism på ett tillfredsställande sätt kan förena ett antagande om partikulära skyldigheter mot vår politiska gemenskap med ett antagande om universella mänskliga rättigheter.

2. KOMMUNITARISTISK PATRIOTISM

Ett kommunitaristiskt argument om moraliska skyldigheter återfinns hos Alasdair MacIntyre. MacIntyre avvisar idén om universella, allmänmänskliga rättigheter som en fiktion, ”jämförbar med tron på häxor och enhörningar”.¹¹ Det goda för människan kan bara förstås utifrån specifika traditioner, förankrade i en viss tid och ett visst samhälle. Således är jag ”någons son eller dotter, någon annans kusin eller farbror; jag är medborgare i en viss stad, medlem av ett visst gille eller en viss profession; jag tillhör den här klanen, den där stammen, den här nationen”. Följaktligen, ”vad som är gott för mig måste vara det goda för en som innehar dessa roller”.¹²

MacIntyre försvarar också en ”patriotismens moral”, enligt vilken ”[a]tt förstå vad andra är skyldiga mig och vad jag är skyldig andra, och att förstå historien om de gemenskaper som jag ingår i, är ... en och samma sak”.¹³ Patriotismens moral kan fordra att man arbetar för det framgångsrika förverkligandet av nationella projekt, även när detta ”inte skulle vara i mänsklighetens bästa intresse, bedömt från en opartisk och opersonlig ståndpunkt”.¹⁴

Den kommunitaristiska patriotismen ger uttryck för en uppfattning om individen som oförverkligad utan förankring i en gemenskap. Om jag förlorar denna anknytning, ”så är det osannolikt att jag kan blomstra som moralisk agent”.¹⁵ Detta är en tankegång som, i än skarpare formuleringar, går tillbaka till äldre kommunitarister som Rousseau, enligt vilken den sanne republikanen bara lever för sitt fosterland och utan

¹¹MacIntyre (1985), s. 69.

¹²Ibid., s. 220.

¹³MacIntyre (1984), s. 16.

¹⁴Ibid., s. 14.

¹⁵Ibid., s. 11.

detta är han ingenting.¹⁶ Rousseau försvarade också identifikation med den politiska gemenskapen framför identifikation med mänskligheten. Man måste, skriver han, ”välja mellan att skapa en människa eller en medborgare, ty man kan inte samtidigt göra bådadera”.¹⁷

Den kommunitaristiska patriotismen, så som den kommer till uttryck hos MacIntyre, väcker emellertid invändningar. Dess identifikation av det moraliskt rätta med det av den lokala traditionen föreskrivna innebär en ogenerad härledning av ”bör” från ”är”. Utöver det logiska problemet med att gå från det faktiskt gällande till det normativt giltiga, så är ett ytterligare problem med denna modell att den saknar redskap för moralisk kritik av rådande traditioner. Vi tänker oss ofta att en lokal tradition, som t.ex. könsstympning av kvinnor, är moraliskt orätt. Men om traditionens värden per definition avgör vad som är gott och rätt, så blir det omöjligt att inom ramarna för en kommunitaristisk moral formulera kritik av typen: ”Detta är vad traditionen föreskriver, men detta är moraliskt orätt.”

Av samma skäl får denna form av kommunitaristisk patriotism problem med att förklara vad som sker när traditionella värden *förändras*. Vad innebär det normativt när t.ex. ett slavägande samhälle bestämmer sig för att avskaffa slaveriet? Låt oss anta att en minoritet, som från första början vill avskaffa slaveriet, gradvis vinner insteg och vid någon tidpunkt kommer att utgöra en majoritet som definierar hela gemenskapens ståndpunkt i frågan. Vad innebär detta ur ett kommunitaristiskt perspektiv? Var slaveriet moraliskt rätt, så länge detta var den dominerande uppfattningen, och blev det sedan orätt, när majoriteten ändrat åsikt? Vore det inte rimligare att hävda att slaveriet var moraliskt orätt hela tiden, men att först nu har majoriteten kommit till insikt om detta? Men en sådan beskrivning, som implicerar att frågor om moraliskt rätt och orätt kan avgöras utan referens till lokala traditioner, är oförenlig med den rena kommunitarismens inbyggda gemenskapsrelativism.

Det finns emellertid en annan kommunitaristisk modell som söker undvika denna bundenhet till traditionalism, genom att inkludera vissa inslag av etisk universalism. Man refererar till ett allmänmänskligt behov av nationer och nationella kulturer, och vill på detta sätt se lojaliteter mot politiska gemenskaper som förenliga med mänskliga rättigheter. Det allmänmänskliga behovet av att ingå i en kultur hänför sig, enligt denna modell, till nödvändigheten av kriterier för meningsfulla val. Utan sådana kriterier, rörande vad som är gott och ont, rätt och orätt, kan vi inte utöva det agentskap och ha den frihet som brukar förknippas med universalistiska teorier om mänskliga rättigheter. Och sådana kriterier,

¹⁶Rousseau (1915), s. 437.

¹⁷Rousseau (1966b), s. 38.

hävdar den kommunitaristiska modellen, kan vi bara hämta ur en samhällelig kultur.

”Om vi inte ska hamna i ett läge där vi selekterar alternativ slumpmässigt”, skriver Yael Tamir, ”så är val avhängigt att vi har en socialt förvärvat uppsättning värden som tjänar som kriterier för bedömning.”¹⁸ En liknande tankegång återfinns hos Will Kymlicka, enligt vilken ”det är bara genom att ha tillgång till en samhällelig kultur som människor har tillgång till en räckva av meningsfulla alternativ”.¹⁹ Tamir försvarar en ”liberal nationalism” som ”härleder sin universella struktur från teorin om individuella rättigheter” och relaterar nationella rättigheter till ”det värde som individer fäster vid sitt medlemskap i en nation”.²⁰ Kymlicka, för sin del, föresätter sig i sitt arbete om mångkulturellt medborgarskap att visa ”hur minoritetsrättigheter samexisterar med mänskliga rättigheter, och hur minoritetsrättigheter begränsas av principer om individuell frihet, demokrati, och social rättvisa”.²¹

Rätten till nationellt självbestämmande och till en egen politisk gemenskap, är, enligt Tamir, ett specialfall av rätten till kultur, och handlar om människors möjligheter att kunna ”skydda, bevara, och odla existensen av sin nation som en distinkt entitet”.²² Denna rätt kan emellertid inte förverkligas för alla nationer. Vissa av dem är för små eller för geografiskt utspridda för att kunna räkna med att ha en egen politisk gemenskap, och kommer i stället att utgöra nationella minoriteter i en större politisk gemenskap. Rätten till nationellt självbestämmande måste därför kombineras med olika minoritetsrättigheter, som garanterar att även små nationer kan fortleva i en sådan gemenskap.²³ Kymlicka kommer till en liknande slutsats.²⁴

Eftersom denna liberala variant av kommunitaristisk patriotism gör anspråk på att vara förenlig med universella rättighetsanspråk, så sätter den också gränser för vad som får lov att göras för att hävda nationella intressen. David Miller påpekar sålunda att våra nationella skyldigheter måste vara förenliga med negativa allmänmänskliga rättigheter: ”man skulle inte kunna rättfärdiga ett åsidosättande av utomstående basala rättigheter ens för att tillhandahålla resurser till skydd för landsmäns basala rättigheter.”²⁵ Det är alltså inte rätt att beröva en annan nation

¹⁸Tamir (1993), s. 22.

¹⁹Kymlicka (1995), s. 83.

²⁰Tamir (1993), s. 9.

²¹Kymlicka (1995), s. 6.

²²Tamir (1993), s. 72–73.

²³Ibid., s. 140–167.

²⁴Kymlicka (1995), s. 107–130.

²⁵Miller (2005), s. 74.

livsmedel som dess medlemmar behöver för att inte svälta, ens om detta är nödvändigt för att förhindra att den egna nationens medlemmar ska drabbas av svält.

Den liberala kommunitarismens generella försvar för en kulturrelaterad rätt till en politisk gemenskap är emellertid inte oproblematiskt. Dess utgångspunkt, att kulturers värde är avhängigt deras betydelse för människors förmåga till meningsfulla val, kan ställas mot den empiriska observationen att det finns kulturer som begränsar snarare än utvidgar denna förmåga, som avskräcker människor från att ifrågasätta och undersöka sin omvärld, snarare än att uppmuntra dem till detta. Rimligen borde inte kulturer som begränsar mänsklig frihet förtjäna samma stöd som kulturer som utvidgar mänsklig frihet.

I stället skulle vi kunna ansluta oss till Susan Moller Okin, när hon, apropå kvinnor i en kvinnoförtryckande minoritetskultur, hävdar att de skulle kunna ”ha det mycket bättre om kulturen i vilken de föddes antingen utslocknade (så att dess medlemmar skulle bli integrerade i den mindre sexistiska omgivande kulturen), eller, vilket är att föredra, uppmuntrades att förändra sig själv så att den förstärker kvinnors jämlikhet”.²⁶ Men så långt sträcker sig inte den liberala kommunitarismens flört med liberala värden – även icke-liberala kulturer antas ha en rätt till självbestämmande.²⁷

Den liberala kommunitarismens antagande om kulturers nödvändighet för människors meningsfulla val förefaller dessutom otillräcklig för att grunda en rätt till nationellt självbestämmande och därmed åtföljande skyldigheter mot den egna politiska gemenskapen. Även om vi skulle gå med på att det behövs *någon* kulturell bakgrund, varifrån vi kan hämta en moralisk begreppsvärld, för att vi ska kunna fungera som agenter, så följer ju inte att det måste vara vår *egen* kulturella bakgrund. Meningsfulla val kan ha sin bakgrund i individers kombinationer av olika kulturers föreställningar och man kan t.o.m. medvetet söka sig till andra kulturer än den egna för att ge sitt liv ett rikare innehåll.

3. UTILITARISTISK UNIVERSALISM

Utilitaristisk universalism definierar våra moraliska skyldigheter i termer av att i största möjliga utsträckning främja det goda för alla människor, och vi har skyldigheter mot vår politiska gemenskap enbart om fullgörandet av dessa bidrar till detta universella maximeringsmål. Vi har ingen ursäkt för att prioritera landsmäns behov bara för att de är landsmän. Med Peter Singers ord: ”Det gör ingen moralisk skillnad om

²⁶Okin (1999), s. 22–23.

²⁷Tamir (1993), s. 31–32; Kymlicka (1995), s. 165–168.

personen som jag kan hjälpa är en grannes barn, tio meter från mig, eller en bengalier, vars namn jag aldrig kommer att veta, tiotusen kilometer bort.”²⁸ Singer avvisar också uttryckligen att medlemskap i en gemenskap skulle göra någon avgörande skillnad för våra skyldigheter.²⁹ Tanken att man först och främst bör ”ta hand om sina egna” kan visserligen ofta försvaras med hänvisning till att känslomässigt engagemang och lokala lojaliteter utgör en bättre garant för effektivt bistånd än en opersonlig global biståndsbyråkrati. Men det är i så fall ett konsekventialistiskt argument, där den politiska gemenskapen och dess lojaliteter kan fungera som ett medel till ett globalt välfärds mål, inte som en källa till rättigheter och skyldigheter oberoende av detta mål.

Den utilitaristiska universalismen är emellertid problematisk. Den drar växlar på en moralisk intuition, att eftersom vi anser oss ha en skyldighet att dra upp ett drunknande barn ur dammen, när vi är på plats och kan göra så utan större besvär för oss själva, så har vi också en skyldighet att avsätta resurser till att rädda barn i nöd, varhelst de befinner sig på jorden. Avstånd har förvisso ingen moralisk relevans för våra moraliska skyldigheter, men *nödvändighet* har det. Om jag inte ingriper, så kommer barnet i dammen att dö. Samma sak går inte att hävda när det gäller barnen i Bengalen, eftersom deras överlevnad inte på samma unika sätt är kopplad till just min insats. Barnen i Bengalen har förvisso en rätt till liv, men barnet i dammen har en rättighet *gentemot mig*, som barnen i Bengalen inte har. Antag att vi valde att låta barnet i dammen drunkna, för att hinna in på ett bankkontor och girera pengar som räddar tio barn i Bengalen. Kanske William Godwin skulle rekommendera en sådan prioritering, men för flertalet ter det sig kontrainuitivt, att vi på detta sätt ignorerar en klar och personlig skyldighet (som vi inte delar med någon annan) att ingripa till förmån för en oklar och opersonlig skyldighet att bistå (som, om vi alls har den, vi i så fall delar med alla andra med tillräckliga resurser).³⁰

Den utilitaristiska universalismen håller sig med ett mål, maximerandet av universellt gott, och anger inga andra begränsningar i val av medel än att de ska så effektivt som möjligt förverkliga detta mål. Detta öppnar i princip för en form av upplyst despoti, där experter på global utveckling ges makten att överföra resurser från välmående politiska gemenskaper till underutvecklade politiska gemenskaper. I praktiken skulle en utilitaristisk universalist knappast föreslå en sådan modell, eftersom dess genomförande sannolikt skulle förutsätta ett storskaligt användande av våld mot gensträviga medborgare i utvecklade länder, och på sikt sämre

²⁸Singer (1972), s. 231–232.

²⁹Singer (1979), s. 171–172.

³⁰Se Bauhn (2008) för en längre diskussion av moraliska skyldigheter.

tillgång på resurser att använda för bistånd, eftersom konfiskationspolitiken, liksom en gång i Sovjetunionen, skulle hämma produktionen.

Det principiella problemet med utilitaristisk universalism kvarstår emellertid. Man verkar förutsätta att människor, deras politiska gemenskaper och tillgångar, bara utgör resurser att nyttjas i strävan att maximera goda utfall. Men detta är en kollektivistisk fiktion, där tal om ”största möjliga totala utfall av gott” tillåts skymma det faktum att det inte finns någon kollektiv organism som upplever detta totala utfall av gott. Vad som finns är enskilda människor, och om man väljer att offra vissa för att gagna andra, så är det just detta man gör – man ser till att några individer får det sämre för att andra individer ska få det bättre. ”Att använda en av dessa människor till gagn för andra är att använda honom och gagna de andra. Inget mer.”³¹ Och med vems bättre rätt gör man detta? Vem gav de globala välfärdsmaximerarna rätten att förfoga över människor och gemenskaper som resurser och förbrukningsmateriel i sina projekt?

Den utilitaristiska universalismen kan kritiseras för att ta lätt på individer och deras rättigheter. Men den kan också kritiseras för att inte förstå den moraliska och historiska poängen med att vi alla håller oss med politiska gemenskaper, nämligen att dessa upprätthåller *våra* rättigheter eller intressen. Varför skulle vi alla upprätta sådana institutioner, om vi inte gjorde anspråk på ett institutionellt skydd för gemensam frihet och säkerhet, och andra basala värden som är nödvändiga för att vi ska kunna fungera som ”normativa agenter” med kontroll över våra liv?³²

Politiska gemenskaper söker inte sitt moraliska berättigande i att de löser globala välfärdsproblem, utan i att de på en lokal nivå tillgodoser mänskliga och medborgerliga rättigheter. Vill man lösa problem med fattigdom och hungersnöd, så kan det också vara rimligare att se över de politiska förhållandena i de nödlidande länderna, än att bara överföra resurser från välmående och välfungerande politiska gemenskaper. Man kan t.ex. notera det empiriska sambandet mellan politisk ofrihet och förekomsten av svält. I demokratier är regeringarna tvungna att ta hänsyn till sina medborgares nöd och där finns också goda möjligheter att tidigt påpeka missförhållanden.³³ Gentemot dem som till äventyrs förespråkar upplyst despoti för att genom omfördelning komma till rätta med global fattigdom, så kan man invända att det inte är de välmåendes politiska frihet, utan de fattigas brist på denna frihet som skapar förutsättningar för svält.

³¹Nozick (1974), s. 33.

³²Termen ”normativa agenter” återfinns hos Griffin (2008), s. 45. En moralfilosofisk teori som relaterar moraliska rättighetsanspråk till agentskap har tidigare formulerats i Gewirth (1978).

³³Sen (1999), s. 178–186.

4. AGENTRELATERAD UNIVERSALISM

Det finns emellertid också en universalism som tar sin utgångspunkt i individers rättigheter, snarare än i maximerandet av gott. Denna universalism utgår från vad det innebär att vara en agent och de normativa anspråk som följer med agentskapet. Agenter söker förverkliga sina mål genom avsiktligt och kontrollerat handlande. Olika agenter har olika mål, men gemensamt för alla agenter är att de måste sätta värde på den frihet och det välbefinnande som är nödvändigt för allt framgångsrikt handlande. Eftersom agenter inte utan att ge upp sitt agentskap kan medge att de berövas frihet och välbefinnande, så måste de hävda rättigheter till dessa värden.³⁴

Det som rättfärdigar existensen av politiska gemenskaper inom denna modell är att de är nödvändiga för det lokala upprätthållandet av dessa agentrelaterade rättigheter. De rättigheter som den politiska gemenskapen har att upprätthålla handlar om sådana aspekter av frihet och välbefinnande som är nödvändiga för ”normativt agentskap”: frånvaro av tvång, våld, förtryck, tillgång till föda, utbildning, sjukvård, försörjningsmöjligheter, osv. Som medlemmar i en politisk gemenskap delar vi ett moraliskt ansvar för gemensamma institutioner som upprätthåller våra negativa och positiva rättigheter till frihet och välbefinnande.

Vi har också vissa mer begränsade negativa och positiva skyldigheter mot andra politiska gemenskaper och deras medlemmar. De negativa skyldigheterna innebär att man inte får hävda den egna politiska gemenskapens intressen på ett sådant sätt att det går ut över icke-medlemmars rättigheter, t.ex. genom att dessa utplundras eller exploateras. Positivt kan den agentrelaterade universalismen innebära en skyldighet att militärt eller ekonomiskt bistå andra politiska gemenskaper som utan egen förskyllan ställs inför sådana extrema utmaningar att själva deras förmåga att fullgöra sin rättighetsskyddande funktion står på spel.

Politiska gemenskaper kan i sitt förhållande till varandra betraktas som *kollektiva agenter*, med rättigheter och skyldigheter liknande dem som gäller på individplanet. Det är dock viktigt att notera, att dessa kollektiva agenter inte är att betrakta som självständiga organismer, med rättigheter och skyldigheter oberoende av sina medlemmars rättigheter och skyldigheter. De rättigheter och skyldigheter som politiska gemenskaper har är bara sådana som är nödvändiga för att de på ett institutionellt plan ska kunna upprätthålla sina enskilda medlemmars agentrelaterade rättigheter och skyldigheter.

Skyldigheten att bistå andra politiska gemenskaper handlar om att *återställa agentskap*, inte om att förverkliga enskilda mål. Här finns en pa-

³⁴ Detta är den etiska teori som utvecklats av Alan Gewirth. För en fullständig redogörelse, se Gewirth (1978).

rallell mellan skyldigheten att rädda individer och skyldigheten att bistå politiska gemenskaper. Vi har en skyldighet att dra upp en drunknande människa ur en damm, när vi kan göra så utan att riskera jämförbara förluster i välbefinnande för egen del. Men vi har därför ingen skyldighet att betala hyran och andra räkningar för denna människa. Det faller på hennes egenansvar som agent. På samma sätt kan vi, som politisk gemenskap, ha en skyldighet att ingripa för att förhindra att medlemmarna i en annan politisk gemenskap massakreras eller förslavas, när vi kan göra så utan att löpa motsvarande risker för vår egen gemenskap och dess medlemmar. Men vi har därför ingen skyldighet att med våra skattemedel finansiera en tandvårdsförsäkring eller andra välfärdsreformer i den andra politiska gemenskapen. Sådana reformer faller inom ramarna för den gemenskapens kollektiva egenansvar.

Skyldigheten för en politisk gemenskap att bistå en annan politisk gemenskap, eller att engagera sig i globala insatser mot svält, fattigdom, sjukdomar, brist på utbildning och andra hot mot välbefinnande, omgärdas alltså av vissa förbehåll. Först och främst måste sådant bistånd vara *nödvändigt* för att rädda den andra politiska gemenskapen som kollektiv agent. Det finns ingen skyldighet att ingripa till stöd för politiska gemenskaper som har resurser att klara sig själva.

För det andra får skyldigheten att bistå andra politiska gemenskaper *inte gå ut över motsvarande rättighetskydd inom den egna gemenskapen*. Skyldigheten att ingripa för att förhindra att medlemmarna i en annan politisk gemenskap massakreras eller förslavas, innebär inte att man får sätta den egna gemenskapens kollektiva överlevnad eller frihet på spel. Den politiska gemenskapens moraliska berättigande ligger ju trots allt i att den upprätthåller sina egna medlemmars rättigheter till frihet och välbefinnande.

För det tredje måste skyldigheten att bistå vara *rättvist fördelad*. Antag att vår politiska gemenskap har möjligheter att bistå en annan politisk gemenskap och att sådant bistånd är nödvändigt. Men vår politiska gemenskap är inte den enda som är i stånd att bistå, och att andra politiska gemenskaper struntar i att bidra efter förmåga innebär inte att det blir vår skyldighet att täcka upp för deras underlåtenhet. Rättvisa handlar inte bara om att ge människor vad de har rätt till, utan också om att inte ålägga människor andras skyldigheter. Vår skyldighet att bistå omfattar således bara insatser som svarar mot vår andel av de möjliga biståndsgivarnas resurser.

Det är alltså skillnad när det gäller hur omfattande våra skyldigheter är, beroende på om de avser upprätthållandet av universella rättigheter i vår egen politiska gemenskap eller om de avser sådant upprätthållande i någon annan politisk gemenskap. Det vi här har kallat agentrelaterad

universalism innebär, med Thomas Nagels ord, ”att bortom de grundläggande humanitära plikterna, så beror ytterligare krav på jämlik behandling på ett starkt villkor om associativt ansvar, att sådant ansvar skapas genom specifika och kontingenta relationer, såsom delat medborgarskap, och att det inte finns något allmänt moraliskt krav att ta ansvar för andra genom att gå in i sådana typer av relationer med så många av dem som möjligt”.³⁵ Den agentrelaterade universalismens krav på förenlighet med universella rättigheter uttrycker en ”minimal humanitär moral” gentemot människor utanför vår politiska gemenskap. Denna moral ”fordrar inte att vi gör deras mål till våra egna, men den fordrar att vi eftersträvar våra mål inom gränser som låter dem vara fria att eftersträva sina mål, och att vi befriar dem från extrema hot och hinder för sådan frihet, om vi kan göra så utan en allvarlig uppoffring av våra egna mål”.³⁶

En invändning mot den agentrelaterade universalismen skulle kunna gälla just dess gränsdragning mellan lokala skyldigheter (inom den egna politiska gemenskapen) och universella skyldigheter (mot mänskligheten i stort). Om utgångspunkten för den agentrelaterade universalismen är en respekt för universella rättigheter, varför ser man det inte som lika angeläget att främja välfärd för mänskligheten i stort som för den egna politiska gemenskapens medlemmar? Varför fordras det en speciell relation mellan medborgare, som uppkommer i den politiska gemenskapen, för att grunda positiva skyldigheter att främja andras välfärd (bortom att rädda dem undan massaker och förslavning)?

Här kan vi inledningsvis notera, att det finns andra exempel på hur vi genom att ingå i särskilda relationer ikläder oss skyldigheter som vi annars inte skulle ha haft. Mina vänner har rätt att förvänta sig mer av mig än av människor i allmänhet. Om jag är läkare eller advokat, så har jag skyldigheter mot mina patienter eller klienter, som inte vem som helst har. Om jag åtar mig ett arbete som livräddare eller livvakt, så har jag därmed också iklätt mig ett särskilt ansvar för andras välbefinnande, med en åtföljande skyldighet att ta personliga risker som jag annars inte skulle ha haft. Och om jag är medborgare i en politisk gemenskap som upprätthåller mina universella rättigheter, så har jag moraliska skyldigheter mot denna gemenskap som jag inte har mot mänskligheten i stort.

Nu kan man visserligen invända att vi i normalfallet inte väljer vårt medlemskap i politiska gemenskaper, utan föds in i dem. Men att jag inte har valt att födas in i en viss politisk gemenskap befriar mig inte från skyldigheter mot den, lika lite som det faktum att jag inte har valt mina föräldrar befriar mig från skyldigheter mot dem, dvs. under förutsättning att relationen till gemenskapen (och till föräldrarna) faktiskt har

³⁵Nagel (2005), s. 125–126.

³⁶Ibid., s. 131.

upprätthållit mina mänskliga rättigheter. Här är det alltså de moraliska egenskaperna hos relationen, snarare än frågan om hur jag kommit att inträda i relationen, som bestämmer mina relationella moraliska skyldigheter. Genom att mina rättigheter som människa och medborgare har skyddats (och fortfarande skyddas) av min politiska gemenskap, så har jag också skyldigheter när det gäller gemenskapens bevarande som jag inte har när det gäller andra politiska gemenskaper. Och då jag har givits möjligheten att tillsammans med andra medlemmar besluta om min politiska gemenskaps lagar, institutioner och gemensamma tillgångar, så har jag också ett delat ansvar för just denna politiska gemenskap som jag inte har när det gäller andra politiska gemenskaper.

5. SLUTSATSER

Den agentrelaterade universalismen kan förena partikulära skyldigheter mot en politisk gemenskap med målet att upprätthålla universella mänskliga rättigheter. Den politiska gemenskapen rättfärdigas som ett nödvändigt institutionellt medel till det lokala upprätthållandet av universella mänskliga rättigheter, och så länge den fullgör denna funktion har dess medlemmar därför skyldigheter mot den som de inte har mot mänskligheten i stort. Den agentrelaterade universalismen säger visserligen inte att alla faktiskt existerande politiska gemenskaper är moraliskt berättigade, eller att det är moraliskt nödvändigt att de ser ut som de faktiskt gör, med avseende på territoriell utsträckning och etnisk sammansättning. Men att det kan vara moraliskt rätt att förändra politiska gemenskaper innebär inte att det är moraliskt rätt att avskaffa politiska gemenskaper som sådana. Politiska gemenskaper kan blir fler eller färre. Kanske rentav hela världen en dag lever i en och samma politiska gemenskap. Men behovet av en institutionell ordning som tryggar människors frihet och välbefinnande, med avseende på säkerhet, rättskipning, utbildning, hälsovård och liknande nyttigheter, kommer att bestå och där det finns en sådan institutionell ordning som dessutom kontrolleras direkt eller indirekt av de berörda människorna, där har vi också en politisk gemenskap.

Liksom den agentrelaterade universalismen tillskriver enskilda agenter rättigheter som innebär att de inte får offras enbart för målet att skapa större total välfärd eller lycka, så avvisar den möjligheten att enskilda politiska gemenskaper, som upprätthåller sina medlemmars rättigheter till frihet och välbefinnande, offras för den globala välfärdens eller lyckans skull. Personen A:s rätt till liv utesluter att man, mot A:s vilja, berövar A livsnödvändiga organ för att därmed rädda livet på personerna B och C. B:s och C:s rätt till liv inkluderar inte en rätt att utsätta A för ett

dödligt ingrepp. På liknande sätt är det otillåtet att med tvång beröva en befolkningsmässigt liten men rik politisk gemenskap dess tillgångar för att därigenom göra en befolkningsmässigt större men fattig politisk gemenskap välmående. Rättigheter är visserligen inte absoluta. Rätten till liv kan berättiga att man, då det är nödvändigt, åsidosätter egendomsrätten och stjäla mat för att överleva. Men det är i sådana fall vikten av rättighetsobjektet (liv kontra egendom), inte antalet personer eller hur tillfredsställda de blir, som avgör sådana rättighetskonflikter.

En agentrelaterad universalism kan alltså rättfärdiga såväl allmänmänskliga rättigheter och skyldigheter som partikulära skyldigheter mot enskilda politiska gemenskaper. Konflikten mellan partikularism och universalism har i detta avseende visat sig vara skenbar.

LITTERATUR

- Aristotle. 1981. *The Politics*. Penguin.
- Bauhn, Per. 2008. "The End of Duty". *Essays in Philosophy*, vol. 9:2; <http://www.humboldt.edu/~essays/bauhn.html>
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1996. *The Community of Rights*. The University of Chicago Press.
- Gomberg, Paul. 1990. "Patriotism Is Like Racism", *Ethics*, vol. 101:1 (144–150).
- Griffin, James. 2008. *On Human Rights*. Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 1994 [1651]. *Leviathan*. Hackett.
- Kant, Immanuel. 1996 [1797]. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press.
- Locke, John. 2003 [1690]. *Two Treatises of Government*. I *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, red. Ian Shapiro. Yale University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. *Is Patriotism a Virtue?* The Lindley Lecture. University of Kansas Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1985. *After Virtue*. Duckworth.
- Mill, John Stuart. 1998 [1861]. *Considerations on Representative Government*, i John Gray (red.), *On Liberty and Other Essays*. Oxford University Press.
- Miller, David. 2005. "Reasonable Partiality Towards Compatriots", *Ethical Theory and Moral Practice*, 8 (63–81).
- Nagel, Thomas. 2005. "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33:2 (113–147).
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Basil Blackwell.
- Okin, Susan Moller. 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1915 [1772]. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. I *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, red. C. E. Vaughan. Cambridge University Press.

- Rousseau, Jean-Jacques. 1966a [1762]. *Du contrat social*. Garnier-Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1966b [1762]. *Émile ou de l'éducation*. Garnier-Flammarion.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- Singer, Peter. 1972. "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1:3 (229–243).
- Singer, Peter. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge University Press. Sv. övers. *Praktisk etik*, andra uppl. Thales 1995.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton University Press.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. Blackwell.
- Wellman, Christopher Heath. 2000. "Relational Facts in Liberal Political Theory: Is There Magic in the Pronoun 'My'?", *Ethics*, vol. 110:3 (537–562).

Om moraliska övertygelsers styrka

Ett bra argument mot emotivismen, menar Lars Bergström i sin *Grundbok i värde teori* (1990), är emotivistens svårigheter att förklara hur man kan vara mer eller mindre övertygad i värdefrågor. Vi anser vanligen att vi kan vara mer eller mindre säkra också på detta område. Men ett gillande eller ogillande verkar bara kunna variera i fråga om den styrka med vilken man gillar eller ogillar något, och den styrkan varierar enligt emotivismen med det värde man tillskriver objektet, inte med hur starkt övertygad man är om att objektet har detta värde.¹

Michael Smith (2002) hävdade samma sak, fast med utförligare argumentation. Mot Smiths argument invände Lenman (2003) och Ridge (2003, 2007). Vad de försvarade var dock en mer komplicerad lära. Här skall jag hålla mig till emotivismen som en moralpsykologisk tes, som säger att värderingar är *inställningar*, inte *föreställningar*, för att använda Bergströms terminologi. De centrala exemplen på inställningar är gillanden och ogillanden, men också att man vill något eller att man åstundar något (för att nu försöka finna en hygglig, om än lite gammaldags, motsvarighet till engelskans *desire*) är att räkna som inställningar. Föreställningar i den här använda meningen kan också kallas *försanthållanden*, för att tydligt skilja dem från de fall då vi föreställer oss något utan att ”föreställa oss det såsom verkligt”, för att tala med Hägerström. Vad som brukar kallas moraliska föreställningar är enligt emotivismen inga försanthållanden. Enligt Hägerström är de inte heller några föreställningar i den mening i vilken vi kan föreställa oss något utan att hålla det för verkligt. Att något har ett visst värde är inget som vi överhuvud kan föreställa oss.

Denna psykologiska tes har spelat en stor roll i moralfilosofin, främst därför att man ofta har uppfattat frågor om meningen hos språkliga satsen eller yttranden som frågor om vilka psykiska entiteter som satserna uttrycker. Meningen hos värdesatser kan också tänkas vara på ett mer komplicerat sätt relaterad till olika konativa och kognitiva psykiska en-

¹Den här uppsatsen har tillkommit genom en lång och invecklad diskussion med Krister Bykvist och Jonas Olson. Jag är dem stor tack skyldig

titeter; man har talat om ”ekumenisk expressivism” som antar att värdeuttryck också uttrycker föreställningar. Men här utgår jag från att om emotivismen i den enkla formen ovan har problem med övertygelsegrader, så är det inte troligt att det kan avhjälpas genom att man antar att värderingar också är något annat. Därför skall jag i stort sett ignorera vad Linman och Ridge sagt i frågan. (Bykvist & Olsson diskuterar deras ståndpunkter.)

Bergström betonar att emotivisten inte behöver ha speciella problem med övertygelsegrad i den mån säkerheten eller osäkerheten beror på osäkerhet om empiriska förhållanden. I många fall, antagligen de flesta, är vi osäkra om något har ett visst värde därför att vi är osäkra om det uppfyller de kriterier vi förutsätter i vår värdering. Vi kan till exempel vara mer eller mindre säkra på att en viss handling är rätt därför att vi är mer eller mindre säkra på vilka faktiska konsekvenser handlingen skulle få. Men vi kan också vara mer eller mindre säkra på att det är just handlingens faktiska konsekvenser som avgör handlingens normativa status – vi kan vara osäkra på vilka kriterier som är de rätta. Och det är i de fallen, om än rätt speciella, som emotivismen, enligt Bergström och Smith, kommer till korta.

Bergström säger också att man kan vara osäker om man tror att *x* är bra, men att detta enligt emotivismen inte är en osäkerhet i en värdefråga. Det är riktigt. Å andra sidan är det ju inte ovanligt att vad som kan se ut som ett påstående om en attityd också uppfattas som ett uttryck för attityden. (”Jag älskar dig”, t.ex.) Emotivisten kan hävda att när jag säger att jag inte är så säker på att *x* är bra, så uttrycker jag inte (bara) en föreställning om vad jag gillar, en föreställning som vacklar mellan föreställningen att jag gillar *x* och den att jag inte gillar *x*, utan (också) en inställning som kan beskrivas som vacklande mellan ett gillande av *x* och ett icke-gillande av *x*. Vad som formuleras som en osäkerhet *om* den attityd man har är antagligen ofta en obestämdhet *i* attityden. Om man säger att man är osäker om man gillar *x* är det nog mera sällan man vill säga att man verkligen har en bestämd attityd som man är osäker om vilken den är. Förmodligen menar man i stället att attityden är lite obestämd. Om man accepterar att det kan finnas sådana, lite mer komplicerade, inställningar, så kan emotivisten tala om övertygelsegrader. Visserligen tycks emotivismens kritiker av någon anledning gärna tro att emotivismen antar att alla inställningar är sådana som kan uttryckas med enkla hurrarop eller buanden i olika riktningar, men det är nu kanske ingen nödvändig del av denna värdeteori.

Hur som helst verkar det också finnas andra problem med Bergströms och Smiths argument.

1. NÅGRA MÖJLIGA INNEBÖRDER

Det ligger nära till hands att säga att hur övertygad man är, det är en fråga om under vilka omständigheter man skulle ge upp den tro man har. Om någon först säger att något är på ett visst sätt och sedan ger upp den ståndpunkten bara efter någon enstaka, nära till hands liggande invändning, så tar vi gärna detta som ett tecken på att han inte var så säker på sin sak. Och om någon vidhåller sin tro trots alla möjliga invändningar, så tar vi det som ett tecken på att han verkligen är säker. Att vi ofta lika gärna säger ”fast övertygad” som ”mycket starkt övertygad”, kunde kanske tyda på att vi ibland menar just denna sorts tålighet när vi talar om hur säker någon är. Att vi kan uttrycka vårt tvivel genom att säga ”Jag tror det när jag ser det” pekar också i den riktningen.

Det verkar inte problematiskt att anta att också värderingar på detta sätt kan vara mer eller mindre stabila även om emotivismen är riktig, och värderingarna alltså är inställningar. Inställningar kan sitta mer eller mindre fast de också. Det kan vara så att jag skulle ha övergett den värdering jag nu har om jag hade resonerat si eller så eller fått veta det eller det, och ju mer som skulle ha krävts för att jag skulle överge värderingen, desto stabilare är den. (Vad som skall menas med ”hur mycket” i detta sammanhang är ett problem som jag här lämnar därhän). Smith diskuterar inte detta som ett möjligt svar på frågan om vad övertygelsegrad är. Han diskuterar ett i viss mån beslätat begrepp, *robustness*. Hur robust en övertygelse är bestäms av hur konstant övertygelsen *över tiden* behåller sin styrka under olika villkor av information och reflexion. Robustheten är inget problem för emotivisten, menar Smith, men den är något helt annat är övertygelsegraden.

Han skulle nog säga detsamma om den idé om stabilitet, låt oss kalla den *fasthet*, som skisseras här ovan, även om den här är synkronisk, inte diakronisk som Smiths *robustness*, och den inte heller, som *robustness*, förklaras i termer av något annat begrepp om övertygelsegrad.

Om man ibland kan vara böjd att identifiera övertygelsestyrka med *fasthet*, kan man också ibland vara benägen att identifiera någons övertygelsegrad med en föreställning han har om *fasthet*. Det verkar inte onaturligt att avvisa någons lättvindiga avfall från en viss ståndpunkt som ett tecken på att han inte var så säker som han verkade, genom att hävda att han inte *trodde* att han skulle ge upp så lätt. Denna variant på övertygelsers styrka diskuterar Smith inte heller, men han skulle säkert säga att detta också är något annat än den sorts övertygelsegrad han talar om som ett problem för emotivisten.

En annan möjlig variant på temat stabilitet är att man är övertygad om en viss ståndpunkt i den mån man är *inställd* på att inte ge upp den. Jag är mer säker på att det är på ett visst sätt än på ett annat om jag är

inställd på att snarare ge upp den förra åsikten än den senare. Och att ha en viss inställning i detta sammanhang skulle man då kanske inte ta som ett gillande eller ogillande, utan snarare som en viljeinriktning. Jag tänker inte ge upp den ståndpunkt jag har, och mina planer förutsätter att jag inte gör det.

Men Smith skulle avvisa också detta som en möjlig utväg för emotivisten. Han skulle avvisa alla förslag som på något väsentligt sätt hänger ihop med stabilitet. Säkerhet, det är något annat. Det är han säker på.

2. SMITHS ARGUMENT

Som ett möjligt försök till försvar från emotivisten diskuterar Smith där emot idén att värderingar skall förstås som andra ordningens preferenser: Att tro att x är bra skulle vara att gilla att gilla x . Då kunde kanske övertygelsegraden återfinnas som styrkan i den högre ordningens gillande.

Mot detta har Smith två argument. Det första säger att det förefaller godtyckligt att anta att gillandet av gillandet representerar övertygelsegraden, medan det gillande som gillas representerar graden av värde. ”Varför inte tvärtom?” frågar Smith. Det är en berättigad fråga. Men en annan berättigad fråga är varför Smith inte diskuterar en nära besläktad möjlig ståndpunkt, som åtminstone inte har samma uppenbara svaghet, nämligen den att värderingen är en preferens, och övertygelsegraden är en inställning till denna preferens: Det kan låta naturligt att säga att om man blir säker på att något är på ett visst sätt, så intar man därmed en viss attityd till att tro att det är på det sättet. Enligt emotivimen är tron att x är bra ett gillande av x , och därmed blir då säkerheten att x är bra en attityd till detta gillande.

Antagligen skulle Smith avvisa detta därför att han uppfattar min övertygelsegrad om p som något som på ett väsentligt sätt finns i min tro att p (om jag nu har en sådan) och inte, som resonemanget ovan förutsätter, som en relation till att tro att p . Om jag först är mycket säker på att p och sedan blir mindre säker, så skulle Smith kanske vara böjd att säga att jag bytt tro, inte att jag har samma tro men att den har ändrats i fråga om en av sina relationsegenskaper. Något som pekar i den riktningen är att han antar att när jag faller ett omdöme att p , så uttrycker det alltid en tro med en viss säkerhet på att p . Man kan få intrycket att innehållet i tron alltid är att det är *si* eller så säkert att p , att alla försanthållanden i grund och botten är av formen ”det är *si* eller så troligt att . . .”. (Att de snarare är förtrolighthållanden, skulle man kunna säga.) Han betonar att säkerheten skall vara en strukturell egenskap hos tro. Samma tanke skymtar kanske hos Bergström, som säger att föreställningar om sakförhållanden kan *innehålla* osäkerhet.

Men finns det några bra argument för att anta att övertygelsegraden är en sådan "inre" egenskap hos föreställningen och inte en inställning till föreställningen och, om värdenihilismen är riktig, i värderingsfallet en inställning till en inställning? Det kan väl låta ganska självklart att detta att vara säker på att p är att ha en viss inställning till att tro att p, även om det inte är självklart hur en sådan inställning närmare skall beskrivas. Inställningar kan kanske vara lite komplicerade.

Smiths andra argument går ut på att inställningshypotesen om övertygelsegrader leder till oacceptabla antaganden om hur skillnader i övertygelsestyrka slår ut värdeskillnader i vissa beslutssituationer. Man kunde kanske använda Pascals berömda troslotteri för att illustrera detta på ett enklare sätt än med det mycket mer komplicerade exempel som Smith har: i det här fallet gäller det inte övertygelser i värdefrågor, men det är snarast en fördel, för om Smith har rätt kan övertygelsegrad inte rimligen vara en inställning till att tro, oavsett om det gäller tro i en värdefråga eller inte.

Antag att jag är säker på att det antingen är något lite bättre att tro att Gud inte finns än att tro att han finns, eller också är ofantligt mycket bättre att tro att han finns än att tro att han inte finns. Det är nämligen så, tror jag, att om han inte finns så gör jag mig en del besvär i onödan genom att tro att han finns, och tjänar inte särskilt mycket på att tro att han inte finns. Men om han finns, och jag tror det, då kommer jag till himlen, medan jag kommer till helvetet om jag inte tror. Min övertygelse om Guds existens är ändå inte alls stark. Jag tror faktiskt snarare att han inte finns än att han finns.

Applicera nu inställningshypotesen om övertygelsegrad på detta fall: antag att graden av min tro att p är lika med styrkan av mitt gillande av att tro att p. Då föredrar jag alltså, visserligen inte så starkt, men dock, tron att Gud inte finns framför tron att Gud finns, och om jag är rationell i den meningen att jag, om jag kan, väljer det bättre alternativet, så väljer jag att inte tro. Men om situationen verkligen är den här beskrivna, så förefaller detta inte rationellt – om jag verkligen har så mycket att vinna på att tro att Gud finns bör jag i görligaste mån se till att jag tror. (Och det är enligt Pascal inte så svårt.) Den stora värdeskillnaden skall inte kunna slås ut på detta sätt. Alltså är inställningshypotesen om övertygelsegrader falsk.

Men en rimligare slutsats är kanske att resonemanget inte visar att hypotesen om övertygelse som en inställning till tro är ohållbar, utan att den måste nyanseras. Man måste säga något om vad för *sorts* inställning det är fråga om, eller åtminstone vad för *sorts* inställning det inte är fråga om. Och det senare är inte så svårt: den inställning till en tro som bestämmer övertygelsegraden får inte vara ett gillande av tron som ett

medel till något annat värdefullt mål än sanningen. I Pascalexemplet håller jag tron för ett bättre medel till lycka än att inte tro. Men det hindrar inte att jag håller icke-tron för bättre i ett annat avseende, nämligen för att finna sanningen.

Tesen om säkerhet som ett gillande av att tro något säger inte att *alla* gillanden av att tro något är säkerhet, och det räcker för att bemöta Smiths invändning. Det är inte alls omöjligt att gilla ett gillande av x utan att vara säker på att x är bra. Emotivismen säger inte att människor håller sig med bara en sorts gillande, om man så får säga. Emotivismen hindrar oss inte att t.ex. skilja mellan att gilla någon som lärare och att gilla honom som forskare, eller att skilja mellan bra hypoteser och bra historier. En emotivist kan anta att värdesatser uttrycker inställningar och ändå dela Peter Geachs uppfattning att "bra" alltid skall förstås attributivt, dvs. att " x är bra" alltid skall förstås som " x är en bra A ". Emotivismen gör det heller inte omöjligt att skilja mellan å ena sidan att gilla x på grund av egenskaper hos x och å andra sidan att gilla x på grund av egenskaper som gillandet av x har. Man kan gilla att gilla x därför att det har de eller de konsekvenserna att gilla x . Man kan samtidigt ogilla att gilla x med avseende på vilka konsekvenser x har. Att gilla x kan vara bra i vissa avseenden och dåligt i andra.

Det bör också betonas att tesen att övertygelse kan vara en inställning till en inställning inte nödvändigtvis innebär att man talar om gillande av gillande eller, som Smith, om åstundan (desire) av åstundan. Nog så plausibel förefaller tanken att det i stället är fråga om ogillande av att inte gilla. Och emotivismen är nog förenlig med en ännu mer nyanserad syn på människans känsloliv. Vi talar om att vara fullt övertygad om något, men vi talar också om att vara helt nöjd med något, och det senare förefaller vara en inställning. Är det så orimligt att anta att man är övertygad om att p i den mån man är nöjd, i ett speciellt avseende, med alternativet att tro att p ?

3. VÄRDESANNOLIKHET À LA RAMSEY

Det förefaller alltså finnas en rad olika möjliga innebörder i påståenden om hur övertygad någon är i en värdefråga. Man behöver inte nödvändigtvis se dessa som konkurrerande tolkningar. Kanske menar vi ibland det ena, ibland det andra eller tredje när vi talar om hur säker någon är på det eller det. Ibland talar vi om fasthet, ibland om antagen fasthet eller om intenderad fasthet, ibland om hur bra eller tillfredsställande eller påbjuden som tron i fråga uppfattas och ibland kanske om flera av dessa saker på en gång. Ingen av varianterna medför några speciella problem för emotivismen.

Men Bergström och Smith menar att emotivisten, som antar att värderingar är inställningar, verkligen har problem med övertygelsegrader som kognitivisten, som antar att värderingar är föreställningar, inte har. För att förstå hur de kan vara så säkra på det, måste man ha en uppfattning om vad nu *de* menar med övertygelsegrad. Bergström diskuterar inte det i detta sammanhang, men Smith ger ganska klart besked: med säkerhet, "certitude", förstår han subjektiv sannolikhet enligt någon variant i traditionen från Ramsey och de Finetti: din säkerhet på att p är din villighet att satsa på att p faktiskt är (blir) fallet.

Det är en på många sätt tilltalande teori. Men om man frågar vad man kan uttrycka i denna apparat, så är det för det första hur mycket, eller litet, man tror på att olika möjliga alternativ är förverkligade, och för det andra hur stort värde man tillskriver dessa alternativ. I botten finns ett antal möjliga utfall med en viss sannolikhet och ett visst värde. Varje delmängd av de möjliga utfallen, med sina relativa sannolikheter, är att betrakta som ett lotteri, vars värde är det förväntade värde som bestäms av vinsternas värde och sannolikhet. Något spår av hur övertygad man är om att alternativen har detta värde skymtar inte. *Värdeordningen är en relation över alternativ som innehåller sannolikhetsordningen, inte omvänt.*

Denna idé om subjektiv sannolikhet gör alltså en fundamental skillnad mellan å ena sidan värderingar av alternativen och å andra sidan övertygelsegrad om alternativen. Men skillnaden förutsätter *inte* att värderingarna inte är föreställningar. Från dessa utgångspunkter finns det alltså ett svårartat problem med övertygelsegrader i värdefrågor, oavsett om man är kognitivist eller emotivist: *teorin säger ingenting alls om övertygelsegrader om icke faktaberoende värden. Tvärtom förutsätts en bestämd fast värdering av de alternativ som innehåller sannolikhetsordningen.*

Smith har kanske snuddat vid den tanken, för han säger är att det kan vara svårt att konstruera de relevanta beslutssituationerna, och han gör tyvärr inget försök i den vägen. Men han betonar att den grundläggande idén är klar nog. Och det kan man på sätt och vis hålla med om. Om vi direkt applicerar den grundläggande idén om denna sorts subjektiva sannolikhet på värderingar så skall vi, om vi vill se *hur säker någon är på att x har ett visst värde*, se efter hur mycket han är villig att satsa på att x har detta värde. Och att x har ett visst subjektivt värde skall i sin tur betyda att agenten, som förutsätts vara rationell i den meningen att han på ett effektivt sätt eftersträvar det han tror är värdefullt, är villig att satsa på ett visst sätt *på x* , givet vad han tror om sannolika utfall. Det krävs, kort sagt, en värdering av att x har värdet i fråga.

För att se problemet lite bättre kan man starta med det i presentationer av läran om förväntat värde vanliga greppet att tala om lotterier med pengar som insatser och vinster. Du skall satsa en viss summa på att p

eller på att icke p blir fallet och om du satsar rätt vinner du t.ex. dubbla insatsen. Om du då satsar hälften på p och hälften på icke p , så visar det, enligt huvudidén i denna lära, att du håller dem för lika sannolika. Om du satsar tre fjärdedelar på p och en fjärdedel på icke p så visar det att sannolikheten för p enligt ditt subjektiva mått är mycket större än för icke p .

Men att mäta i pengar är förstås en förenkling. Den är ofta användbar, men det är klart att man inte kan använda den om man t.ex. vill mäta din subjektiva sannolikhet för att pengar har värde. Din tro på att pengar *inte* har värde kan inte rimligen visas av din villighet att satsa pengar på att pengar inte har värde. Då måste vi hitta något annat.

Svårare ändå blir det om vi verkligen skall hålla oss till egenvärde. Hur skall vi t.ex. mäta styrkan i din tro att det enda som har egenvärde är att få som man vill? Om vi utgår från att dina värderingar är systematiska i den meningen att de i botten har en uppsättning intrinsikala värderingar som tillsammans med dina uppfattningar om faktiska sakförhållanden genererar alla dina värderingar, så behöver vi då en intrinsikal värdering som är förenlig både med att önskeuppfyllelse är det enda som har egenvärde och förenlig med att det inte är så. Det förefaller inte alldeles enkelt att finna en sådan värdering.

Det verkar finnas också andra svårigheter. I många sammanhang är det ju klart att tankemodellen ”tänk dig att du erbjuds att satsa på att p är fallet eller på att icke p är fallet . . .” är orealistisk i den meningen att det förefaller klart orealistiskt att tro att vi någonsin kommer att få veta vilket som nu faktiskt verkligen är fallet och se röken av någon vinst. Det behöver inte hindra att modellen kan vara upplysande. Ett inte ovanligt sätt att demonstrera att de tänkta erbjudna lotterierna inte behöver vara särskilt realistiska är att säga: antag att Gud erbjuder dig att satsa Det kan ligga nära till hands att försöka samma grepp när man uppmärksammar att några riktigt säkra besked om vad som har eller inte har egenvärde lätt kan uppfattas som fåfänga förhoppningar.

Men om värderingar inte är försanthållanden så är tanken att det finns en dold sanning i grundläggande värdefrågor, som skulle vara det som det tänkta lotteriet handlar om, inte meningsfull. Det finns kanske ingen värdesanning som ens Gud skulle kunna avslöja, och om det är så, då förefaller hypotetiska resonemang om lotterier över uppenbarade värdesanningar inte meningsfulla.

Det verkar alltså vara så att de resonemang i lotteritermer som brukar användas för att förklara idén om subjektiv sannolikhet kommer i konflikt med värdenihilismen om man tänker sig att utfallen i lotterierna är värdeförhållanden.

Nu är ju kopplingen mellan värdeteori och subjektiv sannolikhet inte självklart nödvändig. Smith gör den därför att han tror att han därigenom

skall kunna förklara vad han kallar ”värdebegreppens Janusansikte”, nämligen deras tendens att i vissa avseenden se ut som föreställningar och i andra avseenden som inställningar.

Om man i stället utgår från att värderingar är föreställningar, medan det som ser ut som värderingar i Ramsey-traditionens lära om subjektiv sannolikhet inte är värderingar utan något annat, men i varje fall inställningar,² så får man förstås inte direkt de problem som jag har diskuterat här. Å andra sidan går ju då Smiths huvudpoäng förlorad; då har värdebegreppen inget Janusansikte, för då har de inte den roll i vårt beslutsfattande som man kan tycka att Ramsey gav en precis formulering. Dessutom borde man väl ändå kunna tänka sig en agent som föredrar något i den för läran om förväntat värde relevanta meningen (vilken den nu är) om och bara om han håller det för bättre. Och man är då tillbaka i samma problem.

Ser man på övertygelsegrad i rena värdefrågor som något som visar sig på det sätt som Ramsey och De Finetti tänkte sig subjektiv sannolikhet, så krävs alltså rätt äventyrliga antaganden för att kunna tala om övertygelsegrad. Men emotivismen ger en förklaring av varför det är så: det beror på att värderingen att x är fundamentalt bra inte är en föreställning och detta att x är bra därför inte något möjligt sakförhållande som kan vara ett möjligt utfall av något lotteri. Att emotivisten får problem med att tala om subjektiv sannolikhet hos fundamentala värderingar är då inte ett argument mot, utan snarare ett argument för emotivismen.

LITTERATUR

- Lars Bergström. 1990. *Grundbok i värdeteori*. Thales.
- Krister Bykvist och Jonas Olsson. 2008. "Expressivism and Moral Certitude", *Philosophical Quarterly's* nätupplaga.
- James Lenman. 2002. "Non-Cognitivism and the Dimensions of Evaluative Judgement", *Brown Electronic Article Review*.
- Michael Ridge. 2007. "Ecumentical Expressivism: The Best of Both Worlds", *Oxford Studies in Metaethics*.
- Michael Smith. 2002. "Evaluation, Uncertainty and Motivation", *Ethical Theory and Moral Practice* 5.

²Så förefaller Bykvist och Olson göra.

Tiden är en illusion, och lunchtid i dubbel grad.

Douglas Adams

Vad är tid? Om ingen frågar mig så vet jag det. Men om jag vill förklara för någon som frågar mig, så vet jag helt enkelt inte.

Augustinus av Hippo

Tiden är det som hindrar allt från att hända på en gång. Rummet är det som hindrar allt från att hända mig.

John Wheeler

Den absoluta, sanna och matematiska tiden, i och för sig och till sin natur utan relation till något yttre, flyter likformigt, och kallas med ett annat namn för varande. Den relativa, apparenta och vulgära tiden är ett förnimbart yttre (vare sig exakt eller ofullkomligt) mått av detta varande genom rörelse som den stora hopen nyttjar i stället för sann tid såsom timme, dag, månad, år.

Isaac Newton

Tiden är det man mäter med en klocka.

Albert Einstein

1. HÄNDELSER OCH TID

Är tiden, eller närmare bestämt tidens gång, en illusion? Många filosofer har funderat på vad tid är, speciellt om tiden går, oberoende av våra förnimmelser eller oberoende av de yttre tingens förändringar. En som var förbryllad var Augustinus, som i *Bekännelser* diskuterade frågan. Att tiden går innebär, antog Augustinus, att framtida händelser blir nutida och nutida händelser övergår till dåtida. Men en framtida händelse finns ännu inte, och en händelse som har skett finns inte längre; endast det som finns nu finns. Så tiden, uppfattad som bestående av framtid, nutid och dåtid finns inte; endast nuet finns. (Denna uppfattning kallas *presentism* och har fortfarande anhängare.) Men nuet är blott en gräns mellan det som ännu inte har hänt och det som redan har hänt; det har ingen utsträckning i tiden. Så hur kan man då mäta tider? Varje tidsintervall måste med nödvändighet sträcka sig framåt i framtiden, eller bakåt i ti-

den, dvs. till tider som inte finns, och man kan inte mäta något som inte finns. Augustinus drar slutsatsen att det vi mäter är det som finns i själen, dvs. minnen av förgångna tider, eller förväntan om framtida tider. Det som finns och som vi mäter är intrycken i själen. Augustinus kan alltså kategoriseras som idealist med avseende på tiden.

McTaggart hävdade i en berömd uppsats (1908) att tiden är en illusion. Han beskrev tiden såsom bestående av händelser ordnade på två sätt, i en A-serie och i en B-serie. När händelser ordnas enligt relationerna *framtid*, *nutid* och *dåtid* bildas A-serien och när de ordnas med hjälp av relationerna *tidigare*, *senare* och *samtidig* får vi B-serien. McTaggart menade att A-serien inte kan reduceras till B-serien. Vidare hävdade han att A-serien är en nödvändig del av vårt begrepp om tiden eftersom tid är flöde och förändring. Förändring består i att en händelse ändrar tempus från framtid till nutid och sedan till dåtid; B-seriens relationer, däremot, är oföränderliga så därför finns inget utrymme för att tala om förändring i B-serien. Detta, att händelser ändrar tempus leder emellertid till motsägelser.

En händelse kan inte samtidigt ha två tempus; om en händelse är i framtiden, så kan den inte vara i nutiden eller i dåtiden. Låt oss uttrycka tempus som predikat som tar händelser som argument. Vi sätter framtid = F, nutid = N, dåtid = D, och h = händelse; att händelsen h ligger i framtiden blir då Fh. Att säga om en och samma händelse att den är i framtiden och i nutiden, blir då formeln Fh & Nh, som alltså är en motsägelse. (Dock ingen logisk motsägelse, men det hävdade inte heller McTaggart.) Vi får säga att den *nu* är i framtiden och *sedan*, dvs. i framtiden, i nutiden. Men man inser snart att detta inte undanröjer motsägelsen. Att händelsen nu är i framtiden och sedan (dvs. i framtiden) i dåtiden blir då med vår notation NFh & FDh. Vi har nu nio möjliga predikat att operera med FF, FN, FD, NF, NN, ND, DF, DN, DD. Nu är ju NN ekvivalent med N, liksom NF med F och ND med D, varav följer att om det var en motsägelse att tillskriva en händelse fler än ett av F, N och D, så hjälper det inte att lägga till ”andra ordningens” tempora; motsägelsen kvarstår oavsett hur många gånger vi itererar temporaliseringen. McTaggart drog slutsatsen att eftersom tidens gång (tolkad som att händelser ändrar tempus) leder till motsägelse och tempus är konstitutivt för tiden, så kan tiden inte finnas, dvs. existera objektivt, utanför medvetandet. För McTaggart var detta ett välkommet resultat för det bekräftade hans idealism.

Det råder knappast någon tvekan om att motsägelsen följer av premisserna, men de flesta drar en annan slutsats än McTaggart, nämligen att tiden finns (dvs. att den finns oberoende och utanför medvetandet) men att den inte ”går”. Majoriteten av dem som diskuterat saken förkastar

alltså antagandet att A-serien är konstitutiv för tiden. Tiden, sekvensen av händelser, utgörs enbart av B-serien; denna tidsuppfattning kallas vanligen blocktiden. Anhängarna av blocktiden menar att "framtid", "nutid" och "dåtid" är indexikala uttryck, i likhet med "framför", "till vänster om", "igår" osv., dvs. uttryck vars referens varierar med talsituationen.

Presentismen, tanken att det enda som finns, objektivet sett, är nuet, undviker motsägelserna och har därför lockat en del. Tidens gång är i denna teori detsamma som att det som existerar, händelserna i nuet, hela tiden ändras; framtida händelser som inte finns, blir till, och det som nu finns, upphör att finnas. Denna teori har flera interna problem, som anhängarna hoppas kan övervinnas.

Det gemensamma hos presentismen och teorin att A-serien är konstitutiv för tiden är att nuet finns, dvs. är objektivet existerande, och att dess "innehåll" hela tiden förändras. Båda drabbas därför av nedanstående empiriska argument.

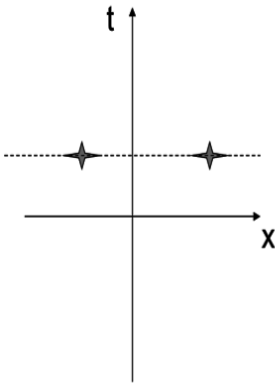
Om det är ett objektivet faktum att tiden går så finns det i varje ögonblick ett *nu* som är samma för alla iakttagare. Det innebär i så fall att frågan huruvida två händelser inträffar samtidigt eller ej har ett objektivet svar som inte beror på talarens perspektiv. Men relativitetsteorin säger att samtidighet är relativt betraktaren; om två händelser, som inträffar på olika platser, av en iakttagare anses vara samtidiga, kommer en annan iakttagare som rör sig med en viss hastighet relativt den första iakttagaren att anse att dessa händelser inte är samtidiga. Detta är en direkt följd av de två grundpostulaten i den speciella relativitetsteorin, en teori som har ett enormt empiriskt stöd.

Detta innebär t.ex. att man inte objektivet kan säga vilka händelser på andra platser som sker precis *nu*, samtidigt som jag skriver detta. Frågan om vad som händer just nu i centrum av Andromedagalaxen är inte väldefinierad. Från vårt jordiska perspektiv och från ett perspektiv från någon som passerar oss med en icke-negligerbar hastighet blir svaren helt olika. För presentismen är detta katastrofalt, för det gör nuet subjektivt. Men det är lika illa för alla teorier enligt vilka tidens gång består i tempusförändringar. Slutsatsen tycks oundviklig: tiden "går" inte i någon objektivet mening. Det alternativ som återstår, antar de flesta, är uppfattningen av tiden som blocktid som alltså har starkt stöd från relativitetsteorin.

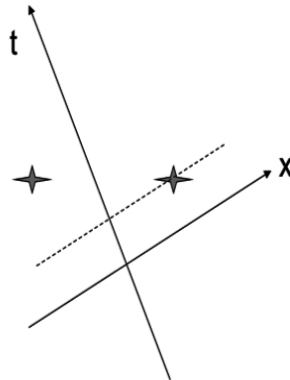
2. BLOCKTID OCH RELATIVITETSTEORI

Enligt relativitetsteorin är rum och tid hopfogade till rumtiden. I denna rumtid kan man, precis som i det vanliga tredimensionella rummet, lägga ut sina koordinataxlar på olika sätt utan att detta har någon inverkan

på de inbördes relationerna mellan platserna. I fyra dimensioner är det fyrdimensionella händelser som konstituerar rumtiden, och man kan alltså lägga ut fyra ortogonala koordinataxlar, varav en är tiden, i denna mångfald. Avståndet mellan två händelser, som nu kallas rumtidsintervallet, är objektivet och invariant, men koordinaterna för händelserna beror naturligtvis på valet av axelriktningar och nollpunkter. (Det är en vanlig missuppfattning att relativitetsteorin innebär att allt är relativt; det är precis tvärtom, teorin säger oss vad som *inte* är relativt, nämligen rumtidsintervallen mellan händelser; endast koordinatintervallen längs axlarna tagna var för sig är relativa.) Om nu en betraktare lägger ut sina axlar så att två händelser har samma tidskoordinat, så kan en annan betraktare med lika stor rätt lägga axlarna åt andra håll och då kommer dessa händelsers tidskoordinater inte att sammanfalla. Se bilden nedan, i vilken två rumsdimensioner är undertyckta.



Betraktare 1



Betraktare 2

De två ”stjärnorna” representerar två händelser i rumtiden. De får olika koordinater beroende på hur man lägger ut axlarna. För den vänstra betraktaren är de samtidigt, för den högra inte.

I detta perspektiv är tiden inget flöde av händelser, utan helt enkelt en av dimensionerna. Vi kan sammanfatta denna tidsuppfattning, *blocktiden*, på följande vis:

- Tiden är en av dimensionerna i den fyrdimensionella rumtiden.
- Händelser befinner sig på bestämda platser i denna rumtid: rumtiden är uppbyggd av händelser.
- Vi kan lägga ut koordinataxlar på olika sätt, precis som i det tredimensionella rummet.
- Det finns i detta perspektiv objektivt sett inget sådant som ”tidens gång”.
- Händelsers tempus är betraktarrelativa, dvs., indexikala.

Det är svårt, för att inte säga omöjligt att helhjärtat acceptera denna världsbild. Vår upplevelse av att tiden obönhörligt går, en sekund i taget, även om en del perioder ter sig långsammare än andra, är fast rotad i oss. Därför har den filosofiska debatten inte avstannat. Jag skall här bidra med ett inlägg i debatten där jag inom ramen för en helt objektiv och betraktaroberende världsbild ändå försöker ge plats för tiden som flöde och förändring.¹

3. ALTERNATIV ONTOLOGI – KROPPAR

Om vi utgår ifrån att verklighetens byggstenar är händelser, och därmed att tidens gång består i att händelsernas tempus ändras, så hamnar vi, som vi sett, i motsägelser. Men en händelseontologi är inte den mest naturliga för oss; det är i stället en ontologi av kroppar, eller, mer allmänt, fysiska objekt, som vi uppfattar såsom det som bygger upp världen. Om man frågar praktiskt taget vilken som helst människa vad världen består av, så får man en uppräkningslista av olika slags kroppar, de med någon allmänbildning svarar kanske atomer, protoner, elektroner, mm. Vår naturliga ontologi innehåller först och främst kroppar. Detta är knappast någon tillfällighet. Quines *Word and Object* börjar med ett argument för att vi i vårt språk, och därmed vid organiseringen av våra minnen och våra tankar, postulerar fysiska föremål. Vidare menar Quine att det vanliga alternativet, sinnesdata, inte kan fungera som en självständig domän.

Min hypotes är nu att vår tidsuppfattning är knuten till att vi själva är (eller har) kroppar, inte händelser, och att i denna ontologi kan man tala

¹Tidigare versioner av denna uppsats har presenterats på filosofiska föreläsningar i Uppsala och på ECAP-konferensen i Krakow 2008. De diskussioner som därvid uppstod stimulerade mig till vidare arbete med ämnet, vilket resulterade i det som blev min installationsföreläsning. Föreliggande uppsats är en utvidgning av denna föreläsning. Jag har fått många värdefulla synpunkter vid dessa tillfällen, liksom vid åtskilliga diskussioner vid kaffebordet och jag vill speciellt tacka Keizo Matsubara, George Masterton och Rysiek Sliwinski för deras kritik.

om tidens gång utan att komma i konflikt med relativitetsteorin eller hamna i självmotsägelser.

Vår startpunkt är alltså vårt begrepp om kroppar. Dessa har följande egenskaper:

- Kroppar finns under en viss tid.
- En kropp kan inte finnas på två platser samtidigt (varav följer att lägesändringar tar tid).
- En och samma kropp kan ha olika egenskaper vid olika tidpunkter.
- Två kroppar kan inte samtidigt befinna sig på exakt samma plats; de är impenetrabla.

Den sista punkten gäller inte för många av de partiklar som figurerar i elementarpartikelfysiken och man skulle kunna invända att då bör vi förkasta denna aspekt av begreppet kropp såsom en kvarleva från en föråldrad vardaglig uppfattning. Men mitt syfte är inte att ange den enda korrekta ontologin, utan att visa hur vår tidsuppfattning är knuten till ett klassiskt, vardagligt begrepp om fysiska föremål. De revisioner vad gäller vårt tidsbegrepp som kan bli nödvändiga i partikelfysiken lämnar jag åt sidan i denna uppsats.

Om en kropp finns under en viss tid, så säger vi att *samma* kropp finns vid flera tidpunkter. Då måste vi ha ett identitetskriterium, alltså ett tillräckligt villkor som säger när två förekomster av en kropp vid olika tidpunkter, eller olika platser, är förekomster av *samma* kropp. Detta kriterium är att kroppar följer en kontinuerlig trajektoria i rummet. Att detta är tillräckligt beror i sin tur på att kroppar är impenetrabla. Om vi har en kontinuerlig trajektoria som ockuperas av en impenetrabel kropp, så kan ingen annan kropp finnas i någon punkt i trajektorian, alltså måste det vara samma kropp som varit i samtliga punkter i den. (Detta identitetskriterium går alltså inte generellt att använda i kvantfysiken därför att elementarpartiklar inte är impenetrabla, och därför kan man inte heller i allmänhet tillskriva partiklar i kvantfysiken trajektorier.)

Men har vi inte samma problem med kroppars förändring över tid som händelsers förändring av tempus? Om en kropp k har en egenskap E vid en viss tidpunkt, och sedan har förlorat egenskapen vid en senare tidpunkt, så har vi ju en motsägelse: k både har och inte har egenskapen E . Detta grundas på en allmänt godtagen princip, av Leibniz kallad principen om att identiska ting är oåtskiljbara. I logisk notation är principen (a och b är ting, F är egenskap): om $a = b$, så $\forall F(Fa \Leftrightarrow Fb)$. Kontrapositionen av detta är att om a och b skiljer sig åt på något sätt är de inte identiska.

Detta problem, hur man skall förstå tanken att tingen kan ändra sig och ändå vara desamma, är ett evigt diskussionsämne i metafysiken. Mitt förslag till lösning består i att låta tidpunkter utgöra integrerade delar av predikatet och att dessa tidpunkter är implicita i utsagorna. När någon säger t.ex. "Bilen är fulltankad", så är det ju självklart att det skall förstås som att det är underförstått att påståendet endast gäller under viss ganska kort tid. Det finns många exempel där det kanske inte är lika självklart eftersom det underförstådda tidsintervallet är så långt så den relevanta förändringen över tid är ointressant för oss. När vi säger att Mount Everest är 8848 m högt så har ju det gällt under en rätt lång tid. Men för länge sedan var det lägre och kommer att bli lägre igen, p.g.a. erosion, förmodar jag. Låt oss generalisera detta genom att införa följande krav i en uppstramad predikatlogisk notation: *Varje predikat som tar kroppar som argument har den kanoniska formen "... är E under tiden t_1-t_2 "*, där "E" representerar ett vanligt egenskapsord.

På detta sätt kan vi undanröja motsägelsen mellan å ena sidan principen om att identiska ting är oåtskiljbara och å andra sidan tanken att tingen förändrar sig. Det betyder att vårt begrepp om kroppar som föremål som kan ändra egenskaper och behålla sin identitet, förutsätter tid. Men det omvända gäller också; för att kunna säga att två olika ting satisfierar samma predikat krävs att det finns något sätt att skilja dem åt, och dessa principer för åtskillnad är ofta formulerade i termer av tingens olika rumtidspositioner. Både individuering och identitet bland fysiska föremål förutsätter alltså rum och tid.

Men vad är då tid? En titt på definitionen av tidsenheten är till hjälp för att komma vidare.

I SI-systemet, det internationellt antagna systemet för fysikaliska kvantiteter och måttenheter, definieras 1 sekund som 9 192 631 770 svängningar i strålningen som utsänds vid en hyperfinövergång i grundtillståndet hos strontium 133.

Vi ser här att tidsenheten definieras i termer av någon cyklisk fysikalisk process, som vi antar vara regelbunden. Det innebär att hur lång tid en händelse tar, t.ex. en förflyttning, blir då angivet som liktaligt med ett antal cykler av den regelbundna rörelsen. Det betyder att tidsmätt är mått på tillståndsändringar och det med vilket man mäter är också tillståndsändringar.

Men för att räkna cyklerna måste man kunna skilja dem åt och hur går det till? Förutsätter inte talet om antalet cykler av en process i sin tur tid? Nej, men det förutsätter att vi har tillgång till någon irreversibel process som kan fungera som räkneverk. Ett tidtagarur innehåller en sådan irreversibel process; med ett tidtagarur, eller vilken som helst annat fysiskt föremål (t.ex. en bit organiskt material som innehåller C14) med vars hjälp

vi kan registrera en kvantitativ tillståndsändring som är proportionell mot ett antal cykler, har vi ett tidsmått. Så tidmätning, och därmed tid, förutsätter fysiska föremål av två slag, dels sådana som kan genomgå cykliska processer och dels sådana som kan genomlöpa irreversibla förändringar.

För att bestämma tiden för en tillståndsändring krävs en mätoperation i vilket det aktuella fallet jämförs med standarden. När vi säger att vi skall mäta ett tidsintervall så talar vi om vilken *typ* av mätoperation som skall utföras. (Detta gäller alla fysikaliska storheter!) När vi mäter en tid räknar vi antalet cykler i en cyklisk process, som fungerar som klocka. Tid är alltså det man mäter med klockor, se Einstein-citatet ovan!

Med andra ord: enda sättet att tala om tider och att göra tidsjämförelser är att använda fysiska kroppar. Vårt begrepp om tid förutsätter alltså fysiska kroppar som kan ändra sig och behålla sin identitet. Eftersom vi just kommit fram till den omvända relationen, att kroppar förutsätter tid, så måste vi dra slutsatsen att begreppen kropp och tid ömsesidigt förutsätter varandra. Med ett analogt resonemang gällande kroppar i rummet, så finner vi att begreppet kropp, förutsätter rum. Sammanfattningsvis, rum och tid förutsätter kroppar och kroppar förutsätter rum och tid. Man kan uttrycka det som att de tre begreppen kropp, rum och tid konstituerar ett begreppsligt rum som möjliggör våra vardagliga påståenden om den fysiska världen, dess beståndsdelar och förändringar. (Men den moderna fysiken, relativitetsteorin respektive kvantmekaniken, passar sämre in i detta ramverk.)

Denna slutsats har stora likheter med Leibniz relationistiska uppfattning om rum och tid. Men inte helt; Leibniz tänkte sig att rum och tid förutsatte kroppar, men inte den omvända betingningen. Så min uppfattning är förenlig men inte identisk med Leibniz uppfattning. Av detta följer bland annat:

Konsekvens I: I ett universum som är helt oföränderligt finns heller ingen tid.

Konsekvens II: tid används för att jämföra tillståndsförändringar hos fysiska objekt, antingen förflyttningar i rummet eller inre tillståndsförändringar.

4. FÖRÄNDRING

Begreppet förändring används i de två konsekvensbeskrivningarna ovan. I det begreppsliga rum som *kropp*, *tid* och *rum* utgör är förändring ett attribut till kroppar eller system av kroppar. Begreppet förändring förutsätter något som genomgår förändringen och som har identitet genom förändringen och detta är alltså kroppar.

I McTaggarts konception av tiden däremot, är förändring detsamma som ändring av händersers tempus. Denna tanke ledde som vi sett till motsägelser. I ett begreppssystem som tar händelser som konstitutiva

element har vi inget utrymme för att tala om förändring hos objekten, i detta fall händelserna; den enda förändring vi kan tala om är den förändring som består i att vi *upplever* olika händelser och det är alltså en subjektiv aspekt.

Men skulle man inte kunna tänka sig att förändring skulle kunna förstås som att händelser har en inre struktur som ändrar sig över tiden; förändring består i att händelserna själva ändrar sig utan att ändra tempus. Det skulle innebära att händelser består av sekvenser av händelsedelar som är lite olika vid olika tidpunkter. Detta undkommer McTaggarts argument, men då har vi inte längre händelser som primitiv kategori, utan något som mer liknar kroppar. Ty vad är det för skillnad på en händelse tänkt som en tidssekvens av händelsedelar som ockuperar en del av rummet och en kropp som existerar i samma del av rummet under samma tid? Inte mycket. Om man vidare säger att *a* och *b* är samma händelse om och endast om de uppfyller samma del av rumtiden, så är vi framme vid begreppet kropp, ty detta identitetskriterium följer av impenetrabilitet.

Detta visar att det avgörande för om man skall kunna formulera en tanke om objektiv förändring är vad man har för *primitiv* kategori, kroppar eller händelser; om kroppar är den primitiva kategorin så kan vi tala om objektiva förändringar, om händelser är den primitiva kategorin går det inte.

5. KROPPAR OCH HÄNDELSER

I vardagligt språk talar vi alldeles oproblematiskt om både kroppar och händelser av olika slag. Min tes att en händelseontologi respektive en kropp-ontologi genererar olika tidsbegrepp måste nu hantera detta på något sätt. Frågan är: skall vi av det vardagliga sättet att tala och tänka dra slutsatsen att vi använder både kroppar och händelser i vår ontologi? Ja, men den väsentliga frågan är snarare ifall vi behöver båda som *fundamentala* entiteter, dvs. entiteter som inte definieras med hjälp av andra mer grundläggande.

Vårt vardagliga sätt att tala om händelser är att säga att föremålen ändras; händelser är ändringar hos tingen. (Detta gäller dock inte händelser så som de definieras i relativitetsteorin.) Strawson (1959, s. 52) har hävdad att detta betyder att begreppet händelse, liksom begreppen process och tillstånd, förutsätter och bygger på begreppet kropp; vid identifikation av händelser måste vi i normala fall hänvisa till, eller förutsätta, identifikationen av en eller flera kroppar. Jag är beredd att instämma. Även om vi direkt endast identifierar en händelse med tiden och platsen, så bygger denna positionsangivelse i sin tur på förekomsten av en kropp på denna tid och plats eller någon annan tid och plats. Föreligger även

det omvända beroendet, dvs., förutsätter begreppet kropp begreppet händelse? Strawson menar att så inte är fallet; vi kan identifiera kroppar utan att därför behöva identifiera händelser (1959, s. 53–54). Kroppar är ontologiskt primära i relation till händelser, enligt Strawson.

Quine har i *Word and Object*, och *From Stimulus to Science* med utgångspunkt från hur språkinläring går till (och kanske också hur människans utveckling av språkförmåga skett) kommit fram till en likartad slutsats. Quine menar att när barn börjar tala och uttala ett- och tvåordssatser, t.ex. ”Mamma”, eller ”glass gott” så behöver inte dessa uttryck tolkas som att barnet antar existensen av individuella föremål. ”Mamma” kan lika gärna uppfattas som en påstående om en förnimmelsekvalitet ”det mammor” eller kanske ett uttryck för en önskan ”jag vill att det mammor”. Det avgörande steget från det stadium då barnets tal uttrycker reaktioner inför drag i den omedelbara omgivningen till att det talar om kroppar med egenskaper, dvs. då det börjar använda begrepp för individuella materiella föremål, tas i och med introduktionen av s.k. *essentiella* pronomen i språk och tanke. Betrakta de två satserna ”Se, där är en korp. Den är svart”. Ordet ”den” är ett essentiellt pronomen, ty om vi ersätter ”den” med den fras den pekar tillbaka på får vi ”Se där är en korp. En korp är svart”. Men att i denna kontext säga ”en korp är svart” är ett svagare påstående än att säga ”den är svart”. Ordet ”den” i den andra meningen är nödvändigt för att uttrycka tanken att *samma* föremål som omtalats i den första satsen är även omtalat i den andra satsen. Här har vi det avgörande steget till att tala om individuella föremål, däribland kroppar, enligt Quine, nämligen att en kropp är något som kan tillskrivas flera olika attribut och därmed kan fungera som *samma* subjekt i flera olika predikationer. Detta förutsätter att vi har ett *identitetskriterium* för det föremål om vilket vi säger saker. Om man inte använder sig av språkliga medel för individuering och reidentifikation så har vi ännu inte något begrepp om individuella föremål.

Användningen av begreppet kropp förutsätter alltså inte ett begrepp om händelser, men begreppet händelse förutsätter begreppet kropp enligt Quine. Jag instämmer.

6. TIDENS GÅNG, DETERMINISM OCH REALISM

Många har ansett att blocktiden leder till determinism, dvs. tesen att alla framtida händelser redan är bestämda. Man har vidare dragit slutsatsen att då har vi ingen fri vilja. Båda slutledningarna är felaktiga. (Men slutsatserna kan ju vara sanna ändå, trots att de inte följer av att anta att tiden skall förstås som blocktid.) Tesen att utsagor om framtida händelser redan nu antingen är sanna eller falska är inte determinism utan

realism. Ty denna tes ett specialfall av bivalensprincipen, som är kärnan i realismen.

Ordet "realism" har använts om flera olika doktriner i filosofin. Den minsta gemensamma nämnaren i dessa olika doktriner är tanken att en viss klass föremål finns oberoende av oss människor, våra tankar, föreställningar och kunskapsakter. I den medeltida realismdebatten gällde frågan allmänbegreppens existens, under den tidigmoderna perioden gällde debatten huruvida föremålen i yttervärlden finns och i matematikens filosofi gäller realismdebatten frågan om talen existerar oberoende av oss eller ej. Om man i något av dessa områden hävdar den realistiska ståndpunkten hävdar man alltså att en viss klass föremål existerar oberoende av våra tankar och föreställningar. Det följer att påståenden om dessa föremål är sanna eller falska oberoende av vad vi vet; dvs. även oavgörbara påståenden är endera sanna eller falska. Med andra ord, kärnan i realismen är antagandet att bivalensprincipen är *generellt* giltig. Att säga att påståenden om framtida händelser nu är sanna eller falska är alltså en instans av realism (jfr Dummett 1978).

Detta är inte detsamma som determinism; den vanliga innebörden av determinism är att en händelse är determinerad om den (eller snarare dess beskrivning) följer logiskt av initialvillkor vid tidigare tidpunkter och deterministiska lagar.

Skillnaden mellan deterministiska och indeterministiska lagar är att med givna initialvillkor ger en deterministisk lag ett enda tillstånd vid varje tidpunkt som resultat, medan en indeterministisk lag ger vid varje tidpunkt en sannolikhetsfördelning över fler än ett tillstånd. I matematiska termer kan vi formulera det som att lagar är funktioner och deterministiska lagars värdemängder är mängder av ordnade par av tillstånd och tidpunkter, medan indeterministiska lagars värdemängder är mängder av ordnade par av sannolikhetsfördelningar över tillstånd och tidpunkter.

Exempelvis är sönderfallslagarna för radioaktiva isotoper indeterministiska. En radioaktiv isotop kan sönderfalla precis när som helst från startögonblicket och obegränsat framåt i tiden och sönderfallssannolikheten är en funktion av intervallängden.

Låt oss nu anlägga blocktidsperspektivet, dvs. uppfatta tiden som en dimension av rumtiden och tänka händelserna såsom liggande på bestämda platser i denna fyrdimensionella mångfald. Betrakta påståendet "Ett visst exemplar a av isotopen S sönderfaller vid (x_1, y_1, z_1, t_1) ". Denna händelse har en bestämd plats i den fyrdimensionella rumtiden, även om vi inte vet tidskoordinaten. Men det finns ingen deterministisk lag som sätter oss i stånd att beräkna när den skall inträffa. Även om vi har full information om alla andra händelser, så följer denna händelse inte

logiskt av denna information och de lagar som gäller. Men påståendet att a sönderfaller vid (x_i, y_i, z_i, t_i) är endera sant eller falskt. Vad blocktiden innebär är alltså att alla påståenden om händelser i den fyrdimensionella rumtiden är sanna eller falska, dvs. realism, men händelserna är inte bestämda av några deterministiska lagar. För många andra händelser gäller däremot att deras inträffande (eller rättare en beskrivning av deras inträffande) följer strikt logiskt av information om andra händelser, tidigare eller senare, givet de lagar som teorin innehåller. Blocktidsperspektivet är således neutralt med avseende på frågan om alla händelser är bestämda av deterministiska lagar och initialvillkor eller ej; detta är en empirisk fråga.

Detsamma gäller uppfattningen av tiden som flöde. En händelse är en tillståndsändring hos ett fysiskt objekt, en kropp eller ett aggregat av kroppar. Dessa tillståndsändringar är antingen deterministiska eller indeterministiska. Inget av alternativen följer av att tänka tiden som flöde, dvs., som irreversibla tillståndsändringar av kropparna.

7. SAMMANFATTNING

Om vi utgår ifrån en ontologi av händelser utplacerade på olika platser i rum och tid så är det inte möjligt att tänka sig att tiden går eller att det sker objektiva förändringar. Händelser, uppfattade som ontologins byggstenar, konstituerar tiden som blocktid, det statiska perspektivet där de enda objektiva tidsliga relationerna är före, efter, samtidigt. Om vi däremot tar kroppar som konstitutiva element i vår ontologi, kroppar som existerar under en viss tid och som bibehåller sin identitet, men ändrar egenskaper, så har vi möjlighet att tala om objektiva förändringar och därmed om tiden som flöde.

Frågan om vilken ontologi som är den korrekta är fel ställd, ty den frågan förutsätter att det finns ett enda riktigt sätt att begreppsliggöra världen. Jag tror inte det; olika begreppssystem är lämpliga för olika syften. Att ta händelser som primitiv kategori som befolkar den fyrdimensionella rumtiden, är ett lämpligt val för många syften, t.ex. för att beskriva rumtidens geometri och händelsers relationer, men inte lämpligt om man vill kunna tala om förändringar i världen. Omvänt, om man vill tala om förändringar över tid så måste man ha något som förändrar sig men bibehåller sin identitet, dvs. kroppar.

Men vad är då tiden själv? Detta är en metafysisk fråga som jag tillbakavisar genom att förkasta det antagande som görs när man ställer frågan, nämligen att tiden kan tänkas abstraherat från kroppar och händelser. Det kan den inte, lika lite som man kan tänka sig massa utan att något har massa, eller allmänt att det finns egenskaper eller relationer

utan att det finns något som har egenskaper eller ingår i relationer. Man kan inte tänka sig tiden som flöde och förändring utan föremål som förändras. Uttrycket ”tiden i sig själv” är en abstraktion som inte har någon mening.

LITTERATUR

- Augustinus. 1983. *Bekännelser*, bok 11, § 12 ff, svensk övers. i *Filosofin genom tiderna, Antiken, Medeltiden, Renässansen*, utg. K. Marc-Wogau. Bonniers. Ny utgåva Thales 1991.
- Dummett, M. 1978. ”Realism”, kapitel 10 i *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McTaggart, J. E. 1908. ”The Unreality of Time”, *Mind*, 17, s. 457–474.
- Quine, W. V. 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.
- Quine, W. V. 1995. *From Stimulus to Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Strawson, P. F. 1959. *Individuals*. London: Methuen.

Notiser

LÄSÖVNING

Människan är ande. Men vad är ande? Ande är självet. Men vad är självet? Självet är ett förhållande, som förhåller sig till sig självt, eller är i det förhållandet, att förhållandet förhåller sig till sig självt; självet är inte förhållandet, utan det att förhållandet förhåller sig till sig självt. Människor är en syntes av oändlighet och ändlighet, av det timliga och det eviga, av frihet och nödvändighet, kort sagt en syntes. En syntes är ett förhållande mellan två. Sålunda betraktad är människan ännu inte något självt.

Søren Kierkegaard

I WITTGENSTEINS FOTSPÅR

Den pensionerade journalisten och gymnasieläraren Gunnar Odhner har utgivit en roman med titeln *Wittgensteins rakkniv*, Nimrod 2009. Den handlar om en gymnasielärare som vill lära sina elever var gränsen går mellan det vi kan veta och det vi inte kan veta. Han utgår då från en idé han har hittat hos Wittgenstein, nämligen att man inte kan säga något begripligt om "tillvaron som sådan" eller om "världens eller människans väsen". Redan här undrar naturligtvis den filosofiske läsaren om inte denna idé måste vara obegriplig om den är sann. Så att den alltså inte kan vara sann. Lärarens elever accepterar emellertid denna Wittgensteinska rakkniv, tydligen utan att begära några argument för den, och de lär sig sålunda att reagera med flera minuters tystnad så snart de stöter på uttalanden som enligt rakkniven är tomma och innehållslösa – något som irriterar deras lärare i andra ämnen en hel del.

Uttalanden som drabbas av rakkniven är mycket vanliga. Enligt Odhner menar Wittgenstein att människor är så förhållna av språkets förmåga och makt, att de har svårt att förstå att de ofta talar utan att säga något. Odhner anser att detta t.ex. gäller "nästan hela den svenska och utländska författareliten". Han menar att det är meningslöst att ställa frågor som "vad är språk", "vad är kunskap", "vad är världen", "vad är sanningen", "vad är livet", osv. Uttalanden som "Det finns ingen Gud" och "Det finns

inget liv efter detta” är också meningslösa. I en introduktion till sin bok säger han: ”I och med att jag i min bok visar på något som väldigt få människor, om ens några, har en aning om, anser jag att den är något av det viktigaste som skrivits i Sverige överhuvudtaget.”

EN GAMMAL IDÉ

Det var, när jag en gång för rätt länge sedan försökte komma underfund med vad det är för fel på utilitarismen, som jag kom att tänka på den allmänna (ganska triviala?) princip som jag presenterar i ”Vad man rimligen kan kräva” (FT 1/07) nämligen (något omformulerad):

- (*) Det är orätt av X gentemot Y att handla på ett bestämt sätt om man inte (rimligtvis) kan kräva av Y att Y skall acceptera att X handlar på detta sätt.

Men nu visar det sig, som man kunde vänta sig, att detta inte är någon alldeles ny idé. I ”Gyllene regeln – eller vad är Alf Svensson och Torbjörn Tännjö oense om?” (FT 2/08) skriver Jan Österberg bl a:

En av de få moraliska principer som (den partielle) utilitaristen Sidgwick betraktar som självklara finner han hos Samuel Clarke [1675–1729], där den kallas ’Equity’. Sidgwick kommenterar:

The Rule of Equity formulerar [Clarke] så: ’Vad helst som jag bedömer som rimligt eller orimligt att någon skall göra mot mig: det förklarar jag i samma omdöme rimligt eller orimligt att jag skall göra mot honom i ett liknande fall’ – vilket naturligtvis är den ’Gyllene Regeln’ precis formulerad.

(Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1874. Sidgwick måste ha varit en högst ”partiell” utilitarist.)

(*) och Clarkes Rule of Equity är kanske inte (fullt) ekvivalenta men grundtanken i dem är en och den samma: Det är vad vi bedömer som rimligt, respektive orimligt, att begära eller kräva av varandra som är avgörande i (den här relevanta delen av) moralen – universaliserbarheten är ju (idag) ganska självklar. (*) är alltså en formulering av en ungefär 300 år gammal idé – som det kanske kan vara värt att återuppliva.

Per Lindström

PER LINDSTRÖM IN MEMORIAM

Per (Pelle) Lindström avled den 21 augusti 2009 efter en kort tids sjukdom. Han är känd för *Filosofisk tidskrifts* läsare genom, om vi räknat rätt, 16 artiklar och notiser genom åren, från ”Röda turken och viljans frihet” 1988 till notisen i detta nummer, om ämnen som viljans frihet,

kropp-själ-problematiken, utilitarism, och villkorssatser. Men filosofi var egentligen en bisyssla för Pelle Lindström, om än en syssla han hade ett passionerat intresse för in i det sista. Det han är mest känd för, och som gjort honom internationellt berömd, är hans insatser inom matematisk logik.

Pelle Lindströms tidigaste arbeten är i modellteori, den gren av logiken som studerar relationer mellan satser i formella språk och de strukturer i vilka sådana satser är sanna. Mellan 1964 och 1969 publicerade han ett antal anmärkningsvärda resultat. Varje modellteoretiker idag känner till "Lindströms test för modellfullständighet", liksom hans begrepp generaliserad kvantifikator, ofta kallad "Lindström-kvantifikator"; ett begrepp som blivit standard även inom formell semantik. Men det som gjort honom mest känd är hans karaktäriseringar av första ordningens logik: "Lindströms Teorem". Första ordningens logik har en grundläggande position som det logiska system i vilket mängdteori och matematiska teorier oftast formuleras, och som andra logiska system utgår ifrån. Anledningen till detta är att denna logik besitter ett antal fundamentala, användbara egenskaper såsom kompakthet, fullständighet och Löwenheim-Skolem-egenskaper. Pelle Lindström insåg, inspirerad av Mostowski, att första ordningens logik i en precis mening är den *enda* logik som har dessa egenskaper. Vill man formulera en teori i ett formellt system som är exempelvis kompakt och har en rimlig Löwenheim-Skolem-egenskap, så är första ordningens logik i själva verket det enda möjliga valet. Bevisen för detta och liknande resultat innehåller flera matematisk-logiska innovationer, och Pelle Lindströms insatser lade grunden till en ny gren inom logiken, abstrakt modellteori.

Pelle Lindström hade till en början få kontakter med andra logiker. Detta tillsammans med det faktum att hans första artiklar var extremt koncisa och svårforcerade även för den initierade, och att de publicerades i *Theoria*, en tidskrift som logiker normalt inte läste, gjorde att det dröjde flera år innan hans insatser uppmärksammades. 1966 publicerade han tre artiklar, varav "First order predicate logic with generalized quantifiers" kanske var den viktigaste. Men inte förrän han 1969 publicerade den något mer lättillgängliga "On extensions of elementary logic" uppmärksammades han på allvar internationellt. Det är också den artikeln som citeras när man idag talar om Lindströms teorem, resultat som nu för tiden ingår i flera läroböcker i logik.

Mot slutet av 70-talet inriktade Pelle Lindström sig alltmer mot aritmetiserad metamatematik, som är en utveckling av de resultat och tekniker Gödel introducerade 1931 med sina ofullständighetssatser. Runt 1960 systematiserades och utvecklades Gödels tekniker av Solomon Feferman och Pelle Lindström bidrog till att dessa undersökningar tog ny

fart. Bland annat initierade han ett systematiskt studium av interpreterbarhetsrelationen mellan aritmetiska teorier och publicerade ett antal intressanta tekniska resultat inom detta och närliggande områden. Hans bok *Aspects of Incompleteness* från 1997 sammanfattar en stor del av detta arbete.

Under senare år intresserade sig Pelle Lindström också alltmer för matematikfilosofi. Han deltog med två artiklar i *Journal of Philosophical Logic* (2001 och 2006) i debatten kring Roger Penroses argumentet för att Gödels ofullständighetssatser visar att medvetandet inte kan vara en maskin, och i en uppsats i *The Monist* från 2000 presenterade han sin egen matematikfilosofi, ”kvasi-realism”.

Filosofin var, som sagt, viktig för Pelle Lindström. Filosofiska institutionen vid Göteborgs universitet förblev hans hemvist ända till pensioneringen 2001 och vi som var elever och så småningom kollegor har starka minnen av intensiva diskussioner på seminarier och på kaféer, ofta vid sena tider på dygnet. Svensk filosofi har förlorat en av sina starka profiler. Vi kommer att sakna honom.

*Christian Bennet
Dag Westerståhl*

NYA BÖCKER

Tore Nordenstam, tidigare filosofiprofessor i Bergen, har utgivit *The Power of Example*, Santérus Academic Press Sweden, 2009.

Anna Dunér, Erwin Bishofberger och Sture Gustafson har utgivit en antologi med titeln *Den svårlösta konflikten – om den ofödda människan*, Veritas förlag, 2009.

Ulf Jonsson har publicerat *Habermas, påven och tron*, Artos och Norma bokförlag 2009. Bland annat analyseras här en debatt mellan Habermas och Benediktus XVI i München 2004 – där påven bland annat sa att ”på det praktiska planet finns inte så mycket plats mellan oss båda att man ens får in ett pappersark”.

OM KONSTEN ATT LÅTSAS

Här är några fyndiga exempel ur den gamla Oxfordfilosofins skattkammare som kastar ljus över de frågor som diskuterats av Lars Bergström, Ingvar Johansson och Jan Österberg i *Filosofisk tidskrift* 2/08 och 3/08: ”Kan man låtsas vara vaken?” och ”Kan man låtsas vara vid liv?”

1958 drabbade J. L. Austin och Elizabeth Anscombe samman över ämnet ”Pretending”. Austin argumenterade bland annat mot en tes som Ingvar Johansson verkar driva, nämligen att man inte kan låtsas vara eller

göra det man faktiskt är eller gör. Austins motexempel var följande. En inbrottstjuv har hört att det finns värdefulla saker i en viss lägenhet. För att undersöka saken klär han ut sig till fönsterputsare, tar sig upp på en stege och sätter igång med att putsa fönstren från utsidan, i syfte att få tillfälle att studera lägenhetens interiör utan att väcka misstankar. Enligt Austin är det i detta fall sant att säga, både att tjuven faktiskt putsar fönstren, och att han låtsas putsa fönstren (Austin 1979, s. 259).

Anscombe invänder mot Austins exempel. Visst, säger hon – satserna 'Han putsar fönstren' och 'Han låtsas putsa fönstren' kan båda vara sanna om denna tjuv i denna situation. Men bara för att samma ord, 'putsa fönstren', används i dessa båda satser, betyder inte det att tjuven låtsas göra det han faktiskt gör. Vad tjuven låtsas genom att putsa fönstren är att han ägnar sig åt en aktivitet som är en del av den normala ordningen; *det* är vad det i detta sammanhang betyder att säga att han 'låtsas putsa fönstren'. Att av den verbala likheten i uttryckssätt ledas att tro att vi här har ett genuint motexempel mot Johanssons tes är, säger Anscombe, att falla offer för "grammatisk vidskepelse" (Anscombe 1981, s. 90f).

Däremot finns det enligt Anscombe andra exempel som visar att Johanssons tes är i behov av precisering. Låt oss exempelvis anta att jag, utan att veta om det, är förgiftad. Då kan jag naturligtvis låtsas vara förgiftad, samtidigt som jag faktiskt är förgiftad. Men det falsifierar inte Johanssons tes, förstådd på rätt sätt. Att låtsas involverar ett *försök* att, under det att jag faktiskt inte är/gör X, få det att framstå som om jag är/gör X. Det avgörande är omfånget på detta försök. Att låtsas vara förgiftad kräver *inte* att jag, under det att jag inte är förgiftad, försöker [att framstå som förgiftad]. Däremot kräver det att jag försöker [att under det att jag inte är förgiftad framstå som förgiftad]. Relativt vad jag försöker när jag låtsas vara eller göra något, måste det jag 'faktiskt är eller gör' förstås *de dicto* snarare än *de re* (Anscombe 1981, s. 86).

Denna poäng tycks mig direkt relevant för frågan om man kan låtsas vara vid liv. Ett möjligt motexempel vore en person – förvisso galen – som är övertygad om att han är en gengångare (och alltså död), men som gör allt för att ge omgivningen intrycket att han är levande. För att göra ett sådant motexempel riktigt plausibelt skulle det behövas en rätt utförlig och inkännande beskrivning av denna persons föreställningsvärld och uppträdande, men en sådan beskrivning borde väl vara möjlig att ge. Poängen är hur som helst att detta exempel fungerar oavsett om det faktiskt finns eller kan finnas gengångare; huvudsaken är att personen ifråga tror att de finns.

Naturligtvis kan vi, som Johansson verkar göra, helt enkelt bestämma innebörden av termen 'död' så att döda per definition saknar medvetande. I så fall skulle gengångare inte vara döda, och personens låtsande alltså

inte involvera en idé om att vara död i Johanssons mening. Men det innebär väl bara att avvisa motexemplet medelst godtycklig stipulation?

När det gäller frågan om man kan låtsas vara vaken, tycks mig ett annat av Anscombes exempel mer relevant. Austin gjorde gällande att i typiska och grundläggande fall av låtsande så involverar låtsandet ett pågående personligt framförande ("current personal performance") (Austin 1979, s. 267). Anscombe protesterar. I ett samhälle där vegetarianism anses misstänkt kan jag till exempel låtsas vara köttätare genom att låta en slaktare regelbundet leverera påfallande stora mängder kött till min adress. Detta låtsande pågår utan min personliga närvaro: medan jag är på jobbet, tar en joggingtur, sover. Att hävda att låtsandet egentligen äger rum bara när jag gör själva köttbeställningen är på sin höjd ett krystat försök att rädda en filosofisk fördom (Anscombe 1981, s. 83).

Johansson hävdar att "de som sover . . . saknar medvetande och därmed också självmedvetande", och att de sålunda inte kan låtsas någonting alls. Men detta tycks helt enkelt fel. Och det hjälper inte att som Johansson inskränka sin tes till drömlöst sovande. Dels är det oklart varför vi alls ska säga att drömlöst sovande personer "saknar medvetande". Här tycks Johansson utgå från att vi, när vi tillfälligtvis inte har några upplevelser, också tillfälligtvis blir av med vårt medvetande. Viktigare är dock att Johansson tycks begå samma misstag som Austin. Han förbiser att ett låtsande kan arrangeras och sedan fortgå även under det att den som låtsas ligger och sover.

Jan Österberg ger oss ett roligt exempel på någon som låtsas vara vaken. Här är ett annat, som jag har fått av Lorenzo Casini. Johan, 15 år, har varit uppe hela natten och spelat TV-spel. Morgonen därpå ska han sitta av en dubbeltime i historia, men vill egentligen bara sova. Han kommer på en, som han tycker, genialisk lösning. Han delar en pingpong-boll på mitten och målar, så naturtroget han kan, ett öga på vardera bollhalvan. Han sätter sig längst bak i klassrummet, fäster noggrant de konstgjorda ögonen över sina egna ögonlock, och faller i sömn bakom maskeringen. Johan låtsas vara vaken – eller hur?

Kunde vi hitta ett liknande exempel på att någon låtsas vara vid liv? Det skulle vara ett fall där någon innan sin död arrangerat det så att dödsfallet inte ska avslöjas. En död person skulle alltså 'låtsas vara vid liv' om hon tidigare vidtagit åtgärder för att omgivningen ska få intrycket av att han eller hon fortfarande lever. Kanske drar någon sig till minnes Expressens beryktade löpsedel från den 12 januari 2006:

Så lyckades
 BIRGIT
 NILSSON
 hålla sin
 DÖD
 HEMLIG
 I 16 DYGN
 Begravningsgäster berättar

Bakom den braskande rubriken fanns helt enkelt ”avslöjandet” att Birgit Nilsson innan sin död givit sin man och sina nära vänner ”stränga förhållningsorder om att hemlighålla hennes död tills begravningen [...] var genomförd.”

På löpsedelns förekommer förvisso inte uttrycket ’låtsas vara vid liv’, men någon kunde kanske hävda att texten lika gärna kunde ha varit ’Så låtsades Birgit Nilsson vara vid liv i 16 dygn’. Men vi måste nog säga att detta försök till motexempel inte alls är lika lyckat som Lorenzos. Löpsedelstexten är redan i sitt ursprungliga skick svår att uppfatta som en naturlig fortsättning på vårt vanliga sätt att använda de ingående uttrycken. Några löpsedelssamlare till mig hade en fest där de ordnade en omröstning för att utse årets mest komiska löpsedel, och Birgit Nilssonlöpet blev överlägsen vinnare. Som en gäst konstaterade ger texten även med kvällstidningsmått mätt en ”extremt skruvad” sammanfattning av de faktiska omständigheterna. Så med avseende på denna typ av fall kanske Johansson trots allt har rätt: En död kan överhuvudtaget inte låtsas någonting. (Jag har diskuterat dessa frågor ur en mer filosofisk-metodologisk synvinkel i Gustafsson 2008.)

REFERENSER

- Anscombe, G. E. M. 1981. *Metaphysics and the Philosophy of Mind. Collected Philosophical Papers*, vol. 2. Oxford: Basil Blackwell.
- Austin, J. L. 1979. *Philosophical Papers*, 3 uppl. Oxford: Oxford University Press.
- Gustafsson, M. 2008. ”Kan man låtsas vara vaken?”, i *Tankar tillägnade Sören Stenlund*, red. N. Forsberg, S. Rider och P. Segerdahl, Uppsala Philosophical Studies 54, s. 251–260.

Martin Gustafsson

KONSERVATIVA LJUD

I sina memoarer skriver Sven Stolpe att poeten Erik Lindegren egentligen var konservativ: ”Han sysslade med gammal opera, han älskade klassisk musik, han deklarerade att hans tre mästare var Freud, Häger-

ström och Marx – det var som att höra pysningen ur tre överåriga surströmmingsburkar.”

JORDENS FORM

Den som noga läste *Filosofisk tidskrift* 1993 kunde där lära sig att jorden är platt. Beviset ser ut så här. Vi börjar med att betrakta följande sats, som vi kan kalla ”S”:

(S) Satsen ”Jorden är platt” följer logiskt ur denna sats.

Vi inser lätt att satsen ”Jorden är platt” följer logiskt ur S. Ty ”Jorden är platt” måste vara sann, om S är sann. För att inse det kan vi anta att S är sann. Av detta följer ju att satsen ”Jorden är platt” följer logiskt ur S – ty det är ju just detta som påstås i S. Och av detta, i kombination med vårt antagande att S är sann, följer att satsen ”Jorden är platt” följer logiskt ur en sann sats. Men varje sats som följer logiskt ur en sann sats, måste själv vara sann. Om S är sann, är alltså även ”Jorden är platt” sann.

Men är då S sann? Ja, S är sann, om satsen ”Jorden är platt” följer logiskt ur S. Och vi har ju just visat att ”Jorden är platt” följer logiskt ur S. Alltså är S sann! Och eftersom S är sann, och ”Jorden är platt” följer logiskt ur S, så är även ”Jorden är platt” sann. Och eftersom den är sann, så är jorden platt. Vilket skulle bevisas.

DIALEKTISKT TÄNKANDE

Leo Trotskij formulerade sig vid ett tillfälle på följande sätt: ”Den aristoteliska logiken om den enkla syllogismen utgår från påståendet att 'A' är lika med 'A' Detta postulat accepteras som ett axiom för en mängd praktiska mänskliga handlingar och elementära generaliseringar. Men i verkligheten är 'A' inte lika med 'A'. Detta är lätt att bevisa genom att undersöka dessa två bokstäver i ett mikroskop – de är helt olika varandra. Men, invänder man nu, det är inte fråga om bokstävernas form eller storlek, eftersom de bara är symboler för lika kvantiteter, t.ex. ett kilo socker. Invändningen träffar inte målet. I verkligheten är ett kilo socker aldrig lika med ett kilo socker – en känsligare våg avslöjar alltid en skillnad. Men, kan man då invända: ett kilo socker är lika med sig självt. Men inte heller detta är sant – alla kroppar förändras oavbrutet ifråga om storlek, vikt färg etc. De är aldrig lika med sig själva. En sofist kan då svara att ett kilo socker är lika med sig självt i 'ett givet ögonblick'. Förutom det mycket tvivelaktiga praktiska värdet i detta 'axiom' tål det inte heller en teoretisk kritik. Hur bör vi egentligen förstå ordet 'ögonblick'? Om det är ett oändligt litet tidsintervall, då är vårt kilo socker offer för oundvik-

liga förändringar under detta 'ögonblick'. Eller är 'ögonblicket' en rent matematisk abstraktion, dvs. tidens nollpunkt? Men allting existerar i tiden och själva existensen är en oavbruten process av förändringar. Tiden är följaktligen ett fundamentalt element i existensen. Sålunda innebär axiomet 'A' är lika med 'A' att ett ting är lika med sig självt om det inte förändras, dvs. om det inte existerar."

KUNSKAPSTEORI

När den senaste Nobelpristagaren i litteratur, Herta Müller, fick frågan om hur det kändes svarade hon: "Jag vet att jag har fått priset, men jag tror det inte." Ska man tro på det? Talar hon mot bättre vetande? ("Bättre vetande" är i detta fall så gott som all kunskapsteori från Platon och framåt, enligt vilken kunskap är en sorts sann tro.) Eller är det tvärtom Müller som vet bättre? Varför ska vi just tro på Platon och grabbarna?

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Gunnar Andersson är professor emeritus i vetenskapsteori vid Umeå universitet, Per Bauhn är professor i praktisk filosofi vid Högskolan i Kalmar, Staffan Carlshamre är professor i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet, Sven Danielsson är professor emeritus i praktisk filosofi vid Uppsala universitet och Lars-Göran Johansson är professor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet.

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