

November 2011 Årgång 32 Nr 4

Filosofisk tidskrift

- DAN EGONSSON
3 Zygmunt Baumans levnadskonst
- MARCO TIOZZO
17 Kan böcker vara moraliska eller omoraliska?
- KATHARINA BERNDT RASMUSSEN
27 Är sannolikheter moraliskt relevanta?
- JESPER JERKERT
41 Varför åberopar man inte det övernaturliga i vetenskapen?
- LARS BERGSTRÖM
50 Tidens gång, än en gång
- PATRIK RIBE
55 Koherentismens politiska konsekvenser
- 63 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

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

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Filosofisk tidskrift utges med stöd från Statens kulturråd

Copyright © Respektive författare 2011

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2011

ISSN 0348-7482

Dan Egonsson

Zygmunt Baumans levnadskonst

Varför mår vi som vi mår i västvärlden trots att vi både materiellt och socialt har det bättre än någonsin? Varför känner vi oss inte mer lyckliga än vi gör?

Michael Rustin skrev 2007:

[F]örbättringar i levnadsstandard i länder som USA och Storbritannien är inte kopplade till några förbättringar – utan snarare försämringar – i upplevd välfärd. (s. 68)

Annan statistik tyder på att det *kan* finnas ett samband mellan en allt större upplevelse av tillfredsställelse i livet och en ökning av ett lands BNP, men att detta positiva samband endast gäller så länge som den ekonomiska utvecklingen har betydelse för möjligheten att tillfredsställa rena överlevnadsbehov. Att ett folk tar sig ur fattigdom ökar dess lycka, men att ett redan rikt folk blir rikare gör det inte.

Att BNP är ett otillförlitligt mått på livsinnehåll hävdade redan Robert Kennedy i ett tal vid University of Kansas bara några veckor före sin död: ”BNP ... mäter i stort sett allt, utom det som gör livet värt att leva.” Däremot, skriver Zygmunt Bauman i sin bok *The Art of Life* (2008), finns det ett annat fenomen som är bättre på att följa kurvan för välfärds- och överflödsindex, nämligen kriminaliteten. Mera överflöd gör oss inte lyckligare, utan bara mer kriminella.

Bauman har (i nämnda bok och i sitt författarskap) satt fingret på vissa av de tidsfenomen som han menar ligger bakom nutidsmänniskans upplevelse av tomhet och brist på mening. Mycket av det som Bauman säger är inte speciellt nytt. Vissa av hans idéer, som exempelvis hans kritik av konsumtionssamhället, kan man kanske till och med uppleva som genomtröskade. Men jag tycker ändå att det finns något hos Bauman som gör honom värd att lyssna på och diskutera.

1. BAUMANS TES

Vad säger Bauman och vilken är hans tes? Det finns två problem som vart

och ett borde diskvalificera Bauman om man granskar honom från ett filosofiskt perspektiv. Det första problemet är att hans tes är ganska oklar och att det ibland kan se ut som om han driver flera oförenliga teser. Jag återkommer till detta. Det andra problemet är att Baumans framställning, som jag uppfattar den, inte så mycket bygger på argument. Bauman påstår mer än han leder i bevis, visserligen genom att flitigt stödja sig både på den filosofiska och sociologiska litteraturen, men också på sina egna mer eller mindre vardagliga observationer av tiden och människorna. Men det är idéerna och sättet att se på världen som är det viktiga för honom och att i framställningen av vår tid få med så mycket som möjligt, snarare än att på sedvanligt försiktigt vetenskapligt manér begränsa sig till det som man är säker på att man kan ge bevis för. Bauman *skildrar* tiden och att hans skildring innehåller spekulativa element är en uppenbar del av spelets regler. Jag känner sympati för detta eftersom jag tänker att kanske är det just så som tiden och dess anda i all sin komplexitet bäst låter sig beskrivas. Kanske finns det sanningar om vår tid som ligger på olika plan och möjligtvis är det just så här som en väsentlig sanning om den måste beskrivas: på en nivå någonstans mellan det exakta och utsvävande.

2. HEDONISMENS PARADOX

Vad är det i vår tid som enligt Bauman gör att vi både har det bra och mår dåligt?

Huvudtesen tycks vara att roten till den upplevda bristen på lycka ligger i vår *strävvan* efter lycka. Generellt tolkad kan man uppfatta den tanken i linje med den klassiska *hedonismens paradox*, nämligen att man inte kan uppnå personlig lycka genom att sträva efter den. Själva begreppet kommer från Henry Sidgwick, men den kanske mest berömda beskrivningen av fenomenet finns i John Stuart Mills självbiografi där han skriver om den egna lyckan som en målsättning i livet:

Nu tänkte jag att detta mål [att bli lycklig] endast kunde uppnås om man inte gjorde det till ett direkt mål. Endast de är lyckliga (tänkte jag) som fäst sin uppmärksamhet på något annat än sin egen lycka; på andras lycka, på att göra världen bättre för mänskligheten, på någon konstform eller annan verksamhet, inte som något medel till annat utan som ett ideal och mål i sig. Genom att sträva efter annat, finner de alltså lyckan på vägen dit. (2007, s. 73)

(Kierkegaard säger något liknande i *Antingen-eller*: "Ack, lyckans dörr går icke inåt, så att den tryckes upp när vi rusar mot den" [1977, s. 31].) Denna tanke har en ganska stark filosofisk ställning och det finns fler filosofer också bland de samtida som driver idéer som åtminstone ligger nära den hedonistiska paradoxen. Peter Singer (1997) har hävdad att hans

liv har fyllts av mening i stor utsträckning just för att han valt som sina viktiga livsprojekt andra saker än att skaffa sig själv en så bra tillvaro som möjligt. Singers kanske främsta livsprojekt har som bekant varit att både politiskt och filosofiskt föra en kamp mot människans förtryck av djuren. Under denna kamp säger han sig ha upplevt tillfredsställelsen av att vinna gehör och erkänsla för sina idéer och det har skänkt honom en djup meningskänsla, som han förmodligen inte skulle ha känt om det varit den han strävat efter. Richard Norman (1998, s. 41–49) har hävdad något liknande: Strävan efter mening och ett rikt liv har bara en plats på ett metaplan. Den som bistår andra för att hon tänker att det kommer att skänka henne tillfredsställelse kommer inte att känna någon tillfredsställelse. Man kan inte känna tillfredsställelse av att vara osjälvisk och omtänksam, om ens strävan har själviska motiv.

Det finns en rörelse som kallar sig *lyckoaktivister* och som bland annat stöder sig på forskaren Elisabeth Dunn (2009), som har konstaterat att människors lyckonivå i väldigt liten grad påverkas av pengar som de spenderar på sig själva och att människor därför inte *på det sättet* kan köpa sig lycka. Men vad hennes forskning visat är att man i en annan mening faktiskt *kan* köpa sig åtminstone en viss lycka, nämligen om man spenderar sina pengar eller resurser på andra. Detta har lyckoaktivisterna anammat och deras budskap är att det är så som vi borde leva: göra positiva saker för andra och därmed också göra oss själva en stor tjänst. Jag uppfattar inte detta som en rent självisk rekommendation. Det viktiga är verkligen att skapa lycka, både egen och andras. Men med hänvisning till den hedonistiska paradoxen skulle man kunna säga att när det gäller den egna lyckan som en produkt av vår altruism så måste vi lära oss att se det som en biprodukt som uppkommer när vi inte strävar efter den. Om man därför vill ta det som lyckoaktivisterna säger på allvar bör man försöka uppfatta värdet av att hjälpa andra som ett egenvärde och inte ett instrumentellt värde. Det är först när du gör något för andra med tanke på vad detta betyder för dem som det också får en betydelse för dig.

Men är det den hedonistiska paradoxen Bauman tänker på och som kastar en skugga över vår tid? Det skulle i så fall ligga en logik i det och det skulle kunna vara en förklaring till den tidigare observationen om att mer resurser kan betyda mer lycka om de har betydelse för mer grundläggande behov: för den som balanserat på svältgränsen eller haft det ekonomiskt mycket knappt kan ett tillskott av resurser mycket väl betyda mer lycka. Detta tror jag inom parentes gällde för min egen mor- och farföräldrageneration som var född runt förra sekelskiftet. De välfärdsreformer som genomfördes i vårt samhälle från slutet av 40-talet och framåt innebar att de inte längre behövde frukta fattigdomen. Ett starkt minne av mina egna morföräldrar är att detta var en stark och varaktig källa

till glädje livet ut. Själv tillhör jag en generation som aldrig har behövt frukta det slaget av fattigdom och för vilken resurser därför inte bara ses som livsförutsättningar utan som medel att förverkliga något mer, som kanske kan beskrivas som *ett så bra liv som möjligt*.

Det är alltså här som det blir problem enligt den hedonistiska paradoxen: den som strävar efter elementära materiella mål i livet och lyckas med det kan uppleva sig ha ett bra liv, medan den som redan säkrat sin existens och kan unna sig lyxen att försöka göra denna existens så bra och meningsfull som möjligt har svårt att uppleva sig nå det målet. Vi människor (åtminstone många av oss) är så konstruerade att vi inte blir lyckliga när vi strävar efter det som vi tänker på som *lycka* eller som *att lyckas* – det vill säga, det som går utöver det enkla i livet och som handlar om att ha mat på bordet, hälsa, hela och rena kläder och ett hem som man kan trivas i och, inte minst, att kunna ge sina barn en dräglig uppväxt.

Detta är visserligen inte på pricken den hedonistiska paradoxen om man tolkar den som att det är svårt att lyckas i sina rent själviska strävanden. Även en strävan efter det enkla kan förstås vara självisk. Men det är en strävan efter något som man inte ifrågasätter och som i den meningen ses som självändamål. När man strävar efter livets elementa som ett egenvärde utan att fråga sig vad detta tjänar till och vad man ska använda det till som man eventuellt uppnår i denna strävan, då tjänar ens strävan ett existentiellt syfte och man upplever en livs- och meningskänsla när man lyckas i sin strävan. Så kan alltså en förklaring se ut.

3. VÅRT FÖRHÅLLANDE TILL ÅTAGANDEN

Är det så Bauman tänker? Jag tror det, åtminstone att det är så som han tänker *också*. Det skulle stämma med vad han på flera håll i sin bok skriver om vårt förhållande till *åtaganden* eller *förbindelser* ("commitments"). Bauman menar att vi inte längre ser på långsiktiga förbindelser som något positivt utan tvärtom ser dem som personliga hinder och att detta är följderna av en tilltagande individualism. Ur ett individualistiskt perspektiv är de kollektiva band med vilka jag står förbunden till partner, barn och släktingar potentiella hinder i min personliga strävan efter självförverkligande och lycka. Detta, menar han, gäller också för åtaganden generellt:

Det är också därför som idén om åtaganden (gentemot en annan människa, gentemot människor i ett företag, gentemot en uppgift) och framför allt om ett ovillkorligt och obegränsat åtagande, har förlorat sin popularitet. Till skada för dem som försummar det – eftersom kärlek, självförglömmelse och åtagande gentemot Den andra, vilket är vad kärlek består av, är en förutsättning för att man på allvar ska kunna möta sin egen bestämmelse och sitt eget öde. (2008, s. 40)

Jag förstår detta på följande sätt. Om man ser på de kärleksförhållanden och nära förhållanden som man står i till andra människor inte som åtaganden som är ovillkorliga, det vill säga som man betraktar som sin skyldighet att fullfölja mer eller mindre vad som än händer (exempelvis om den andre blir sjuk), utan snarare som relationer vars värde bestäms av om de tjänar mina personliga syften i livet, ja då *upphör* dessa förhållanden att ha ett sådant värde för mig. Det är bara i ett förhållande som jag inte kalkylerar med och som jag uppfattar som en gång för alla givet som jag får uppleva förhållandet i hela dess djup och fullhet.

Detta krävs i sin tur för att jag ska kunna förstå mig själv. Så bara i det förhållande jag ser som värdefullt för dess egen skull och för att jag en gång har gett mig in i det, bara i det förhållandet kan jag utvecklas som människa och förstå vad kärlek är. Detta är, kan man säga, en direkt tillämpning av den hedonistiska paradoxen uppfattad som en idé om att det är bara när jag ser på ett projekt som värdefullt i sig som det också kan få ett värde *för* mig; det är bara när jag ser på ett förhållande som ett åtagande och inte ett medel för min lycka som det blir just ett sådant medel.

Detta kan alltså vara en av förklaringarna till att tiden ser ut som den gör. Vi tänker inte längre på äktenskap som livslånga; skilsmässor är varken katastrofer eller undantag. Vi bedömer förhållanden utifrån om de tjänar våra personliga intressen, vilket dels är ett resultat av att vi skiftat fokus från det kollektiva till det individuella och dels att vår tid präglas av ett konsumtionstänkande där vi lärt oss att sträva efter maximal valuta för pengarna. Därtill har vi anpassat oss till konsumtionssamhällets logik, som går ut på att vi köper nytt när vi tröttnat på det gamla. I en värld där moden växlar och det mesta i vår materiella omgivning har en omloppstid kommer detta synsätt också att prägla vår attityd till relationer: ”Relationer av konsumtionstyp gäller från start ’tills vidare’” (2008, s. 15).

Det tänkandet kan vara hedonistiskt kortsiktigt och outvecklat, eftersom vi ofta tjänar på att stanna i våra förhållanden: en livslång relation präglad av en lågmäld omsorg och trygghet kan på sikt ge mer än korta perioder av mer häftiga känslostormar varvade med besvikelse och ensamhet. Detta kan vara skäl nog att stanna i en relation även efter det att den blivit vardag.

Å andra sidan, om Bauman har rätt, så bör det inte vara därför som man stannar i förhållandet; drivkraften för dig bör inte vara vad förhållandet ens på lång sikt ger dig, eftersom det i så fall riskerar att bli självförgörande. Kanske kan det kalkylerande tänkandet vara på sin plats när det handlar om att motivera sig själv (om det skulle behövas) till att över huvud taget ge sig in i långvariga förhållanden: då kan jag besinna vad

det kommer att betyda för mig. Men väl i förhållandet bör jag snarare se det som ett åtagande eller förbindelse och som något som bara finns.

Detta gäller inte bara förhållanden utan också andra bindningar i livet – det är frestande att se dem som hinder för vår frihet att leva, medan sanningen är att det kan vara just de som är vårt liv – våra kolleger, studenter och andra i vår vardag. Vi söker kanske livet medan vi befinner oss mitt i det, och ljuset medan vi badar i det.

4. ÄR BAUMANS ANALYS SYSTEMATISK?

Man känner lätt igen sig i Baumans beskrivningar av samtiden. Men själv har jag lättast att uppleva igenkänning av de olika särdragen som Bauman pekar på *ett och ett* – konsumism, individualism, beräkning, otålighet och själviskhet. Jag får inte känslan av att förstå Baumans analys uppfattad som en helhet. Nu vet jag inte om Bauman egentligen strävar efter en systematisk analys där sambanden och relationerna mellan fenomenen är viktigare än den rena beskrivningen av dem. Hur som helst tycker jag att resultatet blir ett slags mellanting mellan det observerande och analyserande, på så sätt att observationerna ges en förklarande vikt som jag inte alltid är säker på att de kan bära. Jag kan tycka att det saknas ett visst mått av ifrågasättande och problematiserande i Baumans tankegångar och inte minst ett problematiserande av hur de olika delarna och elementen i Baumans observationer hänger samman.

Jag tror mycket väl att det ligger en sanning i idén om att vi är offer för den hedonistiska paradoxen och att vår strävan efter lycka tenderar att bli självförgörande, men det finns en motbild mot detta som verkar vara minst lika sann om man fokuserar uppmärksamheten på den. Det *är* sant alldeles som Bauman säger att en krampaktig fokusering vid den egna lyckan kan göra att den går en förbi, eftersom det finns former av lycka som man då missar, nämligen de som är bieffekter av att man lyckas med andra ambitioner än att göra sig själv lycklig. Men det kan också ligga en lycka och glädje i aktiviteter och tillstånd som man går miste om av rakt motsatt anledning, nämligen att man inte anstränger sig för att göra dem glädjefyllda. Bauman har rätt i att det är något suspekt med förhållanden som vi ingår i med reservationen att vi är beredda att satsa bara så länge som det inte dyker upp något bättre. Här finns det kanske även en parallell mellan kärleksförhållanden och arbetsförhållanden. På samma sätt som man i Sverige inte längre talar om fasta anställningar utan snarare om tillsvidareanställningar ser man numera på *alla* förhållanden som på något som har en tillsvidarekaraktär. Man kan alltså ge argument för att det finns vissa långsiktiga fördelar som genom det synsättet går förlorade för oss eftersom vi frestas att ge upp ett förhållande för lättvindigt. Men

man kan inte heller blint rekommendera det motsatta synsättet – att ett förhållande bara är något som finns och som man befinner sig i och som man inte behöver reflektera över. (Jag säger inte rakt av att Bauman föreskriver det, men det kan vara frestande att tolka honom så.) För tänker man på det sättet, kan det mycket väl sluta med att man får det man förtjänar och strävar efter – ett förhållande som bara är och pågår. Att somliga par inte är lyckliga *kan* bero på att de inte anstränger sig.

För varje viktig sanning om livet (som exempelvis den som fångas av den hedonistiska paradoxen) kan man hitta en motsatt sanning som åtminstone skenbart är oförenlig med den första sanningen! Det är lika sant att lyckan slinker ur handen på den som eftersträvar den som att den slinker ur handen på den som inte anstränger sig för att hålla fast den. Det finns de som menar att det är just det som är utmärkande för de djupaste filosofiska sanningarna om livet, nämligen att det tycks gå att ge lika goda skäl för dem så väl som mot dem.

Att det värdefulla i ett förhållande måste skapas och eftersträvas för att förhållandet ska vara lyckligt är också något som Bauman i högsta grad är medveten om. Det är till och med en viktig poäng som han gör i sin studie:

För att göra en lång historia kort: kärleken är inte något man *finner*; inte ett *objet trouvé* eller något färdiggjort. Den måste alltid *göras* på nytt och återskapas dagligen, varje stund; ständigt återupplivas, bekräftas på nytt, skänkas uppmärksamhet och omsorg. (2008, s. 132)

Vid en hastig blick kan man tycka att det som Bauman säger här strider mot vad han sagt på annat håll i sin bok, till exempel detta:

Det namn som människor väljer för den tävling som de tror vara jakten på lycka (tror felaktigt, till förfång för dem själva, dömande sig själva till ett bittert uppvaknande) är *springandet*, inte *ankomsten*. (2008, s. 36)

Det senare citatet kan man tolka som att vårt stora problem är att vi *jagar* efter lyckan (till exempel i ett förhållande) medan man kan förstå det förra citatet som att vårt problem är att *vi slår oss till ro* med den lycka som vi tror oss ha uppnått; i den förra tolkningen är vi alltför aktiva för att kunna bli lyckliga och i den senare är vi alltför passiva. Och det, kan man tycka, är två olika saker.

5. JAKTEN PÅ DEN CHIMÄRA LYCKAN

Men förmodligen, eller till och med alldeles säkert, ska man tolka Bauman på följande vis: felet vi gör i vår tid är att vi jagar efter en lycka som är en chimär och som ligger bortom horisonten och som vi därför aldrig

kan nå, när vi i stället borde se på vad vi har och vilka förbindelser som vi faktiskt befinner oss i och skapa vår lycka av det materialet. Vi borde förstå att bygga där vi står och stanna där vi har byggt:

”Den enda orsaken till människors olycka”, slog Pascal fast i en av sina mest minnesvärda formuleringar, ”är att hon inte förstår att i lugn och ro stanna på sitt rum”. Att springa ut och jaga omkring är bara ett sätt för dem ”att komma bort från sig själv”. (s. 36)

Om det stämmer så har vi en motbild mot den klassiska tolkningen av den hedonistiska paradoxen – det är inte nödvändigtvis så att bemödandet om och arbetet för att uppnå ett lyckligt liv tenderar att bli självförgörande. Det är tvärtom just ett hårt arbete att skapa livslycka. Det är det fåfänga *jagandet efter* och inte *arbetandet på* vår lycka som är det stora problemet och som ligger bakom tidens växande känsla av tomhet och meningslöshet. Och det här är inte alls en paradox utan egentligen något mycket logiskt för att inte säga trivialt. Att den som hela tiden förlägger lyckan någon annanstans aldrig någonsin får uppleva den som närvarande säger sig självt.

Och varför har det då blivit så, varför jagar vi efter lyckan i stället för att skapa den? Förklaringen är säkert komplex och handlar delvis om de observationer och tänkesätt som Bauman pekar på. Konsumismen som rörelse i tiden bygger på just den idén – att man inte kan eller behöver åstadkomma själv utan att det är enklare att köpa. Inte ens en livsstil behöver man skapa sig själv utan det finns en stor marknad för ready-mades eller färdiggjorda livsstilar i paketlösningar för vem som helst som har råd. För medelålders män med mc-körkort, som de (det vill säga, vi) automatiskt fick med bilkörkortet, och som vill skaffa sig en mer äventyrlig livsstil har det på bara ett par årtionden skapats en ofantlig marknad av motorcyklar, mc-kläder och ett oräkneligt antal prylar som man kan fästa på sig själv eller mc:n. Och som en inbyggd mekanism i allt detta ligger också att man en vacker dag ska tröttna; om ett tag är det inte motorcykel som gäller utan något annat. Vad det är som kan återskänka medelåldern en känsla av ungdom vet man kanske inte, men ett vet man och det är att det kostar pengar om man vill uppnå det.

Så konsumismen är en del av förklaringen, men jag undrar om det inte också finns en annan förklaring, åtminstone för yngre människor, och som även den har en väsentlig plats i Baumans analys, nämligen självförverkligandet som en folkrörelse. Det är förstås också ett slags självförverkligande när medelålders män känner sig som motorcyklister, men i det fallet tror jag att drivkrafterna i stor utsträckning tillhandhålls just av marknaden, eftersom marknaden intresserar sig för dem som har resurser. Det finns resurser också hos yngre människor, men i deras fall är

det nog mindre marknaden som driver på jagandet efter lyckan att ha en egen identitet och att vara någon. Det är snarare en mer individualiserad tidsanda som är förklaringen. Men det är en individualisering som på något sätt inte är fullt genomförd, eftersom den fortfarande är beroende av en måttstock som tillhandahålls av kollektivet. Bauman tycks se detta som samverkande mekanismer, det vill säga övergången från ett samhälle där människor fick sin identitet från den sociala grupp de tillhörde samt ett förytligande och en tempohöjning som åtminstone till en del har sin grund i ett konsumtionstänkande. Samtidigt tror jag att man kan förstå sin samtid bättre och också varför människor mår som de gör i den, om man håller i sär individualismen och konsumismen. För väldigt många unga människor är huvudproblemet snarare det förra än det senare. Unga människor känner att de måste bli något och att de inte duger som de är – de känner att de måste *utmärka sig* i förhållande till kollektivet snarare än att *ansluta sig* till det. Att leva ett gott liv i dag är att leva gott *i förhållande till* andra snarare än att leva lika gott *som* andra.

6. BRA NOG ÄR INTE TILLRÄCKLIGT

Vi har skapat ett samhälle där det inte räcker med att duga, utan där man måste vara något alldeles speciellt. Alla som skriver CV i dag vet att det för det mesta inte förslår med godkända betyg och att ha ett intresse för arbetsuppgiften. Allt under väl godkänt är mer eller mindre underkänt och om man inte ”brinner för” sina arbetsuppgifter, kommer det automatiskt att tolkas som att man saknar motivation (och är det inte bara logiskt att den som brinner till slut brinner ut?). Effekterna av detta ser jag tydligt som universitetslärare. Jag vet mig aldrig ha behövt anstränga mig för att försvara ett underkännande på en skrivning inför den som velat ha godkänt, men däremot har jag lagt mycket kraft på att förklara för studenter varför de bara fått godkänt och inte väl godkänt. Det verkar alltså vara värre att inte vara en *mycket bra* student än att inte vara en *bra* student.

Jag tror inte att problemet i grunden är att ungdomen har ytliga ideal, utan kanske framför allt att de *dessutom* har alla de mer seriösa kraven som de också vill leva upp till. För ett tag sen publicerade *Sydsvenskan* ett antal intervjuer med ungdomar om hur de såg på sitt liv. Det som slog mig när jag läste var inte alls så mycket det som Bauman beskriver om den mera ytliga jakten på social uppmärksamhet utan snarare eller åtminstone också en oro som bottnar i mer seriösa krav än så. När 25-åriga Annika Stark beskriver sin livssituation låter det så här:

Den otroliga mängden valmöjligheter vi tar ställning till varje dag leder till förvirring. Det är verkligheten för en stor grupp unga i Sverige idag. Vi är så

privilegierade att det leder till magkatarr vid 15 och kronisk värk vid 25. Vi vill göra karriär och utvecklas, handla medvetet, festa OCH uppfylla de traditionella värdena som att bilda familj, äga bostaden och ha ett fast jobb [...] Kraven på att prestera känns ibland orimligt höga och jag ser hur jag och mina vänner mår sämre och sämre psykiskt samtidigt som våra liv bara blir coolare och coolare. (12 augusti 2009)

Och hur blev det så? Delvis tror jag att det beror på att vi med det bästa uppsåtet i världen har strävat efter att så många som möjligt ska ha tillgång till ett högskolesystem som ursprungligen designats för att vaska fram en elit eller som i alla fall uppfattas som vägen till de bästa jobben och positionerna i samhället. Det är rättvist att låta så många som möjligt tävla om de privilegierade positionerna med hög social status, men ju fler som deltar i den tävlingen desto fler blir också förlorarna. Något motverkas detta av att allt fler positioner i samhället kräver hög utbildning och på det sättet också får en status. Men faktum kvarstår – förlorarna ökar i antal även om de åtråvärda positionerna också gör det. Det är alltså priset för en i och för sig behjärtansvärd frihet som unga människor har i dag, och som de flesta saknade förut.

Och det slutar inte ens när man nått de åtråvärda positionerna. De utvärderingssystem vi skapar ser till att vi får förlorare även bland dem som nått fram. Vi bedömer varandra med måttstockar där det som räknas inte är att duga eller vara tillräckligt bra utan att vara bäst och exceptionell. Få lärare nöjer sig med hyfsade kursutvärderingar; det enda som räknas är att man är något i hästvåg. Kufarna har sen länge levt en osäker tillvaro vid föreläsningspulpeterna, men nu gäller samma sak för medelmåttorna.

Det är inte alls underligt att det blivit så, eftersom vi påverkas av tidsandan och denna tidsanda finns överallt, inte minst i de strategiska planerna för våra universitet och högskolor. I den strategiska planen för Lunds universitet 2007–2011 står det:

Högsta kvalitet i utbildning och forskning är det överordnade målet. All verksamhet ska hålla konkurrenskraftig internationell standard. Ett antal miljöer ska vara av högsta internationella klass, universitetet som helhet ska vara ett av de absolut främsta i Europa och alla verksamheter ska ha en nationellt ledande ställning. (s. 2)

Självklart skulle man kunna säga att för ett universitet som Lunds vore varje mera blygsam formulering av målsättningarna en underdrift, men jag har en bestämd känsla av att det inte bara är för att Lund är Lund som man formulerar sig på det här sättet utan för att det är så här man antas tänka, mer eller mindre oberoende av högskolans storlek. Hög klass räck-

er inte, högsta ska det vara, och uttryckligen bestäms vad som är högsta kvalitet i förhållande till vad andra högskolor presterar. På så vis kan man säga att både i det lilla och i det stora har den demokratiseringsprocess som bestått i att allt fler getts tillfälle att konkurrera samtidigt gjort att de värden man tävlar om har blivit allt mer odemokratiska, eftersom det numera ganska allmänt handlar om att vara bättre *än* andra. Allt fler människor tillåts konkurrera om att nå toppositionerna i samhället liksom allt fler universitet tillåts konkurrera om att bli bäst, helst i världen men åtminstone nationellt. Och om det viktiga i samhället är att sträva efter sådana värden som är sällsynta till själva sin natur, ja då följer oundvikligen att de flesta av oss slutar som förlorare.

Misslyckas vi *på grund av* att vi har denna strävanden? Det skulle man kunna tänka sig om den hedonistiska paradoxen gällde mer generellt, det vill säga att det inte bara är svårt att bli lycklig när man alltför målmedvetet strävar efter det (exempelvis genom att försöka nå akademiska utmärkelser), utan att det också är svårt att nå en akademisk utmärkelse, som en topprankning, om det är det man strävar efter, snarare än till exempel att vägledas av sin nyfikenhet. Ökar eller minskar ens chanser att bli en världsledande forskare av att det är det man strävar efter? Helst skulle jag vilja tro att de minskar, men om det verkligen är så vet jag inte. Vad jag misstänker är kanske att inte heller de som förmedlar kraven på forskarna säkert vet om det inte i själva verket är kontraproduktivt.

7. LEVNADSKONST

Avslutningsvis om boktiteln: Varför heter boken *The Art of Life*? När man läser följande passage kan man lätt tro att titeln är ironisk:

Att praktisera konsten att leva, att göra sitt liv till ett "konstverk", är i vår flytande värld att vara i ett permanent tillstånd av transformering, att ständigt omdefiniera sig själv genom att bli (eller åtminstone försöka bli) *någon annan* än man hittills varit. "Bli någon annan" är emellertid det samma som att *upphöra* vara den man hittills varit; att bryta loss och skaka av sig sin gamla form liksom en orm vrider loss sitt skinn eller ett skaldjur sitt hölje; att förkasta, en efter en, sina förbrukade personae . . . När vi ägnar oss åt "självedefinierande" och "självhävdelse" så praktiserar vi *kreativ ödeläggelse*. Dagligen. (2008, s. 73)

Här finns det alltså en parallell mellan det nutida sättet att leva sitt liv och den nutida konsten, där det ofta inte handlar om att skapa något bestående utan där till och med självdestruktiviteten är en del av verket eller installationen (Bauman hänvisar till den amerikanske konstnären Rauschenberg samt till Gustaf Metzger som pionjärer på området). Och kanske skulle man kunna se det mesta av installationskonsten som barn

av samma anda, där det just handlar om att inte skapa monument och finna former för något slags tidlös skönhet, utan att snarare förse världen med snabbt nedmonterbara kommentarer till och speglingar av tillvaron. Men i så fall är det just detta som är problemet, att vi försöker leva våra liv på samma sätt som dagens konstnärer utövar sin konst och då är det att göra konst av sitt liv inget att sträva efter.

Men jag tror inte att det är meningen att man ska tolka titeln ironiskt; eller jag blir åtminstone osäker när jag på andra ställen läser:

Våra liv, vare sig vi förstår det eller ej, vare sig vi välkomnar eller beklagar nyheten, är konstverk. För att leva våra liv som livskonsten kräver, måste vi på samma sätt som varje konstnär, påta oss utmaningar som (åtminstone när vi påtar oss dem) ligger utom räckhåll för oss [...] Vi måste *försöka det omöjliga*. (2008, s. 20)

Detta stycke har visserligen föregåtts av en kritik av Nietzsches övermänniskoideal, men jag kan ändå inte förstå det på annat sätt än att Bauman talar själv här, han beskriver människans livsvillkor snarare än en tidsanda – han talar om en livsnödvändighet. Det är inte ett förslag från hans sida eller en rekommendation om att vi ska se på våra liv som konst, utan ett konstaterande eller ”statement of fact”, som han säger (2008, s. 52–53). Vi är inte människor om vi inte också är levnadskonstnärer. Men i så fall tycker jag att det blir komplicerat att se det som Bauman skriver om den nutida människans jakt på lycka som en kritik grundad på att den motverkar sitt syfte, eftersom det är svårt att förstå skillnaden mellan jakten på lycka och jakten på det omöjliga. Allra helst om jag skulle ha rätt i min tidigare tolkning av Bauman, att det kanske inte är den generella varianten av den hedonistiska paradoxen som han talar om i sin analys, utan snarare en variant som betonar det självförgörande i att sträva efter det som ligger bortom horisonten, det vill säga det omöjliga.

På samma sätt som man kan ifrågasätta den hedonistiska paradoxen generellt kan man ställa sig frågan om det alltid skulle vara självdestruktivt att sträva efter det omöjliga. Ibland och kanske till och med mycket ofta är det inte så – den som inte är modig nog att utmana sina förutfattade meningar om de egna begränsningarna kan ofta heller inte överskrida dem. Det kan krävas ett visst mått av dödsförakt för att åstadkomma det omöjliga. Och i den meningen kan det alltså vara nödvändigt att se på sig själv som en konstnär som inte nöjer sig med mindre än att göra något utomordentligt av sitt liv. Men lika ofta och kanske till och med oftare tror jag att det omvända förhållandet gäller, inte minst för vår samtid, det vill säga att det är just den här typen av krav på sig själv som människor dignar under. Det räcker inte längre att bara leva och att ha ett enkelt förvärvsarbete och inte göra större väsen av sig och inte lämna några vidare avtryck i världen. Nej, stort ska det vara. Men stort på detta

sätt blir det väldigt sällan, och då riskerar de flesta av oss bli blinda för det väsentliga i vår jakt på det viktiga.

Bauman verkar mena att problemet för den nya tidens människor till skillnad från äldre tiders inte handlar om att de ser sig som konstnärliga skapare av sina egna liv, utan att de tänker på andra saker när de tänker på "konstverk":

Äldre generationer skulle förmodligen ha tänkt på något med ett varaktigt värde och något beständigt, motståndskraftigt mot tidens gång och ödets nycker. På samma sätt som de gamla mästarna, skulle de med stor noggrannhet ha grundat sina dukar innan de satte penseln till dem, och lika noga ha valt lösningsmedel för att försäkra sig om att färgskikten inte skruppnar när de torkar ... Yngre generationer söker sig snarare till det som imiterar arbetssättet hos de hyllade artisterna i samtiden – till "happenings" och installationer. (2008, s. 54–55)

Tanken verkar vara att nya tidens levnadskonstnärer har en degenererad konstuppfattning. Strävan efter den stora livskonsten är gemensam, men äldre och yngre generationer har olika kriterier på vad som är konst och svårt är det att inte läsa Bauman som att äldre generationers konstsyn var bättre än nutida generationers, trots att de förmodligen på samma sätt som de nutida bara "imiterade" det sätt att utöva sin konst som de mest framgångsrika konstnärerna i deras samtid använde sig av (vilket skulle ge konstnären och konstidealen en mycket central roll i den mänskliga existensen). I så fall är det inte själva imiterandet som är problemet utan återigen att man imiterar det flyktiga och ytliga.

Men då uppstår, åtminstone för mig, återigen problemet att göra en helhetsbild av Baumans analys, eftersom jag uppfattat den delvis som en kritik av individualismen och i dess spår självskheten och jagupptagenheten. Inbjuder inte detta synsätt på människan som den ofrånkomliga levnadskonstnären och på livet som var och ens eget konstverk just till de problem som Bauman menar finns i tiden – ytterst har de relationer som vi ingår i värde bara om de passar in i bilden av det liv som vi av rent estetiska eller åtminstone konstnärliga skäl helst vill leva. Om jag har en bild av mitt liv som fritt och oberoende, så ser jag kanske ingen anledning att ta hand om dem som står mig nära när de behöver min hjälp. Om jag däremot utgår från att jag har vissa förpliktelser som människa alldeles oberoende om de passar in i min livskonst, så blir det lättare för mig att tänka att jag inget val har och att det inte i första hand handlar om vad relationen till mina närstående kan tillföra mitt liv som konst betraktat, utan hur jag hanterar relationen så att den fyller deras behov. Självklart kan jag tänka att mitt liv blir vackrare av att jag tar ett ansvar för mina föräldrar och andra som står mig nära och att det som Bauman säger om människan som ofrånkomlig levnadskonstnär därför inte alls uteslu-

ter den typen av åtagande, utan kanske snarare tvärtom. Men det finns ingen garanti för sådana åtaganden i Baumans människosyn eftersom de ytterst är beroende av om de passar in i individens estetiska självsyn eller konstnärliga målsättning med sitt eget liv.¹

LITTERATUR

- Bauman, Zygmunt. 2008. *The Art of Life*. Cambridge: Polity Press.
- Dunn, Elizabeth W. 2009. "A Policy of Happiness". *UBC Reports* 55 (4).
- Kennedy, Robert F. 1968. "Remarks of Robert F. Kennedy at the University of Kansas", March 18. <http://www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/Reference+Desk/Speeches/RFK/RFKSpeech68Mar18UKansas.htm>
- Kierkegaard, Sören. 1977. *Antingen-eller*. I *Skrifter i urval*, 1. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Mill, J. S. 2007. *Autobiography*. Dodo Press.
- Norman, Richard. 1998. *The Moral Philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- Rustin, Michael. 2007. "What's Wrong with Happiness". *Soundings* 36, March, s. 67–84.
- Singer, Peter. 1997. *How Are We to Live*. Oxford University Press.
- Strategiska planen för Lunds Universitet 2007–2011*. http://www5.lu.se/upload/regelverket/organisation/strategisk_plan_061218.pdf

¹Stort tack till Naomi Clyne för kommentarer.

Kan böcker vara moraliska eller omoraliska?

1. INLEDNING

I förordet till Oscar Wildes *Dorian Grays porträtt* påstås det att böcker varken kan vara moraliska eller omoraliska utan endast bättre eller sämre skrivna.¹ Påståendet är i linje med den esteticism som brukar tillskrivas Wilde, där formen snarare än innehållet är avgörande för konstverkets estetiska kvaliteter. Inom estetiken pågår en diskussion om huruvida en ”etisk kritik” är viktig i bedömningen av konst. Med etisk kritik avses en utvärdering av moraliska förtjänster och defekter som en del i helhetsbedömningen av konstverk. På senare år har det utkommit ett par antologier med texter som behandlar relationen mellan estetik och etik, där märks bland andra *Aesthetics and Ethics: Essays at the Intersection* (2001) och *Art and Ethical Criticism* (2008).

I diskussionen om estetik och etik kan man skilja mellan olika frågor som inte alltid hålls åtskilda. För det första diskuterar man den kausala frågan: på vilka sätt kan konst ge upphov till konsekvenser för människors moral ur ett kausalt perspektiv. Detta blir dock något av en empirisk fråga då en sådan undersökning lämpar sig mer för psykologin eller sociologin än för filosofin. För det andra diskuterar man vilken roll staten bör ha i relation till konstnärlig verksamhet, t.ex. i form av stöd eller censur. Då detta rör politiska frågor blir det framförallt en fråga för den politiska filosofin. För det tredje diskuteras olika frågor kring den interna relationen mellan estetisk och etik. Där man bland annat frågar sig om det moraliska värdet hos konstverk påverkar deras estetiska värde.²

När det kommer till litterära verk har det inom litteraturfilosofin pågått en livlig diskussion kring den sistnämnda frågan. Den inställning till litteratur och moral som Wilde anspelade på kallas för ”autonomism”, där utgångspunkten är att moraliska kvaliteter inte har med bedömningen av litteratur att göra. Under de senaste decennierna har flera filosofer argumenterat för en motsatt uppfattning: att de moraliska kvaliteterna kan

¹Wilde 1905, ironiskt nog är romanen i sin helhet i allra högsta grad moraliserande.

²Gaut 2007, s. 6ff.

vara avgörande i en sådan bedömning. Denna inställning till litteratur och moral kallas för "moralism" och försvaras i olika varianter av bland andra Noël Carroll i *Moderate Moralism* (1996) och av Berys Gaut i *Art, Emotion and Ethics* (2007). Vid sidan av dessa två uppfattningar finns även en som kallas för "immoralism", som hävdar att litterära verk kan bli bättre just genom att vara omoraliska. I diskussionen kan man grovt sätt skilja mellan två läger. Enligt moralism och immoralism kan moraliska kvaliteter vara en form av litterära kvaliteter, vilket gör en etisk kritik av litteratur nödvändig. För autonomism är däremot moraliska kvaliteter inte en form av litterära kvaliteter, vilket gör en etisk kritik irrelevant för bedömningen av litteratur.

Denna artikel kommer främst att behandla frågan kring relationen mellan moraliska och estetiska värden hos litteratur. I sammanhanget är det lämpligt att använda uttrycken "moraliskt värde" och "litterärt värde". Först kommer antagandet om moralism att preciseras och kontrasteras mot antagandena om autonomism och immoralism. Utgångspunkten kommer huvudsakligen att vara de varianter av moralism som på senare tid har försvarats av Carroll och Gaut. Sedan kommer de två vanligaste argumenten för moralism att presenteras och diskuteras närmare. Det första gäller "litterär kognitivism", dvs. doktrinen att litteratur kan förmedla icke-trivial kunskap, vilket i så fall skulle kunna vara en viktig del i bedömningen av denna. Det andra kretsar kring hur ett verk bör förhålla sig till sitt moraliska innehåll. Argumentet gör gällande att en viss föreskriven respons är lämplig respektive olämplig givet verkets moraliska innehåll.

2. MORALISM

Det centrala antagandet hos moralism är att moraliska förtjänster påverkar det litterära värdet positivt och att moraliska defekter påverkar det negativt. När det kommer till moraliska kvaliteter har man i diskussionen koncentrerat sig på moraliska förtjänster och defekter som uttrycks i litterära verk, dvs. hur verket förhåller sig till det som skildras. Det är t.ex. inte tillräckligt att det förekommer moraliskt förkastliga karaktärer i ett verk för att det skall räknas som en moralisk defekt. Ett verk som Miltons *Det förlorade paradiset* blir inte sämre på grund av att Satan har en framträdande roll. Inte heller anses författarens moral vara avgörande för bedömningen av ett verks moraliska förtjänster eller defekter. Anledningen till detta är att det i allmänhet finns skillnader mellan en författares moral och den moral som uttrycks av denne i ett specifikt verk.

Man kan göra en distinktion inom moralism genom att skilja mellan "radikal moralism" och "moderat moralism". Den tidigare positionen

innebär att de moraliska kvaliteterna genom ett nödvändigt samband påverkar det litterära värdet på ett visst sätt, dvs. att moraliska förtjänster alltid gör ett litterärt verk bättre medan moraliska defekter alltid gör det sämre. Den radikala moralismen är en extrem position genom att den hänvisar till ett nödvändigt samband mellan moraliska och litterära kvaliteter, vilket kanske är orimligt. En uppräknings av moraliska dygder i ett förövrigt uselt verks sista kapitel behöver inte förbättra verkets litterära värde på något sett. Den radikala moralismen verkar sakna förespråkare idag och för att hitta ett exempel på sådan position får man gå tillbaka till Tolstoj som möjligtvis skulle kunna tillskrivas en sådan inställning. Enligt Carrolls moderata moralism kan moraliska förtjänster vissa gånger förbättra det litterära värdet hos verk och moraliska defekter vissa gånger försämra det, utan att det måste finnas ett nödvändigt samband. Gaut försvarar en annan variant av moderat moralism som han har valt att kalla för "eticism".³

Moderat moralism och eticism har många likheter, båda anser till skillnad från autonomism att moraliska kvaliteter kan spela roll för bedömningen av litterära verk. Vad som skiljer dem åt är att för Carrolls moderata moralism kan moraliska förtjänster och defekter ibland vara litterära förtjänster och defekter, men de måste inte vara det. Eticism är på sätt och vis sätt starkare då den hävdar att vissa moraliska förtjänster och defekter alltid är litterära förtjänster och defekter.

Mot moralismens uppfattning kan man invända att det kan vara en konstnärlig bedrift om en författare lyckas skildra saker från en moraliskt oacceptabel synvinkel. Sådana verk skulle kunna bredda våra perspektiv och ge oss kunskap om hur andra människor upplever världen. Henry Millers *Kräftans vändkrets* betraktas exempelvis som god litteratur samtidigt som den skildrar en moraliskt depraverad och obscen syn på mänskligheten. Denna position brukar kallas för immoralism och förespråkar, liksom moralismen, att moraliska förtjänster kan vara litterära förtjänster, men betonar att det även kan vara i kraft av de moraliska defekterna som verken får ett högre litterärt värde. En radikalare variant av immoralism är "extrem immoralism", som hävdar att moraliska förtjänster alltid är defekter och att moraliska defekter alltid är förtjänster hos litterära verk. Som sådan tycks dock immoralismen sakna förespråkare i diskussionen. Gaut har försvarat sin eticism gentemot immoralismen genom att argumentera för att ett litterärt verk kan vara bra trots att det ger uttryck för en omoralisk attityd. Han menar att det finns flera olika litterära kvaliteter att ta hänsyn till vid en helhetsbedömning av ett verk. Vissa av dessa kvaliteter kan överväga andra, vilket gör det möjligt för

³Davies 2007, s. 173ff.

Kräftans vändkrets att vara en bra roman trots sin omoraliska attityd. Anledningen är att de andra litterära kvaliteterna hos verket överväger vid helhetsbedömningen. Att förbättra den moraliska attityden i romanen skulle antagligen inte förbättra den då andra litterära kvaliteter skulle kunna påverkas negativt. Gaut är förövrigt kritisk mot beteckningen ”immoralism” då ingen av förespråkarna verkar förneka att moraliska förtjänster vid sidan av moraliska defekter skulle kunna påverka det litterära värdet på ett positivt sätt. Vad som är avgörande verkar i stället vara kontexten där dessa skildringar förekommer, vilket har fått honom att kalla denna position för ”kontextualism”.⁴

En annan invändning mot moralism är att en utvärdering av moraliska kvaliteter är irrelevant vid bedömningen litterärt värde. Detta argument anknyter till autonomismens doktrin att konst är värdefull i sig och inte bör underkastas instrumentella värden, som t.ex. moralisk fostran. För autonomismen är det formen snarare än innehållet som är viktigt vid en estetisk bedömning. Carroll har gjort en distinktion mellan ”radikal autonomism” och ”moderat autonomism”. Den tidigare hävdar att det är opassande att ta hänsyn till kognitiva, politiska eller moraliska värden vid bedömningen av litteratur. En av anledningarna till detta är att inte alla konstformer har sådana inslag, t.ex. instrumentell musik eller abstrakt måleri, vilket skulle göra det till en olämplig parameter. Carroll menar dock att det inte behöver vara fallet med vad han kallar för berättande konst, som t.ex. litteratur, teater, film. Moderat autonomism är därför en position som går med på att en moralisk utvärdering kan vara lämplig när det kommer till berättande konst, men att den inte bör blandas ihop med den estetiska bedömningen. Tanken är att ett konstverk kan ha flera oberoende nivåer av värden som inte skall sammanblandas, t.ex. moraliska och estetiska. Båda formerna av autonomism hävdar dock att ett konstverk aldrig kommer att bli estetiskt bättre genom sina moraliska förtjänster, och aldrig sämre genom sina moraliska defekter.⁵

Utifrån moderat autonomism behöver därmed en etisk kritik av litteratur inte bli meningslös även om den är irrelevant för bedömningen av verkens litterära värde. Vad som hävdas är att man måste skilja mellan moraliska och litterära värden och att det vore fel att sammanblanda dem. Argumenten som stödjer moralism har fokuserat på moraliska kvaliteter av ett visst slag, och kan grovt sett delas upp enligt följande. För det första ”litterär kognitivism”, att litteratur kan förmedla kunskap vilket gör den bättre. En sådan kunskap är moralisk kunskap vilket därmed blir viktigt vid bedömningen av litteratur. För det andra ”lämplig respons”, att litteratur föreskriver en viss respons till den moral som

⁴Gaut 2007, s. 53f.

⁵Carroll 1996.

skildras. Utifrån hur lämplig den föreskrivna responsen är kan verket därmed ha vissa moraliska förtjänster eller defekter som bör vägas in i helhetsbedömningen.

3. LITTERÄR KOGNITIVISM

Uppfattningen att konstverk kan ha kognitiva kvaliteter som under vissa omständigheter kan vara estetiska kvaliteter brukar inom estetiken kallas för "estetisk kognitivism". Dessa kognitiva kvaliteter kan utgöras av att konstverket uppvisar någon kunskap eller av att åskådarna kan lära sig något genom konstverket. Inom den estetiska kognitivismen kan man i sin tur skilja mellan olika antaganden, där det första är ett "epistemiskt antagande" att konst kan förmedla icke-trivial kunskap, t.ex. moralisk kunskap. Det andra är ett "estetiskt antagande" att förmågan att förmedla kunskap är relevant ur en estetisk synvinkel. När det kommer till litteratur brukar man använda termen litterär kognitivism och i sammanhanget avses framförallt fiktiv litteratur då det är uppenbart att icke-fiktiv litteratur som essäer, reseskildringar och biografier kan förmedla icke-trivial kunskap. David Davies skiljer mellan fyra olika sätt som litteratur skulle kunna vara en värdefull källa till kunskap på. För det första kan den innehålla information om världen genom sina beskrivningar av historiska epoker, miljöer och personer. Man kan t.ex. lära sig om engelska kungar genom att läsa Shakespeare eller om tjurfäktning genom att läsa Hemingway. För det andra kan man i litteratur finna generella principer kring metafysik, psykologi eller moral genom framförallt implicita resonemang i texterna. Davies hänvisar t.ex. till de insikter om människor som förmedlas genom Anthony Burgess *En apelsin med urverk*. För det tredje kan man få en kategorisk kunskap om hur världen kan förstås. Han menar t.ex. att verk som Kafkas *Slottet* kan få oss att se saker ur ett visst perspektiv: man hänvisar ibland till att något är "Kafkaartat" eller att något är ett "moment 22". För det fjärde kan litteratur vara en källa till affektiv kunskap om olika känslotillstånd, dvs. hur det skulle kunna kännas att befinna sig i vissa situationer. En sådan kunskap skulle kunna vara särskilt värdefull när det kommer till moral då den kan få oss att förstå den moraliska komplexiteten i verkliga situationer.⁶

Gaut anser att den litterära kognitivism ger stöd för eticismen enligt följande. Litterära verk kan förmedla kunskap och när de gör det så är det en litterär förtjänst hos dessa. En kunskap som kan förmedlas av litteratur är moralisk kunskap, vilken i sin tur blir viktig vid bedömningen av litterära verk. Han hänvisar särskilt till den affektiva kunskapens be-

⁶Davies 2007, s. 145ff.

tydelse för moralen, som ofta har förbisetts i sammanhanget. Med fantasins hjälp kan man nå kunskap kring vad man borde välja, kunskap om andra samt om vad som är moraliskt riktigt. Då författare i allmänhet är bättre än andra på att föreställa sig vissa situationer och sinnestillstånd borde läsandet av litteratur kunna bidra med sådan kunskap till andra. Gaut hänvisar till William Styrons *Sophies val* som exempel på hur vi skulle kunna lära oss etik genom litteratur. I verket förekommer ett berömt moraliskt dilemma där Sophie tvingas välja mellan vilken av sina två barn som skall skickas till koncentrationsläger, om hon inte väljer så kommer båda två att skickas dit. Händelsen förföljer henne resten av livet och i slutet av boken tar hon sitt liv. Vid sidan av att lära oss om koncentrationsläger, ondska och kärlek menar han att verket lär oss något om moraliska dilemman. Att moraliska dilemman kan existera på riktigt, att de kan vara olösliga och att de kan leda till skuld känslor.⁷

För att invända mot den litterära kognitivismen kan man hävda att fiktiv litteratur inte kan förmedla kunskap då ett typiskt drag för fiktiva påståenden anses vara att de är på låtsas. Om man utgår ifrån att de påståenden som återfinns i fiktiva verk är på låtsas så borde de inte kunna utgöra en god grund för kunskap. Det skulle dock vara en felaktig beskrivning av fiktion då ett sådant berättande är förenligt med påståenden som är sanna. I regel innehåller fiktiva verk flera resonemang som inte måste uppfattas som på låtsas utan bör tas på allvar. Det är t.ex. inte ovanligt att icke-fiktiva karaktärer och miljöer skildras i fiktiva beskrivningar. Vilket visar att litteratur, vid sidan av påståenden som inte skall tas på allvar, kan rymma påståenden som skulle kunna utgöra grunden för välgrundad kunskap. Jerome Stolnitz har dock kritiserat den kognitiva utgångspunkten och argumenterat för att litteratur inte kan tillföra något annat än trivial kunskap. Han menar att konst inte kan presentera sanningar på samma sätt som vetenskap kan. En av anledningarna är att den typen av belägg saknas som krävs för att vi skall kunna räkna med något som kunskap. *Konung Oidipus* är ett verk som av många framhålls för den lärdom den skulle förmedla, men Stolnitz ställer sig tvivlande till detta och frågar sig vilken visdom det i så fall rör sig om. Oidipus handlade ovetande och kom till insikt om detta och en sådan lärdom är trivial då den inte bidrar med något annat än vad alla själva borde ha kommit fram till. Han menar att de sanningar som kan härledas ur litteraturen vid sidan av att vara triviala ofta är outvecklade och vaga. Ett verk som *Brott och straff* innehåller inte den systematiska bevisföring och krav på motsägelsefrihet som är karaktäristisk för vetenskapen. Dostojevskij måste därmed enligt Stolnitz betraktas som en författare och inte som en psykolog.⁸

⁷Gaut 2007, s. 157ff.

⁸Stolnitz 1992.

Stolnitz invändningar verkar främst rikta sig mot en viss typ av kunskap som riskerar att bli banal eller ogrundad. Man kan tänka sig att detta kan vara fallet med den information som går att finna i litteratur samt de generella principer som antyds. Den affektiva kunskapen som verkar särskilt viktig för moralisk kunskap berörs dock inte närmare av Stolnitz. Att litteratur kan bidra med att få personer att föreställa sig olika sinnestillstånd och situationer som i sin tur kan vara viktiga för moraliska överväganden kan fortfarande stämma. Lamarque hävdar att det är meningslöst att ifrågasätta huruvida litteratur genom att förmedla kunskap skulle kunna vara värdefull för sina läsare. I stället anser han att den avgörande frågan är om det verkligen rör sig om ett litterärt värde eller om det snarare rör sig om ett instrumentellt värde hos litteratur. Om litteraturen har som mål att sprida något moraliskt eller politiskt budskap så är det kanske mindre betydelsefullt för läsningen av litteratur qua litteratur.⁹ Det verkar vara mindre kontroversiellt att litteratur skulle kunna förmedla moralisk kunskap än att detta förhållande skulle påverka det litterära värdet. Även om man accepterar det epistemiska antagandet så förblir det en öppen fråga om den moraliska kunskapen som kan förmedlas genom läsning av litterära verk påverkar det litterära värdet på något sätt.

4. LÄMPLIG RESPONS

Vid sidan av att hänvisa till argumentet om litterär kognitivism har förespråkare för moralism som Carroll och Gaut även formulerat olika varianter av ett argument om lämplig respons till litterära verk. Carroll menar som sagt att den typ av berättande som förekommer i litteratur, teater och film bör diskuteras och utvärderas moraliskt. Vad som är typiskt för denna form av berättande är att det lämnar en del utsagt som läsarna eller åskådarna måste fylla i. Man utgår t.ex. ifrån att Sherlock Holmes är en människa och inte en android, trots att Conan Doyle aldrig skriver detta explicit. Sådana berättande verk kan även uppmana publiken att reagera på ett visst sätt, nämligen i enlighet med vad verket föreskriver. I en tragedi bör man tycka synd om den tragiska hjälten, om inte är det en estetisk defekt hos tragedin qua tragedi enligt Carroll. En anledning till ett sådant misslyckande är att författaren uppmanar läsarna att dela ett felaktigt moraliskt perspektiv, t.ex. att anse det passande att tycka synd om Hitler. För att visa på vilket sätt den moraliska attityden kan vara viktig hänvisar han till Brett Easton Ellis omtalade *American Psycho*. Romanen gör anspråk på att vara en satir över 80-talets USA, skildrat

⁹Lamarque, 2009, s. 285f.

genom en seriemördare, men mordet är så brutalt grafiskt skildrade att satiren kommer i skymundan. Carroll anser att Ellis missbedömde sina läsare när han trodde att de skulle skratta åt prostituerade som får håll borrar i sina huvuden. Det beror på ett misstag i Ellis uppfattning av våldet han skildrar, vilket blir till en estetisk defekt hos verket. Man kan dock fråga sig om en moralisk defekt som inte upptäcks av sin publik ändå måste vara en estetisk defekt. Carroll anser att så är fallet då den moraliska defekten fungerar som en tidsbomb redo att explodera om verket möts av en mer moraliskt känslig publik.¹⁰ För att undvika den relativism som kan ge sig uttryck i att en viss publik uppskattar ett verk på ett okänsligt sätt, föreslår han alltså en moraliskt känslig publik som utgångspunkt för bedömningen.

Gaut argumenterar på ett liknande sätt för vad han kallar lämplig respons och olämplig respons till litterära verk. Han kritiserar dock att Carrolls argument utgår ifrån en moraliskt känslig publik, vilket han anser saknar grund. Att förutsätta att litteratur skall bedömas av en moraliskt känslig publik är att förutsätta vad som skall bevisas. Det är just den typen av etisk kritik som ifrågasätts av t.ex. autonomismen. Vidare anser han att den etiska aspekten kommer i skymundan då det i stället handlar om huruvida läsarna lyckas ta åt sig berättelsen eller inte. Om ett verk misslyckas med att få läsare att reagera på ett lämpligt sätt inför vissa inslag så behöver det inte bero på dess moraliska defekter. Förklaringen kan t.ex. vara att verket misslyckas med att väcka den känsla av förakt inför en omoralisk handling av en karaktär som är avsedd. Det är i så fall inte moraliska defekter som försämrar verket utan snarare psykologiska defekter.¹¹

För att undvika problemet har Gaut i stället valt att fokusera på moraliska egenskaper hos själva verket. Utgångspunkten för argumentet är att litterära verk skildrar olika händelser samtidigt som de föreskriver en viss respons till dessa händelser för sin avsedda publik. Exempelvis skulle *Jane Eyre* föreskriva en attityd av beundran inför karaktären Jane. Ett verk presenterar alltså inte bara vissa händelser, utan även en synvinkel på dessa som publiken väntas anamma. Gaut menar att den förväntade responsen kan kritiseras på samma sätt som man kan kritisera övrigt klandervärd moraliskt beteende. Moraliskt förkastliga skildringar förtjänar en respons av förakt och ingenting annat. Det spelar ingen roll att händelserna inte är på riktigt, de förtjänar ändå vårt förakt. Gaut jämför med hur vi skulle förhålla oss till en man som fantiserade om våldtäkter, sådana fantasier är moraliskt förkastliga även om de inte har realiserats. Om det t.ex. förväntas att man skall bli upphetsad av våldtäktsscenerna

¹⁰Carroll 1996.

¹¹Gaut 2007, s. 50f.

i markis de Sades *Juliette* så innebär det att författaren har misslyckats med att väcka den moraliska responsen som är lämplig. Detta kan därmed betraktas som en moralisk defekt i de Sades verk vilken därmed även innebär en litterär defekt.¹² Gaut har dock tillagt att man i vissa fall måste ta hänsyn till den rådande synen på moral under den tid då verket är skrivet. Att ett verk som Shakespeares *Köpmannen i Venedig* innehåller antisemitiska inslag är förstäligt utifrån den dåvarande synen på judar. Om verket däremot hade skrivits idag så skulle man med rätta kunna peka på en moralisk defekt i den föreskrivna responsen. I de Sades fall menar han att den föreskrivna moraliska responsen är olämplig oavsett när verket skulle vara skrivet.¹³

I slutändan är det tveksamt om argumentet om lämplig respons fungerar som stöd för moralismen. Det verkar rimligt att betrakta det som ett litterärt misslyckande om verket inte kan nå ut till sina läsare på grund av att en olämplig respons är föreskriven. Carrolls argument uppmärksammar dock enbart att ett taktiskt misstag av författaren i relation till läsarna bör betraktas som en defekt hos verket. Argumentet gör inte reda för varför det skulle vara fråga om vilken sorts moral som skildras. Om den springande punkten gäller verkets förmåga att nå fram till sina läsare blir en etisk kritik mindre viktig. Gauts argument undviker detta problem genom att enbart hänvisa till kvaliteter inom verken men argumentet kan kritiseras på andra grunder. Lamarque påpekar att det finns ett problem kring vissa genrer inom fiktion där man medvetet använder sig av sadistisk elakhet för att få oss att skratta, vilket för den sakens skull inte borde betraktas som en litterär defekt. Om en sådan typ av humor lyckas att få oss att skratta, trots att budskapet är omoraliskt, så vore det enligt honom absurt att tala om ett litterärt misslyckande. Poängen är att en omoralisk respons, till skillnad från vad Gaut hävdar, skulle kunna vara lämplig i vissa fall.¹⁴

Vad som vidare är problematiskt med Gauts argument är att det kan vara vanskligt att tillämpa vid en etisk kritik av litteratur. Anledningen till detta är att argumentet förutsätter att hänsyn skall tas till hur moraliska uppfattningar har varierat över tid. Den deskriptiva relativismen kring moral är uppenbar om man ser till litteraturhistorien, där ett verk som *Iliaden* utmärker sig genom en moral som skulle fördömas idag. Gaut konstaterar att man bör mildra domen över de antisemitiska inslagen i *Köpmannen i Venedig* utifrån tidens rådande syn på judar. De notoriska svårigheterna kring att komma någon vart i moraliska frågor i kombination med möjligheten att dagens moraliska föreställningar är felaktiga,

¹²Gaut 1998.

¹³Gaut 2007, s. 79f.

¹⁴Lamarque 2009, s. 293f.

borde göra hela projektet kring en etisk kritik av litteratur tveksamt. Till saken hör också att det inte råder någon större enighet kring vad som är moraliskt riktigt eller oriktigt. Man kan fråga sig vilka slutsatser som bör dras om ett av dagens litterära verk föreskriver en olämplig respons givet den nuvarande synen på moral. Risken är att man dömer ut "omoraliska böcker" som dålig litteratur på tvivelaktiga grunder. Flera numera erkända storverk inom litteraturen har tidigare ifrågasatts på grund av sin påstådda obscenitet, däribland Flauberts *Madame Bovary*, Joyces *Odysseus* och William S. Burroughs *Den nakna lunchen*. Även om det skulle stämma att verkens litterära värde delvis är avhängigt av den moral som skildras så kan man fråga sig om en sådan kritik är lämplig. Det verkar dessutom som om man inte har mycket att vinna genom en etisk kritik då de moraliska kvaliteterna spelar en så marginell roll vid bedömningen av litteratur enligt eticismen. Då Gaut anser att verk med en omoralisk attityd som *Kraftans vändkrets* likväl är stor litteratur på grund av av andra litterära kvaliteter tar det något av udden ur eticismen. För att en etisk kritik skulle vara intressant för bedömningen av litteratur så skulle den moraliska delen behöva vara mer avgörande. Man kan fråga sig om det finns något exempel på ett välskrivet men omoraliskt litterärt verk som blir sämre av denna anledning? För att återanknyta till Wildes inledningsord så talar mycket för att böcker kan vara moraliska eller omoraliska i någon bemärkelse, t.ex. genom sina kognitiva kvaliteter eller genom den föreskrivna responsen. Det som moralismen har svårare att visa är varför detta moraliska värde skulle vara ett litterärt värde, vilket tyder på att det avgörande för bedömningen verkar vara om böcker är bättre eller sämre skrivna.

LITTERATUR

- Carroll, Noël. 1996. "Moderate Moralism", i Carroll 2001.
- Carroll, Noël. 2001. *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*. Cambridge University Press.
- Davies, David. 2007. *Aesthetics & Literature*. Continuum International Publishing Group.
- Gaut, Berys. 1998. "The Ethical Criticism of Art", i John 2008.
- Gaut, Berys. 2007. *Art, Emotion and Ethics*. Oxford University Press.
- John, Eileen (red.). 2008. *The Philosophy of Literature*. Blackwell Publishing.
- Lamarque, Peter. 2009. *The Philosophy of Literature*. Blackwell Publishing.
- Stolnitz, Jerome. 1992. "On the Cognitive Triviality of Art", i John 2008.
- Wilde, Oscar. 1905. *Dorian Grays Porträtt* (1890), i Wilde 1923.
- Wilde, Oscar. 1923. *Samlade skrifter*, 1. Bonniers.

Är sannolikheter moraliskt relevanta?

1. INTRODUKTION

Föreställ dig att du är ute på havet i din segelbåt. Plötsligt upptäcker du ett antal människor som är strandsatta på två större klippor i vattnet: det finns en person på klippa A och fem personer på klippa B. Tidvattnet har börjat stiga. Det är helt uppenbart att dessa människor kommer att drunkna i det kalla vattnet inom loppet av några minuter om inte du kommer till deras undsättning. Du inser dock att du inte kommer att hinna till båda klipporna i tid – du måste välja. Den mycket angelägna frågan är: vad bör du göra?

Låt oss anta att alla dessa människor är främlingar, det finns inga tidigare avtal, löften eller andra plikter mellan dig och dem. Låt oss också anta att inget viktigt står på spel för din egen del och att din båt rymmer minst fem personer till. De allra flesta av oss skulle nog under dessa omständigheter gå med på att du bör rädda åtminstone någon av dessa människor – i stället för att se på hur de drunknar eller vända ryggen till. De flesta skulle nog också anse att du bör rädda den större gruppen, dvs. rädda de fem på klippa B.

Det finns dock de som vill ge ett annat svar på frågan, mest känd av dem John Taurek (1977), och som vänder sig emot att själva *antalet* personer ska vara moraliskt relevant. Vi kan kalla dessa teoretiker för ”icke-aggregationister”, eftersom de tar avstånd från all slags aggregation, vare sig det gäller människors liv, deras välfärd, deras anspråk på sådana saker eller liknande. Icke-aggregationisterna menar därför att det inte finns någon moraliskt relevant skillnad mellan att rädda den enskilda personen på klippa A eller de fem på klippa B – alternativen är moraliskt likvärdiga och därför är båda moraliskt tillåtna. För att behandla alla inblandade rättvist, i bemärkelsen att tillerkänna dem samma hänsyn och respekt, förespråkar icke-aggregationisterna att du bör ge dem samma chans att överleva.

Icke-aggregationisternas olika preciseringar av hur detta ska gå till har diskuterats och kritiserats livligt. Denna artikel avser att bredda debatten genom att introducera ett nytt problem som hittills inte har

fått den uppmärksamhet det förtjänar och som rör fall där inte *antalet* personer som ska räddas varierar, utan i stället *sannolikheten* att räddningen ska lyckas.¹ Avsnitt 2 presenterar sådana sannolikhetsexempel och visar att de leder till en besvärande slutsats för de vanliga icke-aggregationistiska beslutsmetoderna: singla-slant-metoden och det proportionella lotteriet. Avsnitt 3 hanterar invändningen att den besvärande slutsatsen följer från ett antagande som vanligtvis inte görs av icke-aggregationisterna. Avsnitt 4 visar att olika sätt att undvika den besvärande slutsatsen leder till nya orimliga slutsatser. Avsnitt 5 sammanfattar diskussionen.

2. EN NY UTMANING FÖR ICKE-AGGREGATIONISTER

Icke-aggregationisternas resonemang löper längs följande linjer: överlevnad är av värde (eller åtminstone värdefull för individer) och något som varje individ har samma anspråk på. I situationer som liknar båtutflykten ovan, där överlevnad ska distribueras, finns det därför ett *prima facie* rättviseskäl – där rättvisa kräver samma behandling av samma anspråk – att behandla anspråken likadant. I en substantiell mening av rättvisa betyder detta att anspråken ska *tillfredsställas lika mycket*, dvs. att var och en ska få överleva. Men i båtutflyktsexemplet, där överlevnad visar sig vara en i viss mening odelbar nyttighet, är lika tillfredsställelse en omöjlighet. Vissa har då föreslagit att substantiell rättvisa kan uppnås genom lika icke-tillfredsställelse av lika anspråk, dvs. genom att inte låta någon överleva.² En alternativ och förmodligen rimligare idé är dock att vi ersätter substantiell med procedurell rättvisa, som kräver att lika anspråk ska vägas likadant när man beslutar vilket eller vilka anspråk som ska tillfredsställas. Detta innebär att varje individ ska få *samma chans* att överleva.³ Ett sätt att åstadkomma detta är att singla slant: det ger både

¹Författaren tackar Emil Andersson, Gustaf Arrhenius, John Broome, Iwao Hirose, Frej Klem Thomsen, Kasper Lippert-Rasmussen, Jonas Olsson, Niklas Olsson-Yaouzis, Ben Saunders, Julian Savulescu, Folke Tersman och Gerard Vong, samt deltagarna i James Martin Advanced Research Seminar vid University of Oxford, deltagarna i doktorandseminariet i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, deltagarna i Applied Ethics Graduate Discussion Group vid Uehiro Centre for Practical Ethics, University of Oxford, samt deltagarna i 2009 års konferens för Nordiska Nätverket för Politisk Teori, för värdefulla kommentarer på tidigare versioner av denna artikel. Författaren är tacksam för resestipendier från Kungliga Vetenskapsakademiens klass för humaniora och från K & A Wallenbergs jubileumsdonation, som möjliggjorde deltagandet i de två sistnämnda seminarierna.

²Se t.ex. Broome (1990–1991, s. 95).

³Se avsnitt 3 nedan för explicit stöd för påståendet att debatten faktiskt vilar

personen på klippa A och var och en av de fem på klippa B en 50-procents chans att överleva. Detta är också Taureks förslag (1977:303).⁴

Låt oss nu se om denna idé om procedurell rättvisa, som kräver samma chans att överleva för varje individ, också håller för en uppsättning liknande fall som hittills inte har uppmärksammats i detalj. Vi kan kalla dessa för sannolikhetsfall.⁵ I det följande ska ett sådant fall testas med hjälp av singla-slant-metoden. Eftersom antalet individer inte spelar någon roll i detta kommer antalet individer på klippa A och B inte att preciseras.

Föreställ dig alltså att du återigen är ute på havet i din segelbåt och hamnar i en situation som liknar den tidigare: du måste välja mellan att rädda A- eller B-individerna. Föreställ dig dessutom att klippa A omges av en lömsk ström som är tillräckligt stark för att föra med sig din båt till området C om du försöker närma dig A. Strömmen är lömsk på så sätt att den slår till helt slumpmässigt. Låt oss anta att du, när du försöker nå A, har en sannolikhet på 0,5 att komma fram till A och en sannolikhet på 0,5 att hamna på C i stället. Området C är långt borta, så du kommer inte att hinna tillbaka till vare sig A eller B i tid, men det är inte farligt för dig att vara där. De två alternativen är därmed nu: (a') du försöker nå A och antingen räddar A-individerna med sannolikheten 0,5, eller räddar ingen med samma sannolikhet; och (b') du åker till B och räddar B-individerna med sannolikheten 1.⁶

Hur ska du då välja i detta scenario? Om du singlar slant mellan (a') och (b') får båda alternativen – och därmed även individerna – samma *utgångschans* i ditt beslut. Men detta innebär att A-individerna faktiskt endast får en 25-procents chans att överleva, medan B-individerna fortfarande har en 50-procents chans. Därmed är deras *överlevnadschanser* inte längre jämlika; singla-slant-metoden sviker i detta scenario. Vi behöver alltså leta efter en annan beslutsmetod som är procedurellt rättvist.

på antagandet att det som individer har samma anspråk på är *överlevnad*. Det är såklart tänkbart att det kan finnas andra skäl än rättviseskäl som måste vägas in i ett beslut här. Denna artikel undersöker (några) rättviseskäl för sig, men dess slutsatser är relevanta för alla redogörelser där rättviseskäl spelar någon roll.

⁴Se även Hirose (2007) och Huseby (2011).

⁵Såvitt jag vet har sannolikhetsfall endast diskuterats i två artiklar (Rivera-López 2008; Lawlor 2006). Ingen av dessa uppmärksammar det som här kallas den besvärande slutsatsen (för en beskrivning av denna slutsats, se nedan; för ett försvar av detta påstående, se fotnot 10).

⁶Notera att, trots att vi nu har att göra med tre möjliga utfall (att rädda ingen; att rädda A-personerna; att rädda B-personerna) så handlar det inte om tre alternativ, eftersom vi inte har något val när det gäller två av dessa utfall. Dessa styrs av slumpen.

Singla-slant-metoden kan, som tur är, ganska lätt bytas mot en annan slump- eller lotterimetod, där vi anpassar utgångschanserna. Anta att vi tilldelar en $2/3$ chans till (a') och en $1/3$ chans till (b'). Då får både A-individerna och B-individerna samma överlevnadschans, nämligen $1/3$. Med andra ord besvaras frågan vad du bör göra i detta fall med hänvisning till ett *utjämningslotteri*, som tilldelar sådana utgångschanser till alternativen att alla individers överlevnadschanser blir jämlika. Ett sådant lotteri är förstås enbart en generalisering av singla-slant-metoden som även täcker sannolikhetsfall, men som är ekvivalent med den sistnämnda metoden i fall där enbart antalet är olika. Utjämningslotteriet konfronteras dock med följande besvärande slutsats.

Föreställ dig att du är på din tredje båtutflykt och återigen måste välja mellan att rädda A-individerna, som omges av en lömsk ström, och B-individerna. Nu är emellertid strömmen *extremt* lömsk, i bemärkelsen att sannolikheten att komma till klippa A närmar sig 0 och sannolikheten att driva bort till C närmar sig 1, ifall du försöker närma dig A. De två alternativen är därmed nu: (a'') du försöker nå A och antingen räddar A-individerna med en sannolikhet som närmar sig 0, eller räddar ingen med en sannolikhet som närmar sig 1; och (b'') du åker till B och räddar B-individerna med sannolikheten 1. Du bör då använda dig av ett utjämningslotteri som tilldelar en utgångschans som närmar sig 1 till (a'') och en utgångschans som närmar sig 0 till (b'').

Men denna slutsats verkar extremt besvärande, då den innebär att ju *mindre* sannolikt det är att ett alternativ leder till ett lyckat utfall, desto *större* chans bör du tilldela det i beslutslotteriet. Detta innebär att sannolikheterna är moraliskt relevanta – och att de ska räknas på ett besvärande inverterat sätt.⁷

Det bör noteras att problemet inte är så mycket den specifika utformningen av utjämningslotteriet, utan snarare själva dess kärna: tillgodoseendet av det procedurella rättvisekravet att varje individ ska ha samma chans att få sina anspråk tillfredsställda, dvs. samma chans att överleva. Det är, med andra ord, själva det procedurella rättvisekravet som leder till den besvärande slutsatsen för sannolikhetsfall.

Detta betyder att den besvärande slutsatsen påverkar även andra beslutsmetoder som siktar på att uppfylla det procedurella rättvisekravet.

⁷I det extrema fallet där sannolikheten att nå fram till A faktiskt är 0 blir vi, turligt nog, räddade av ”bör implicerar kan”-principen: när vi inte kan komma till A och därmed inte kan rädda A-individerna försvinner detta alternativ från listan över vilka saker vi bör göra. Med hjälp av denna princip kan vi även höja sannolikhetsribban för vad vi *kan* göra – ifall man nu tycker att det är orimligt att säga att vi kan (och bör) vinna på lotto. Mitt argument hänger endast på antagandet att vi kan göra något även när sannolikheten att lyckas är lägre än 1.

En vanlig sådan alternativ beslutsmetod, som har föreslagits för fall där antalet individer varierar, är det *proportionella lotteriet*. I vårt inledande exempel, den första båtutflykten där valet står mellan att rädda en och rädda fem, skulle det proportionella lotteriet tilldela varje individ en utgångschans på $1/6$ att ”vinna” och därmed överleva. Individerna på klippa B skulle sedan tillåtas att addera ihop sina utgångschanser, så att om en av de ”vinner” räddas även de andra fyra. Detta skulle då ge dem effektivt en $5/6$ chans att överleva, medan A-individen har en överlevnadschans på $1/6$.⁸

Om det proportionella lotteriet rättfärdigas av det procedurella rättvisekravet måste det ge samma överlevnadschans till var och en.⁹ När sannolikheter återigen introduceras – dvs. när vi går tillbaka till den andra båtutflykten, där sannolikheten att lyckas rädda A-individen är $0,5$ – skulle det proportionella lotteriet tilldela henne en utgångschans på $1/6$ och därmed en överlevnadschans på endast $1/12$. Detta innebär att vi återigen måste ersätta det med ett utjämningslotteri, som tilldelar en utgångschans på $2/7$ till A-individen (vilket ger henne en överlevnadschans på $1/7$) och en utgångschans på $1/7$ till varje B-individ (som de sedan kan addera så att de effektivt får en överlevnadschans på $5/7$). Och återigen, när sannolikheten att lyckas rädda A-individen närmar sig 0 , som i ovannämnda tredje båtutflykt, måste A-individens utgångschans ökas enormt mycket, vilket ger hennes räddningsförsök en *större* chans, ju *mindre* sannolikt det är att det lyckas. Återigen, och besvärande nog, räknas sannolikheter på ett märkligt inverterat sätt.¹⁰

⁸Om dessa lotterier (”pooling lotteries”), se Kamm (1993, s. 128–34), Timmermann (2004), Saunders (2009). För ett möjligt försvar (om än inte ett förspråkande) av lotterier som inte tillåter att deltagarna adderar sina utgångschanser, se Hirose (2007). Om lotteriers rättfärdigande när ”claims are equal or roughly equal”, se Broome (1990–1991, s. 99).

⁹Här skulle det kunna invändas att när vi väl tillåter att individer adderar sina utgångschanser så tillåter vi olika överlevnadschanser. Men så är inte fallet. Det vi ska säga är att, medan detta innebär att *grupp*överlevnadschanserna är olika (och att dessa tillskrivs individer i kraft av att de är medlemmar i gruppen), så är det förenligt med att alla har samma *individuella* överlevnadschans. Notera att individuella överlevnadschanser inte är detsamma som (individuella) utgångschanser, eftersom dessa kan skilja sig åt i sannolikhetsfall.

¹⁰En liknande invändning mot utjämningslotteriet har framförts av Eduardo Rivera-López (2008), som noterar att utjämningslotteriet ökar risken att inte rädda någon och som påpekar att ett sådant lotteri ”is vulnerable to a strong ‘leveling down’ objection: we obtain equality only at the expense of the overall probability of saving anyone at all” (2008, s. 329). Klagomålet är att – i ett fall som liknar den tredje båtutflykten och där man väljer mellan en 2-procents chans att lyckas rädda A-personen och en 100-procents chans att rädda B-individerna

Ett intressant sidoresultat är att, när det utjämningslotteriet används i sannolikhetsfall, så kan ökade utgångschanser (pga. lägre sannolikhet att lyckas rädda en av grupperna) ”vägas upp” av ökade adderade utgångschanser (som resulterar från ett större antal i den andra gruppen). Låt oss t.ex. anta att, A-individens sannolikhet att bli räddad är $1/10$, medan B-individernas sannolikhet att bli räddade är 1. Utjämningslotteriet måste då ge A-individen en tio gånger högre utgångschans än var och en av B-individerna, dvs. $10/15$ respektive $1/15$. B-individernas adderade utgångschanser på $5/15$ skulle då fortfarande vara lägre än A-individens. Men låt oss nu anta att det finns tio, i stället för fem, nödställda på klippa B. Då måste utjämningslotteriet, som igen tilldelar A-individen en tio gånger högre utgångschans än var och en av B-individerna, tilldela utgångschanser på $10/20$ respektive $1/20$. B-individernas adderade utgångschanser på $10/20$ uppväger då A-individens utgångschans. Om vi lägger till ytterligare individer på klippa B så blir deras adderade utgångschanser till slut större än A-individens.

Hur detta än må vara så kan anhängarna av det procedurella rättvisekravet, icke-aggregationisterna, självfallet välja att acceptera den besvärande slutsatsen och helt sonika hävda att detta är vad rättvisan kräver utav oss. Men det kan vara angeläget att se om det finns möjligheter att inte låta sannolikheter få en så besvärande inverterad betydelse, dvs. möjligheter för icke-aggregationisterna att undvika den besvärande slutsatsen.

– så innebär detta ”a slightly more than 96 percent chance of saving no one at all!” (2008:330). Rivera-López anmärker alltså på utjämningslotteriets slöseri – precis på samma sätt som han anmärker på singla-slant-metodens slöseri i detta sammanhang. Han säger att – givet en 2-procents chans att lyckas rädda A-personen och en 100-procents chans att rädda B-individerna – så vore det ”extremely counterintuitive to hold that you have to flip a coin in this case, since this would give you a 49 percent chance of saving nobody at all” (2008:327). Men när han likställer dessa två metodens slöseri så missar Rivera-López poängen att utjämningslotteriet är *olikt* singla-slant-metoden, just på grund av utjämningslotteriets kärna – uppfyllandet av det procedurella rättvisekravet – som leder till det besvärande inverterade sätt på vilket sannolikheter blir relevanta. Min artikel visar att denna poäng är väsensskild från – och mer besvärande än – Rivera-López anmärkning om slöseri. (Notera också att Rivera-López invändning inte är en ”levelling down” invändning: ersättningen av singla-slant-metoden till förmån för utjämningslotteriet i det andra båtutflyktsexemplet minskar visserligen B-individernas överlevnadschanser från $1/2$ till $1/3$, men *ökar* faktiskt A-individens chans från $1/4$ till $1/3$. För en äkta ”levelling down” invändning, se Rob Lawlor (2006, s. 162–63). Lawlor diskuterar dock varken utjämningslotteriet eller den besvärande slutsatsen.)

3. ICKE-AGGREGATIONISTERNAS GRUNDANTAGANDE

Ett sätt för icke-aggregationisterna att försöka undvika den besvärande slutsatsen är att hävda att de inte alls antar att det som folk har lika anspråk på är *överlevnad*. Därmed skulle inte det procedurella rättvisekravet heller sikta på att ge alla samma chans att just överleva och därmed skulle hela invändningen falla i dess nuvarande form. Men detta avsnitt ska visa att många framträdande icke-aggregationister faktiskt hävdar just detta.

Taurek själv, när han har försvarat sitt påstående att alternativen att rädda en eller rädda fem är lika moraliskt tillåtna, skriver:

Eftersom jag, enligt antagande, tar samma hänsyn till varje inblandad person, är jag nödgad att ge var och en av dem samma chans att undvika sin förlust. (1977, s. 307, min kursivering)

Detta formuleras visserligen som ett hypotetiskt rättvisekrav – *om* man bryr sig om att vara rättvis så bör man jämna ut individens chanser att undvika en sådan förlust. Men det framgår tydligt att det som ska jämnas ut är överlevnadschanser, eftersom ”förlust” rimligen syftar på ”förlust av ens liv”.

En annan framträdande icke-aggregationist, Frances Kamm, skriver:

[Det proportionella lotteriet] ger motstående grupper chanser att räddas som står i proportion till det antal individer som de består av. (1993, s. 128, min kursivering)

Och när Kamm diskuterar huruvida utgångschanser ska få adderas inom grupper skriver hon:

I själva verket adderar [de fem B-personerna] sina utgångschanser att *bli räddade*. (1993, s. 130, min kursivering)

Även Kamm verkar alltså anse att det som individer har anspråk på, och som de ska få samma chans till, är själva överlevnaden.

Det tål även att noteras här att John Broome (1998) kritiserar Kamms förslag att utgångschanser bör vara jämlika, medan överlevnadschanser, som kan adderas inom grupper, kan vara ojämlika. Broome menar att Kamm skriver under följande liberala motto:

Människor bör ha samma utgångsposition här i livet, [dvs.] människors position borde likställas *efter* att naturen har gjort sitt. Människor borde kompenseras för naturens gärningar, eftersom de inte har något ansvar för dessa. En person har rätt till en fördelaktig position endast om den härrör från hennes egna gärningar (1998, s. 961).

Enligt denna tolkning av Kamm skulle proportionella lotterier, som tillåter att överlevnadschanser adderas och därmed är ojämlika, inte vara

rättfärdigade. Ett sådant lotteri skulle nämligen misslyckas med att jämna ut chanserna för dem som har förfördelats av ”naturen”, genom att de av en händelse har hamnat i den mindre i stället för den större gruppen.

Vare sig Kamm skulle gå med på detta resonemang eller inte, kan det här konstateras att beslutsmetoder som härleder sig från detta liberala motto också skulle drabbas av den besvärande slutsatsen i sannolikhetsfall. Att kompensera naturens eller slumpens nycker betyder just att jämna ut överlevnadschanser, när individer är förfördelade genom att ha råkat hamna i ”fel” grupp.

En annan icke-aggregationist, Jens Timmerman, är något mera svår-tolkad i frågan. Men när han försvarar det proportionella lotteriet, skriver han att lotteriet ”ger A:s, B:s och C:s anspråk samma vikt” (2004, s. 110), där detta handlar om ”varje individs anspråk på att bli räddad” (2004, s. 106, min kursivering). Och när Timmerman diskuterar Taureks singla-slant-metod skriver han:

Var och en bör alltså få samma chans att *överleva*. (2004, s. 106; min kursivering)

Ben Saunders svarar följande på invändningar mot det proportionella lotteriet och ger därmed uttryck för att det som ska jämnas ut är överlevnadschanser:

I dessa fall [där det finns ett odelbart värde] är det viktiga värdet i sig, inte enbart chansen till det. Men en fördelningsprincip behöver inte fokusera endast på det som slutligen räknas. [...] Det verkar därför inte vara något generellt fel med principer som fördelar chanser till värden snarare än värdena i sig. Även om det som i slutändan räknas är att bli räddad verkar det naturligt att fokusera på en fördelning av chanser när det finns motstående anspråk och det finns inget skäl att anta att detta är orättvist. (2009, s. 285–86; min kursivering)

Det är föga överraskande att dessa teoretiker talar om överlevnad som det som individer har jämlika anspråk på och som det som alla bör få en jämlik chans att erhålla. Debatten har hittills nästan uteslutande kretsat kring exempel där *antalet* varierar.¹¹ Men för att upptäcka ett under-

¹¹Även teoretiker som inte är icke-aggregationister, men har skrivit inom denna debatt, gör samma antagande. Se t.ex. Kavka, som omnämner det proportionella lotteriet: ”One compromise proposal that seems rather natural is to hold a lottery that proportions the probability of each group *being saved* to the size of the group” (1979, s. 293; min kursivering). Hirose skriver: ”As I understand it, the motivation behind the [proportional lottery] is this: we should distribute the good equally in some way, when and because everyone has an equally strong claim to the good. When people have an equally strong claim to *being saved*, we should satisfy their claims equally, since it is the fair thing to do. [...] One way to divide the indivisible good is to divide the chance of getting the good” (2007:48;

liggande problem med detta antagande krävs just att man funderar på sannolikhetsfall.

4. REVISIONER AV GRUNDANTAGANDET

Icke-aggregationisterna skulle nu kunna föreslå att vi, i ljuset av sannolikhetsfallen och för att undvika den besvärande slutsatsen, måste revidera det problematiska grundantagandet att det som individer har anspråk på är överlevnad. Ett sätt att göra det är att hävda att det som individer har anspråk på är *räddningsförsök*, dvs. att vi gör vårt bästa i vår strävan att rädda dem.¹² Med detta antagande blir sannolikheter irrelevanta, eftersom det inte längre handlar om faktisk överlevnad som kan vara bortom vår kontroll, utan i stället om att vi gör så gott vi kan. De som vill försvara singla-slant-metoden eller det proportionella lotteriet skulle nu kunna göra det med detta antagande som grundval. Men de möter då följande utmaning.

Föreställ dig att du är på din fjärde båtutflykt, där sannolikheten att lyckas nå klippa B om du försöker oförändrat är 1, men där strömmen nu är så pass *förödande* lömsk att den gör det omöjligt för dig att nå klippa A om du försöker komma dit. Därmed är A-individernas överlevnad faktiskt omöjlig. Alternativen är alltså: (a''') du försöker nå A och lyckas rädda ingen med sannolikheten 1; och (b''') du försöker nå B och räddar B-individerna med sannolikheten 1. Om det som individer har anspråk på vore just överlevnad, skulle man nu direkt ha ett gott argument för att (a''') inte längre figurerar på listan över alternativ och att du därför bör ta dig till klippa B, utan att singla slant eller genomföra något lotteri. Men vi har nu antagit att det som individer har anspråk på i stället är ett räddningsförsök – och inte ens den förödande lömska strömmen gör det omöjligt att ändå försöka. Jämför med följande scenario: även om (jag vet att) det är omöjligt för mig att rita en fyrkantig cirkel kan jag ändå göra ett försök. Detta innebär att det inte längre finns ett direkt argument som utgår från omöjlighet och visar att du utan omsvep bör ta dig till

min kursivering). Rivera-López antar att det finns "a deeper rationale of the [proportional] lottery – that we should give each participant the same chance of survival" (2008:329; min kursivering).

¹²Lawlor (2006) diskuterar samma revision: "As we have seen [from the leveling down objection] we clearly do not want to conclude that I should give each person an equal chance of survival. We could, however, still conclude that I should toss a coin to decide who we will *try* to save" (2005, s.164). (Lawlors argument tar avstamp i Taureks resonemang och vidareutvecklar det för sannolikhetsfall. Lawlors slutsats är: "Taurek – it seems – should be committed to tossing a coin [even in probability cases]", 2005, s.165.)

klippa B. Därmed kvarstår singla-slant-metoden eller någon form av lotteri även i sådana fall, där ett av alternativen inte kan lyckas.

Denna slutsats är självfallet helt oacceptabel. För att undvika den kan icke-aggregationisterna nu hävda att ett moraliskt imperativ aldrig får uppmana oss att försöka göra det vi inte kan lyckas med. Detta skulle då kunna förstås som en sorts utvidgad ”bör implicerar kan”-princip. Men principen möter följande invändning: anta för en kort stund att det är sant att vi bör maximera lycka. Anta vidare att du är på en stor geometrikonferens och att alla geometriker skulle bli som lyckligast (allt annat lika) om du gick upp till svarta tavlan och försökte rita en fyrkantig cirkel. De skulle helt enkelt roas enormt av att se dig försöka. Då vore det orimligt att invända att du inte bör *försöka* eftersom du inte kan *lyckas*. När allt kommer omkring är det ju bara försöket som krävs av det moraliska imperativet.

Ett annat sätt att undvika den oacceptabla slutsatsen är att icke-aggregationisterna hävdar att man aldrig kan behandla folk rättvist när man försöker göra något som är (uppenbart) omöjligt. Detta är bara tomma gester eller, i värsta fall, ett nedlåtande beteende. Då skulle rättvisekravet inte längre gå ut på att du försöker nå klippa A på din fjärde båtutflykt – det som kvarstår är då att du åker och räddar B-individerna.

Men detta svar leder till, om inte en oacceptabel eller besvärande, så dock en frapperande slutsats. Icke-aggregationisternas utgångspunkt var att sannolikheter inte ska vara relevanta, vilket föranledde strategin att byta ut *faktisk överlevnad* mot *räddningsförsök*. Men nu visar det sig att sannolikheterna ändå spelar roll och att de gör det på ett orimligt diskontinuerligt sätt. Problemet är att helt enorma skillnader i sannolikhet ibland inte avspeglas alls i hur chanserna till ett räddningsförsök tilldelas, medan försvinnande små skillnader i sannolikhet kan leda till enorma förändringar i tilldelningen av chanser. För att illustrera: å ena sidan har vi exempel där ett av alternativen har en sannolikhet på närmare 0 att räddningsförsöket lyckas, medan det andra alternativet har en sannolikhet på 1 – skillnaden i sannolikhet är enorm, men ändå ska båda alternativen tilldelas samma utgångschans enligt icke-aggregationisterna. Å andra sidan har vi exempel där ett av alternativen har en sannolikhet på 0 att räddningsförsöket lyckas, medan det andra alternativet har en sannolikhet som bara är något större, men nästan 0 – skillnaden i sannolikhet är försvinnande liten, men ändå tilldelas alternativen helt olika utgångschanser, 0 respektive 1.¹³

¹³Någon skulle kunna invända att denna slutsats inte är frapperande alls och att en liknande slutsats och diskontinuitet helt okontroversiellt gäller för fall där antalet varierar. Taurek t.ex. tilldelar alla individer samma chans att räddas, oavsett om de tillhör en stor eller liten grupp, men så fort en ”grupp” har antalet

Ett alternativt sätt att undvika den besvärande slutsatsen – i stället för att ersätta anspråk på överlevnad med anspråk på räddningsförsök – går ut på att hävda att individers anspråk i sannolikhetsfall egentligen inte är jämlika. Idén är att det som står på spel för A- och B-individerna faktiskt är olika, eftersom de har olika grader av förväntad överlevnad. Man ersätter alltså *faktisk överlevnad* med *förväntad överlevnad*. Visserligen gäller det för alla nödställda individer att de kommer att antingen överleva eller dö. Men man kan ändå argumentera för att utfallet för A-individerna är att räddas med sannolikhet pA och att utfallet för B-individerna är att räddas med sannolikhet pB , där $pA < pB$. Därmed är det förväntade utfallet för A-individerna lägre än det förväntade utfallet för B-individerna; och denna ojämlikhet, skulle det kunna hävdas, är moraliskt relevant och måste därför reflekteras av den relativa styrkan i deras anspråk på överlevnad. Detta skulle då innebära att det procedurella rättvisekravet – som går ut på att *lika* anspråk ska vägas likadant när man beslutar vilket eller vilka anspråk som ska tillfredsställas – inte längre är relevant i sannolikhetsfall. (Det är då upp till icke-aggregationisterna att föreslå ett alternativt eller kompletterande rättvisekrav som gäller här.)

Om icke-aggregationisterna accepterade detta förslag så skulle sannolikheter återigen bli moraliskt relevanta, så länge den alternativa beslutsmetod de skulle enas kring tar hänsyn till just *förväntad* överlevnad. Men sannolikhetsfall skulle inte längre utgöra ett hot mot det procedurella rättvisekravet, eftersom det sistnämnda är satt ur spel. Men dessvärre kan icke-aggregationister inte acceptera ett förslag som går ut på att likställa värde med förväntat värde, åtminstone så länge de följer i Taureks fotspår.

Taurek försvarar som sagt påståendet att de två alternativen, att rädda en eller rädda fem, är moraliskt likvärdiga. Detta grundar han på påståendet att inget av dessa är sämre *i sig*. Han börjar med att be oss anta att det är A-individen själv som är tvungen att välja mellan att rädda sig själv och att rädda de fem andra. Då skulle vi inte rimligen kunna säga till henne att det vore ”sämre, punkt slut” (1977, s. 304) om dessa fem dog i stället för henne. Naturligtvis, säger Taurek, vore det sämre för var och en av de fem om hon fick dö i stället för A-individen – men det finns ingen entitet för vilken förlusten av fem liv skulle adderas till en förlust som var fem gånger större än förlusten av ett liv. Och å andra sidan är det ju sämre för A-individen om hon fick dö i stället för de fem andra. Detta innebär, enligt Taurek, att antalet inte är axiologiskt relevant, dvs.

o så tilldelas den inga chanser alls. Men dessa slutsatser liknar bara skenbart varandra: medan en ”grupp” med o individer innebär att det inte står några liv på spel och därmed inte heller några anspråk (på överlevnad, räddningsförsök, eller liknande), så kan ett alternativ med sannolikhet o fortfarande innehålla ett antal liv på spel och därmed moraliskt relevanta anspråk som bör tillfredsställas.

att det inte finns någon skillnad i värde som skulle kunna åberopas mot påståendet att båda alternativen är moraliskt lika tillåtna.¹⁴

Med tanke på detta resonemang kan det nu inte hävdas att de värden som står på spel för A- och B-individerna är olika, endast därför att deras räddningssannolikheter är olika. Även om räddningssannolikheterna skiljer sig avsevärt för de nödställda, är ju ändå det som står på spel för var och en av dem förlusten av hennes liv. Återigen finns dock ingen entitet för vilken en större sannolikhet för denna förlust skulle resultera i en större förlust. Därför kan det inte heller i detta fall hävdas att ett av alternativen är sämre *i sig*, endast i kraft av en större sannolikhet för en sådan förlust. Precis som antalet är inte heller sannolikheter axiologiskt relevanta. Därmed kan de inte utgöra en konstitutiv del av det som är värdefullt och därmed faller hela idén om just *förväntat* värde.

5. SLUTSATSER

Denna artikel utgör ett försök att bredda den icke-aggregationistiska debatten genom att uppmärksamma sannolikhetsfall. Dessa har visats leda till en besvärande slutsats för de mest diskuterade beslutsmetoderna – singla-slant-metoden och det proportionella lotteriet – när de rättfärdigas med hänvisning till det procedurella rättvisekravet att alla ska ha samma chans att få sina anspråk på överlevnad tillfredsställda. Den besvärande slutsatsen är att ju mindre sannolikt det är att ett alternativ får ett lyckat utfall, desto större chans bör vi tilldela det i vårt beslutslotteri. Huvudfrågan för denna artikel är: ”Är sannolikheter moraliskt relevanta?” Det har visats att de är relevanta för icke-aggregationisterna – men att de är det på ett besvärande inverterat sätt. Således blir det besvärligt för icke-aggregationisterna att ge ett jakande svar på frågan.

Denna artikel har även undersökt olika möjligheter för icke-aggregationisterna att undvika den besvärande slutsatsen. Efter att det har visats

¹⁴Ett av Taureks centrala påståenden är att om det är lika moraliskt tillåtet för någon individ att rädda sig själv som att i stället rädda fem andra så gäller detta även för tredje part. Påståendet härleds från Taureks opartiskhetsprincip: ”If it would be morally permissible for B to choose to spare himself a certain loss, H, instead of sparing another person, C, a loss, H', in a situation where he cannot spare C and himself as well, then it must be permissible for someone else, not under any relevant special obligations to the contrary, to take B's perspective, that is, to choose to secure the outcome most favorable to B instead of the outcome most favorable to C, if he cannot secure what would be best for each” (1977, s. 301). Principen är förstas högst kontroversiell. Dess eventuella intuitiva rimlighet kan bero på att Taurek inte skiljer mellan påståendet att B inte är *klandervärd* och det oberoende påståendet att B:s handling är *tillåten*.

att de vanligtvis antar att det som individer har anspråk på är faktisk överlevnad har det föreslagits att detta antagande skulle revideras. Revisionerna har dock lett till nya svårigheter. Om man antar att det som individer har anspråk på är räddningsförsök så måste man försvara den frapperande slutsatsen. Denna går ut på att, trots att utgångspunkten är att förneka sannolikheters moraliska relevans, leder resonemanget fram till att de är relevanta – och att de är det på ett orimligt diskontinuerligt sätt. Återigen verkar det inte helt oproblematiskt för icke-aggregationisterna att bejaka den inledande frågan.

Som ett alternativ till denna strategi skulle de i stället kunna föreslå att det som står på spel för individerna i sannolikhetsfall är olika, eftersom den förväntade överlevnaden är olika. Detta skulle då innebära att det procedurella rättvisekravet sätts ur spel just i sannolikhetsfall – och att de därmed inte längre utgör någon invändning mot det. Det har dock argumenterats att detta är en icke-Taurekiansk slutsats. Taureks resonemang för fall där antalet skiljer kan nämligen överföras till sannolikhetsfall: inget av alternativen – att rädda en grupp med en viss sannolikhet eller att rädda en annan grupp med en annan sannolikhet – är sämre i sig. Skälet är att det inte finns någon entitet för vilken en större sannolikhet för en förlust av liv skulle resultera i en större förlust. Därför kan sannolikheter, precis som antal, inte utgöra en konstitutiv del av vad som är av värde.

Den övergripande slutsatsen är således att icke-aggregationisterna som vill hålla fast vid det procedurella rättvisekravet, i de olika diskuterade preciseringarna, måste bejaka artikelns huvudfråga. Det som har visats är vilka slutsatser de i så fall måste vara beredda att gå med på: den besvärande, den frapperande eller den icke-Taurekianska slutsatsen.

LITTERATUR

- Broome, John. 1990–1991. "Fairness". *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 91:87–101.
- Broome, John. 1998. "Kamm on Fairness". *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (4): 955–61.
- Hirose, Iwao. 2001. "Saving the Greater Number Without Combining Claims". *Analysis* 61 (4): 341–42.
- Hirose, Iwao. 2007. "Weighted Lotteries in Life and Death Cases". *Ratio* 20 (1): 45–56.
- Huseby, Robert. 2011. "Spinning the Wheel or Tossing a Coin?". *Utilitas* 23: 127–39.
- Kamm, Frances M. 1993. *Morality, Mortality*, Volume 1, *Death and Whom to Save From It*. Oxford: Oxford University Press.
- Kavka, Gregory S. 1979. "The Numbers Should Count". *Philosophical Studies* 36: 285–94.

- Lawlor, Rob. 2006. "Taurek, Numbers and Probabilities". *Ethical Theory and Moral Practice* 9:149–66.
- Rivera-López, Eduardo. 2008. "Probabilities in Tragic Choices". *Utilitas* 20 (3): 323–33.
- Saunders, Ben. 2009. "A Defence of Weighted Lotteries in Saving Life Cases". *Ethical Theory and Moral Practice* 12:279–290.
- Taurek, John M. 1977. "Should the Numbers Count?" *Philosophy and Public Affairs* 6 (4): 293–316.
- Timmermann, Jens. 2004. "The Individualist Lottery: How People Count, But Not Their Numbers". *Analysis* 64 (2): 106–12.

Jesper Jerkert

Varför åberopar man inte det övernaturliga i vetenskapen?

1. TVÅ SORTERS NATURALISM

Det är välkänt att vetenskapen inte stödjer uppfattningar om andar, gudar och paranormala fenomen. Ofta karakteriseras dessa såsom övernaturliga, och av någon anledning verkar det övernaturliga inte kunna rymmas i vetenskapen.

Vilken är anledningen? När frågan diskuteras brukar ofta termen *naturalism* dyka upp. Naturalism är ett viktigt men samtidigt ganska mångfacetterat begrepp. De flesta filosofer verkar i alla fall vara överens om att det finns två huvudsakliga sorters naturalism: *metafysisk* och *epistemologisk* naturalism (Kornblith 1994).

Med metafysisk naturalism, eller kanske mer precist *ontologisk naturalism* (ON), menas uppfattningen att verkligheten inte rymmer några övernaturliga eller på annat sätt ”spöklika” entiteter (Papineau 2007). Med epistemologisk naturalism menas uppfattningen att all kunskap härrör från mänsklig interaktion med den naturliga världen. Denna interaktion innefattar vanlig varseblivning med våra sinnen, men också tekniker och hjälpmedel som vi människor uppfunnit för att förstärka vår förmåga att varsebli och att dra korrekta slutsatser, t.ex. teleskop och statistik (Giere 2000, s. 308). Epistemologisk naturalism säger alltså något om hur kunskapsinhämtning går till, medan ontologisk naturalism är en uppfattning om hur världen är beskaffad, oavsett hur vi kan ta reda på saker om denna värld. Ontologisk och epistemologisk naturalism är utan tvekan skilda saker.

2. TVÅ MOTIVERINGAR AV METODOLOGISK NATURALISM

Åter till grundfrågan: Varför ryms inte övernaturligheter i vetenskapen? För att vetenskapen är naturalistisk, kunde svaret lyda. Men exakt hur? Är vetenskapen ontologiskt (metafysiskt) naturalistisk, eller epistemologiskt naturalistisk, eller kanske både och? Personer som beskyller vetenskapen för att ”utesluta andliga aspekter” och dylikt förefaller mena att vetenskapen är ontologiskt naturalistisk. Det skulle i så fall betyda att

vetenskapen bär på en metafysisk barlast i form av antaganden om vad som kan finnas eller inte finnas. Måhända instämmer en del forskare i denna karakterisering. Andra däremot – inklusive jag själv – håller inte med, utan skulle i stället säga att i den mån vetenskapen är naturalistisk så rör det sig om en epistemologisk naturalism.

Närmare bestämt skulle jag och många andra hävda att vetenskapen utmärks av en *metodologisk naturalism* (MN). Med detta menas att vetenskapens metoder och arbetssätt är sådana att endast hänvisningar till naturligt förekommande händelser, mekanismer och företeelser kan tillåtas i vetenskapliga prövningar och förklaringar. MN måste kategoriseras som ett slags epistemologisk naturalism, eftersom den handlar om kunskapsinhämtning, inte nödvändigtvis om hur världen är beskaffad.

Om man funderar på saken finns det utrymme för åtminstone två olika tolkningar av *varför* vetenskapen utmärks av MN:

- (IMN) Vetenskapen kan inte syssla med övernaturligheter, då kunskap om dessa inte kan fångas med vetenskapliga metoder. I den mån man vill hänvisa till övernaturligheter så sysslar man inte längre med vetenskap.
- (PMN) Hittills har man inte funnit några vetenskapliga belägg för det övernaturligas existens. Hänvisningar till övernaturliga förklaringar eller fenomen har därför ingen plats inom vetenskaplig metod för närvarande.

IMN ska uttydas att vetenskapen karakteriseras av en *inneboende metodologisk naturalism*. Med detta menas att den metodologiska naturalismen är en nödvändig del av vetenskapen. En näraliggande formulering vore att vetenskapen *per definition* inte befattar sig med övernaturligheter. Detta behöver naturligtvis inte hindra en anhängare till IMN från att undersöka sådant som påstås vara övernaturligt, men enligt IMN-anhängaren skulle man aldrig kunna komma fram till att ett sådant fenomen verkligen är övernaturligt, ty om det finns övernaturliga fenomen så ligger de bortom vetenskapens räckvidd. Vetenskapen kommer därför aldrig att kunna bekräfta att övernaturligheter finns.

PMN, å andra sidan, står för *provisorisk metodologisk naturalism*. Enligt PMN kan det inte uteslutas att övernaturligheter skulle kunna bekräftas av vetenskapen, men hittills har inget sådant inträffat.

Skillnaden är alltså att övernaturligheter är uteslutna ur vetenskapen av principiella skäl enligt IMN, medan PMN utesluter övernaturligheter ur vetenskapen av empiriska skäl, det vill säga av skäl som har att göra med vad vi hittills har observerat och belagt. Båda åsikterna bör noggrant skiljas från ON, som ju innebär ett förnekande av att övernatur-

ligheter finns. ON är som sagt en metafysisk ståndpunkt, det vill säga den uttalar sig om hur universum *är*. IMN och PMN är däremot båda epistemologiska ståndpunkter, och de säger därför just ingenting om hur universum är.

Kan man vara anhängare både till IMN och PMN samtidigt? Såsom de formulerats ovan är det fullt möjligt. Enligt min mening bör dock IMN i sådana fall uppfattas som en mer grundläggande uppfattning, eftersom den är principiellt grundad, medan PMN är empiriskt grundad.

3. SAMBAND MELLAN ON OCH IMN/PMN

Det kan vara intressant att reflektera över huruvida attityden till ON påverkar attityden till IMN respektive PMN. Till att börja med verkar det klart att man kan vara anhängare till IMN som följd av att man är anhängare till ON – förklaringen till att vetenskapen inte kan befatta sig med övernaturligheter är då helt enkelt att övernaturligheter inte finns. Man kan dock vara anhängare till IMN även utan att vara övertygad om att ON är riktig. Således är det fullt möjligt att luta åt att ON är riktig utan att vara säker på att så är fallet, och att kombinera denna uppfattning med IMN-uppfattningen att vetenskapen omöjligen kan uttala sig om eller hänvisa till något som är övernaturligt. Det är också fullt möjligt att förkasta ON men ändå omfatta IMN, nämligen om man tror på det övernaturligas existens men anser dem vara oåtkomliga för vetenskapen.

Ungefär lika fri är också PMN-anhängaren i förhållande till ON. Det förefaller visserligen vara svårt att vara säker på att ON är riktig och samtidigt vara anhängare till PMN, men bara man lättar en liten smula på övertygelsen att ON är riktig så är det alldeles möjligt att stödja PMN. En person kan således vara böjd att tro på ON och samtidigt anse PMN vara en riktig ståndpunkt. Man kan också tvärtom vara övertygad om att ON är *oriktig* och samtidigt anse PMN vara riktig: denna person kan t.ex. tro att det finns andar men att vetenskapen ännu inte funnit några belägg för dem.

I denna rikedom av möjligheter och ståndpunkter kan dock en sak noteras. I den mån en person tror på övernaturligheter (det vill säga förkastar ON) men ändå anser att vetenskapen utmärks av MN (IMN eller PMN), så måste tron på övernaturligheter, såvitt jag kan se, vara av privat natur. Med detta menar jag att tron föreligger trots att det saknas objektiva, allmänt tillgängliga skäl att tro.

Eftersom PMN-anhängaren avvisar övernaturligheter av empiriska skäl, ej principiella, bör PMN-anhängaren vara beredd att inta en mer positiv attityd till det övernaturliga om goda belägg framkom. Hur skulle

sådana belägg kunna se ut? Det skulle räcka exempelvis med upprepade och väl genomförda parapsykologiska studier där man konsistent finner en effekt som inte kan ges naturliga förklaringar. Den som har följt debatten kring parapsykologiska forskningsresultat vet att parapsykologer fortfarande är väldigt långt ifrån att ha presenterat sådana resultat, men detta är ingen principiellt giltig invändning mot att parapsykologiska studier *skulle kunna* ge stöd åt övernaturligheter. PMN-anhängaren kan säga att beläggen hittills varit alltför svaga. Om beläggen bara var mycket starkare (och man kan utesluta naturliga förklaringar) skulle de enligt PMN-anhängaren kunna utgöra goda belägg för det övernaturliga.

Om däremot IMN är riktig, så har personer som vill ge religionen vetenskaplig status (t.ex. kreationister) kanske rätt när de hävdar att vetenskapen har en inneboende fördom mot religion. Denna fördom skulle helt enkelt bestå i en vägran att inom vetenskapen befatta sig med frågor som skulle kunna antyda att det övernaturliga finns. Enligt IMN-anhängaren skulle t.ex. parapsykologiska studier aldrig kunna utgöra belägg för det övernaturliga.

Vilken av IMN och PMN är rimligast att stödja? Jag ska här argumentera för PMN. Detta ska jag göra huvudsakligen på ett negativt sätt, genom att kritisera argument som framförts till förmån för IMN. Jag kommer därmed att lägga mig ganska nära den argumentation som redovisas av Boudry, Blancke och Braeckman (2010).

4. DEFINITIONSARGUMENTET

För det första kan IMN hävdas på grundval av ett rakt definitionsargument, som tar fasta på betydelsen hos orden ”vetenskap” och ”övernaturlig”: vetenskapen kan bara syssla med naturliga ting och fenomen – att hävda något annat vore ungefär lika orimligt som att begära att en ungtal ska vara gift. Det senare verkar ju vara omöjligt på grund av ordens innebörd, och på ungefär samma sätt, kunde man hävda, är det omöjligt för vetenskapen att undersöka övernaturligheter. Som exempel på företrädare för denna åsikt kan nämnas den amerikanske geologen Arthur N. Strahler, som har skrivit:

Om övernaturliga krafter existerar kan de inte observeras, mätas eller dokumenteras med vetenskapliga tillvägagångssätt – det är helt enkelt vad ordet ”övernaturlig” betyder. (Strahler 1987, s. 4)

Att bara *stipulera* detta är emellertid inte speciellt övertygande. Visst kan man definiera ”vetenskap” och ”övernaturlig” så att de aldrig kan ha med varandra att göra, men om man blir tillfrågad om *varför* det är på det viset riskerar man inte kunna ge något bra svar: Varför kan inte veten-

skapen säga något om det övernaturliga? På grund av ordens betydelser. Varför kan inte övernaturliga krafter observeras? För då vore de inte övernaturliga. Denna typ av svar torde inte tillfredsställa många. Det är kort sagt inte givet att Strahlers uppfattning om vad "övernaturlig" betyder är den riktiga.

För att exemplifiera detta, antag att en troende (t.ex. en företrädare för intelligent design, eller en som tror att andar kan manifesteras sig i seanser) hävdar att det finns övernaturliga entiteter eller krafter som vetenskapen inte kan undersöka *direkt*, men att dessa kan inverka på den naturliga världen, som ju är åtkomlig för vetenskaplig undersökning. Den troende hävdar vidare att naturliga (dvs. vetenskapligt åtkomliga) fenomen som orsakats av det övernaturliga mycket väl skulle kunna uppvisa sådana egenskaper att en samvetsgrann forskare blir tvungen att dra slutsatsen att fenomenen har ett övernaturligt ursprung. Jag tror att en dylik uppfattning om det övernaturliga – att det i sig själv inte är åtkomligt för studier men att det inverkar på den naturliga världen – är ganska vanlig. Men en IMN-företrädare som bara vill använda ett rent definitionsargument kan knappast genmäla något annat än att det övernaturliga alls icke ska förstås på detta sätt. Detta verkar inte vara ett speciellt bra svar. En neutral bedömare behöver inte känna sig tvungen att hålla med IMN-anhängaren om vad det övernaturliga betyder. Det raka definitionsargumentet är inte bra nog.

5. ARGUMENTET OM VETENSKAPLIG METOD

Att enbart hänvisa till definitioner av "vetenskap" och "övernaturlig" verkar alltså inte räcka för att motivera IMN. Men kanske kan vi komma längre genom att resonera kring vad "vetenskaplig metod" måste betyda. En vanlig tanke är att det vetenskapliga arbetssättet är sådant att stöd för övernaturligheter aldrig kan uppbådas. Filosofen Barbara Forrest menar till exempel att övernaturligheter inte är åtkomliga för prövning med vetenskaplig metod:

Vetenskaplig undersökning är en procedur som grundas på en empiristisk kunskapssteori. Det faktum att det inte finns någon fungerande procedur för att få kunskap om det övernaturliga utesluter inte logiskt att vi *överhuvudtaget* skulle kunna få kunskap om det, såsom genom intuition eller uppenbarelse. Problemet är att det inte finns någon procedur för att avgöra om intuition och uppenbarelse är legitima kunskapsvägar, och ingen procedur för att vare sig bekräfta eller vederlägga det övernaturliga innehållet i intuitioner eller uppenbarelser. (Forrest 2000)

Om det som Forrest säger vore sant kan vetenskapliga metoder inte användas för att undersöka kunskapsanspråk med påstått övernaturligt

ursprung. Detta garanterar att vetenskapen aldrig kan bekräfta övernaturliga anspråk. Det verkar vara ett bra argument för IMN.

Men själv skulle jag säga att Forrest antingen har en mycket trängre definition av ”övernaturlig” än jag har, varvid vi är tillbaka i definitionsargumentet ovan, eller att hon helt enkelt har fel när hon förnekar att det finns procedurer för att undersöka övernaturligheter. I själva verket finns det ju åtskilliga vetenskapligt godtagbara metoder för att avgöra trovärdigheten i åtminstone vissa påstått övernaturliga kunskapsvägar, och tester som använt dessa metoder har också utförts i ganska stor mängd. Exempelvis kan man kontrollera om olika människor som säger sig få kunskap om framtiden på övernaturlig väg kommer fram till samma sak, och man kan dessutom kontrollera om dessa förutsägelser stämmer med vad som senare verkligen inträffar. Sådana kontroller har hittills inte givit stöd åt uppfattningen att det finns en övernaturlig komponent i intuitioner eller uppenbarelser.

Forrests karakterisering av vetenskapliga metoder förefaller därför vara överdrivet restriktiv. Men idén att vetenskaplig metodik inte går väl ihop med övernaturliga anspråk är spridd. Även filosofen Massimo Pigliucci är i sin senaste bok inne på att metoderna inte räcker till för att undersöka övernaturligheter:

Metodologisk naturalism [...] säger helt enkelt – eftersom vetenskapen omöjlig kan undersöka det övernaturliga – att det övernaturliga, om det existerar, inte kan komma in i någon vetenskaplig förklaring av hur världen fungerar. (Pigliucci 2010, s. 178)

Tyvärr förklarar Pigliucci inte i denna bok närmare *varför* vetenskapen inte kan undersöka det övernaturliga, men han har tidigare anfört följande:

Vetenskapen [...] avvisar möjligheten till övernaturliga förklaringar, inte av principskäl, utan av *metodskäl*: Vilket slags forskning skulle man utföra, vilket slags metodologi skulle man utnyttja, om förutsättningen är att Gud kan göra vad Han vill när Han vill? (Pigliucci 2002, s. 29)

Tanken är att det övernaturliga (här: Gud) är helt oförutsägbart och därför vetenskapligt otestbart. Visst kan man tänka sig sådana övernaturliga entiteter. Men oförutsägbarhet tycks inte vara en nödvändig egenskap hos det övernaturliga. Många religiöst troende föreställer sig t.ex. att det finns ett visst samband mellan böner och vädjanden riktade till en övernaturlig gud och vad denna gud sedan företar sig. Så Forrests och Pigliuccis argument utesluter på sin höjd att vetenskapen skulle kunna undersöka övernaturligheter som är helt oförutsägbara, men deras argument utesluter inte undersökningar av *varje* tänkbar övernaturlighet, t.ex. en gud som hör bön (i någon mån).

6. KAOSARGUMENTET

Inte heller hänvisningar till vetenskapliga metoders natur verkar således kunna ge ett gott stöd åt IMN. En tredje typ av argument som framförts för IMN är att övernaturligheter inte kan släppas in i vetenskapen eftersom deras närvaro skulle sätta hela verksamheten ur spel och leda till kaos. Argumentet liknar i någon mån påståendet att det övernaturliga inte kan kontrolleras, men i stället för att säga att vetenskapliga *metoder* därför går bet i mötet med det övernaturliga, går argumentet ut på att vetenskapen som meningsfull *aktivitet* vittrar sönder om övernaturligheter tillåts. Att släppa in det övernaturliga underminerar regler och antaganden om regelbundenheter utan vilka vetenskapen inte kan fungera. Därför måste övernaturligheter uteslutas ur vetenskapen. Återigen kan vi citera geologen Arthur N. Strahler, som har uttryckt sig bestämt:

Denna uteslutning utgör en grundposition som vetenskapsmännen måste vidhålla ständaktigt, annars kommer hela deras system av informationsbehandling att rasa ihop. Med andra ord, om vetenskapen inkluderar det övernaturliga kommer vetenskapen att tvingas in i ett spel utan regler. Utan regler kan inte någon vetenskaplig observation, förklaring eller förutsägelse tillskrivas en hög sannolikhet att ge en korrekt bild av verkligheten. Utan regler kan vem som helst vara med och spela och allt blir kaos. (Strahler 1987, s. 4)

Biologen Richard Lewontin har sagt något liknande, och varnat för att tillåta en enda övernaturlighet i vetenskapen:

Antingen är fenomen följer av upprepbara orsakers regelmässiga verkningar i linje med kända fysikaliska lagar, eller också kan i varje ögonblick de fysikaliska regelbundenheterna brista och en mängd helt oförutsebara händelser inträffa. [...] Vi kan inte samtidigt leva i en värld med naturliga orsaker och med mirakler, ty om ett mirakel kan inträffa finns det ingen gräns [för fler mirakler]. (Lewontin 1983, s. xxvi)

Det ska inte förnekas att det kan innebära besvärligheter att tillåta hänvisningar till övernaturligheter inom vetenskapen. Men till att börja med är det inte självklart att *hela* vetenskapen skulle rasa samman bara för att hänvisningar till övernaturligheter förekommer *någonstans* i vetenskapen. Faktum är ju att forskare har försökt hänvisa till övernaturligheter många gånger i historien, men detta har ingalunda lett till allmänt kaos i vetenskapen. Exempelvis har parapsykologer hänvisat till övernaturligheter, vilket säkerligen har bidragit till att skapa ett lokalt kaos inom den teoretiska parapsykologin, men kaoset har inte spridit sig ens till andra delar av psykologin. Det är också viktigt att konstatera att i den mån andra forskare har brytt sig om att argumentera mot övernaturliga hänvisningar så har man huvudsakligen gjort det genom att visa att

hänvisningarna varit onödiga, och att fenomenen ifråga kunnat inordnas i de naturliga förekomsternas värld. Det förefaller således vara osant att hänvisningar till övernaturligheter leder till kaos. Hänvisningar till övernaturligheter har i stället som regel lett till att kritiker granskar hänvisningarna och finner dem ogrundade.

Ovan har jag tolkat kaosargumentet så att det är relevant redan vid *försök* att övertyga vetenskapssamfundet om att övernaturligheter måste accepteras. Denna version av argumentet verkar inte vara hållbar, men möjligen har jag övertolkat argumentet. Kaosargumentet kanske bara är tänkt att träda in om vetenskapssamfundet *faktiskt* övertygas om att övernaturligheter har en rättmätig plats i vetenskapen. Försöken att föra in övernaturligheter i vetenskapen har inte lett till kaos, men det kan ju helt enkelt bero på att försöken har misslyckats. Om de lyckades skulle kanske Strahler ha rätt i att vetenskapen står inför kaos?

Det är inte lätt att veta. Kanske skulle ett erkännande av övernaturligheter inte leda till mer än lokalt kaos, precis som försöken att föra in övernaturligheter hittills gjort. Men även om vetenskapen som helhet skulle kastas in i kaos om övernaturligheter erkändes, så verkar argumentet likafullt inte utgöra ett starkt stöd för IMN. Ty om övernaturligheter allmänt erkänns inom vetenskapen så existerar de nog – någon högre auktoritet än vetenskapssamfundet kan knappast åberopas när det gäller frågan om det övernaturligas existens. I så fall vore det kanske inte mer än rätt att vetenskapen drabbas av kaos. Vilka är vi att säga att vetenskapen alltid måste kunna bedrivas ordnat, oavsett hur verkligheten ser ut? Om vi har goda skäl att tro att övernaturligheter finns, så bör kanske den metodologiska naturalismen överges, utan hänsyn till om den motiverats i form av IMN eller som PMN.

Så jag vill inte heller tillerkänna denna version av kaosargumentet något värde som försvarare av IMN, snarare som ett stöd för den provisoriska, empiriskt grundade positionen PMN. Samma resonemang verkar kunna tillämpas även för försvagade varianter av kaosargumentet. I stället för att gå så långt som att vetenskapen kastas in i kaos skulle man till exempel kunna hävda att övernaturligheter inom vetenskapen leder till att vetenskapen avstannar. Därför, säger IMN-anhängaren, bör övernaturligheter inte släppas in. Övernaturliga förklaringar skulle enligt detta synsätt fungera som ”science stoppers” i den meningen att de inte tycks kunna analyseras eller förklaras ytterligare. Om man påstår att något fenomen har en övernaturlig komponent så finns det därför inget ytterligare att tillägga från en vetenskaplig synvinkel.

Detta synsätt verkar inte alls orimligt. Men återigen är det tveksamt om det utgör något stöd för IMN. Enligt min mening kan vi inte alls utesluta att science stoppers faktiskt finns. Vi har ingen garanti för att

människans hjärna är så konstruerad att den kan förstå allt som skulle kunna förstås. Genuina science stoppers kan finnas, men det är rimligt att kräva väldigt goda argument i de fall man vill hävda att man nått fram till en sådan. Jag känner inte till att vi hittills påträffat någon övernaturlig science stopper.

7. SLUTORD

Jag anser att vetenskapens metodologiska naturalism är mycket rimlig men att den bör förstås som en empiriskt grundad position. Det verkar vara svårare att försvara en metodologisk naturalism som sägs vara en inneboende och nödvändig del av vetenskapen.

REFERENSER

- Boudry, Maarten, Stefaan Blancke och Johan Braeckman. 2010. "How Not to Attack Intelligent Design Creationism: Philosophical Misconceptions About Methodological Naturalism". *Foundations of Science* vol. 15, s. 227–244.
- Forrest, Barbara. 2000. "Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism: Clarifying the Connection". *Philo* vol. 3, nr 2, s. 7–29. Även tillgänglig på www.infidels.org/library/modern/barbara_forrest/naturalism.html.
- Giere, Ronald N. 2000. "Naturalism". I W. H. Newton-Smith (red.), *A Companion to the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell, s. 308–310.
- Kornblith, Hilary. 1994. "Naturalism: Both Metaphysical and Epistemological". I Peter French, Theodore E. Uehling och Howard K. Wettstein (red.), *Philosophical Naturalism*, Midwest Studies in Philosophy 19. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, s. 39–52.
- Lewontin, Richard C. 1983. "Introduction". I Laurie R. Godfrey (red.), *Scientists Confront Creationism*. New York: Norton, s. xxiii–xxvi.
- Papineau, David. 2007. "Naturalism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/naturalism/>.
- Pigliucci, Massimo. 2002. *Denying Evolution: Creationism, Scientism, and the Nature of Science*. Sunderland, MA: Sinauer.
- Pigliucci, Massimo. 2010. *Nonsense on Stilts: How to Tell Science from Bunk*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strahler, Arthur N. 1987. *Science and Earth History: The Evolution/Creation Controversy*. Buffalo: Prometheus.

Min tidigare diskussion i denna tidskrift med Lars-Göran Johansson om tidens gång handlade framför allt om två saker, dels McTaggarts kända argument för att tiden inte är verklig och dels Johanssons tes att det sker objektiva förändringar i verkligheten.¹ Låt mig försöka ta fasta på det som förefaller vara själva kärnpunkten i vår diskussion. Varken Johansson eller jag anser att tidens gång är *illusorisk*, men han anser att den är ett *objektivt* fenomen, medan jag tvärtom menar att det inte är ett objektivi utan ett *subjektivt* fenomen. Vem av oss har rätt?

1. FÖRÄNDRINGAR

Till att börja med kan man försöka klargöra vad som menas med tidens gång. Johansson säger att ”tidens gång skall förstås som att tingen ändrar sig, alldeles oavsett om vi upplever det eller inte”.² Här kan det kanske låta som om han helt enkelt *definierar* ”tidens gång” på ett sådant sätt att det inte kan vara ett subjektivt fenomen. För att undvika en sådan tolkning kan vi i stället säga att tidens gång innebär att tingen ändrar sig. Johansson skulle nog kunna hålla med om detta.

Att tingen ändrar sig vill Johansson förstå så att ”fysiska kroppar i ett tredimensionellt rum [...] ändrar egenskaper med tiden”, men han håller med mig om att ”det går lika bra att säga att fysiska kroppar är föremål i den fyrdimensionella rumtiden”.³ Han vill dock inte acceptera det senare alternativet, eftersom han tycker att det utesluter möjligheten av förändringar (s. 1). Och det tycks också vara en rätt vanlig uppfattning.

Varför kan då inte ett fyrdimensionellt föremål förändras? Detta är en helt central punkt hos Johansson, men jag kan inte tycka att han har förklarat den på ett tillfredsställande sätt. Han säger att

¹Se Johansson 2009, Bergström 2010 och Johansson 2011.

²Johansson 2011, s. 1.

³Tredimensionella föremål är *helt* närvarande vid varje tidpunkt där de existerar, medan fyrdimensionella föremål endast är *delvis* närvarande vid olika tidpunkter.

ett fyrdimensionellt objekt utsträckt i tiden är ett ting som inte ändrar sig; att säga att delar (tidsdelar) av ett objekt har olika egenskaper ger inte utrymme för att tala om att något föremål i objektiv mening förändras; förändring blir en subjektiv förändring som uppstår när vi flyttar fokus från en tidsskiva till en annan.⁴

Men varför ska man gå med på det? För det första kan ju ett fyrdimensionellt objekt mycket väl ändra sig (objektivt) i en mening trots att det inte ändrar sig (objektivt) i en annan mening. Jämför t.ex. med en lång gata. I en mening är den som den är, den ändrar sig inte. Den bara ligger där, alldeles stilla. Men i en annan mening ändrar den sig, t.ex. från att vara asfalterad i ena änden till att vara stensatt i den andra. På liknande sätt kan man säga att ett fyrdimensionellt objekt som är utsträckt i tiden, t.ex. en människa, är som det är – det sker inga förändringar på något ställe i det fyrdimensionella objektet – men det förändras ändå i den meningen att det har olika egenskaper vid olika tider. Människan är t.ex. ung i början, men gammal i slutet. Och en fyrdimensionell bil är skinande blank och nymålade i början av sin tillvaro, men rostig och bucklig mot slutet.

Fyrdimensionella objekt kan alltså ändra sig – åtminstone i en viss mening av ”ändra sig”. För det andra kan sådana förändringar mycket väl vara objektiva. Bilen är verkligen nymålade i början och rostig mot slutet. Det är den, alldeles oberoende av om någon upplever detta eller inte. Det har ingenting att göra med att någon kanske ”flyttar fokus från en tidsskiva till en annan”.

Så långt borde vi väl kunna vara överens. Men Johansson skulle kanske nu vilja invända att den ”förändring” som ett fyrdimensionellt föremål undergår under sin livstid inte är någon *verklig* förändring. Den är visserligen objektiv, men det är ingen riktig *förändring*, kunde han säga. Det är bara fråga om *olikheter* mellan olika delar.

Ja, så kan man säga. Men detsamma kan man lika väl säga om Johanssons eget förslag. Han anser att förändring innebär att ett och samma tredimensionella föremål har olika egenskaper vid olika tider. Bilen är nymålade år 2003 men den är inte nymålade år 2011. Men precis detsamma gäller ju den fyrdimensionella bilen. Varför är det ena en ”förändring”, men inte det andra? Eller varför är det ena en *objektiv* förändring, men inte det andra?

2. TIDSRELATIVA EGENSKAPER

Om ett föremål ska förändras, så måste det vara identiskt *samma* föremål före och efter förändringen. Men hur kan det vara samma föremål när det har olika egenskaper före och efter förändringen? För ett fyrdimensionellt

⁴Ibid.

föremål är detta inte så konstigt: det är ju samma fyrdimensionella bil som är nymålad i början och rostig mot slutet. Men hur kan en och samma tredimensionella bil vara både nymålad och icke-nymålad? Som Johansson påpekar tycks detta strida mot Leibniz lag, som säger att x och y är samma föremål endast om x och y har exakt samma egenskaper. Men han föreslår, helt rimligt, att konflikten kan undvikas genom att de egenskaper det är fråga om skall vara *tidsrelativa*. Bilen är inte både nymålad och icke-nymålad; den är nymålad-2003 och icke-nymålad-2011. De två senare egenskaperna är tidsrelativa och den tredimensionella bilen kan mycket väl ha bägge två. De är inte oförenliga.

Men observera att den tredimensionella bilen har dessa tidsrelativa egenskaper *oföränderligt*, eller om man så vill ”hela tiden”. Det är *tidlöst* och oföränderligt sant om bilen att den är nymålad-2003 och icke-nymålad-2011. Det är just därför det inte blir någon konflikt med Leibniz lag. Men därmed blir det inte heller någon förändring i den mening som Johansson eftersträvar, nämligen att bilen har olika egenskaper vid olika tidpunkter. De egenskaper som är olika vid olika tidpunkter är *inte* de tidsrelativa egenskaper, som Johansson anser att man ska ta fasta på i sammanhanget. Bilen har inte olika tidsrelativa egenskaper vid olika tidpunkter. Det sker alltså ingen objektiv förändring.

3. FÖRÄNDRINGAR I TIDEN

Det är här McTaggart kommer in, skulle man kunna säga. Enligt McTaggart består tidens gång inte, som hos Johansson, i att *föremål* förändras; i stället består den i att *händelser förändras* – i den meningen att de först är framtida, därefter nutida och till sist förflutna.⁵ Han anser alltså att verklig förändring förutsätter ett *nu*. Ty framtiden är ju det som är senare än nu, och det förflutna är det som är tidigare än nu. Men ett *nu* är någonting subjektivt, och detsamma gäller alltså även framtiden och det förflutna. Dessa kategorier har ingen objektiv innebörd, dvs. ingen innebörd som är oberoende av subjektiva perspektiv.⁶ Johansson säger själv: ”Orden ’nu’ och ’här’ är indexikala och kan förstås inte ges objektiva, betraktaroberoende innebörder” (s. 6).

Låt oss återigen föreställa oss bilen som förändras över tiden. Förändringen, i McTaggarts mening, består här i att händelsen att bilen-är-nymålad-2003 – eller händelsen att bilen-får-en-buckla-2009 – först är framtida, därefter nutida och slutligen förfluten. Detta är förändring, enligt McTaggart. Men han anser också att det ligger något motsägel-

⁵McTaggart 1908.

⁶Jfr Einsteins uttalande om att nuet, framtiden och det förflutna inte kan ha någon plats i fysiken eller ens inom vetenskapen; se Bergström 2010, s. 9.

sefullt i detta och han drar därför slutsatsen att förändring, och därmed tidens gång, inte är något ”verkligt”.

4. VERKLIG FÖRÄNDRING

Jag delar inte McTaggarts uppfattning att klassifikationen av händelser i framtida, nutida och förflutna måste leda till motsägelser. Men däremot har han säkert rätt i att en sådan klassifikation inte kan reduceras till en beskrivning av temporala relationer som ”samtidig med” och ”senare än”. Ty dessa relationer kan inte användas för att identifiera ett *nu*. McTaggart har säkert också rätt i att tidens gång på ett väsentligt sätt hänger ihop med existensen av ett nu.

Men av detta följer bara att tidens gång inte är något *objektivt*, något som är oberoende av subjektiva perspektiv. Det följer inte att tiden, eller tidens gång, inte är något *verkligt*. Den är något ”verkligt” i den mycket rimliga meningen att påståenden om vad som ligger i nutid – eller i framtiden, eller i det förflutna – är *sanna eller falska*. Det är t.ex. sant (nu) att min bil är bucklig. Men detta är inte ett objektivi faktum. Däremot är det ett objektivi faktum att bilen är bucklig 2011.

Att tidens gång är ett subjektivt fenomen – vilket jag har försökt visa – är inte en särskilt originell synpunkt. Den finns som sagt, åtminstone implicit, redan hos McTaggart och i min tidigare artikel citerade jag bl.a. en mer explicit formulering av denna uppfattning hos matematikern Hermann Weyl:

Den objektiva verkligheten *är* helt enkelt, den *händer* inte. Endast inför mitt medvetandes blick, som kryper uppåt längs min kropps livslinje, får en del av verkligheten liv som en flyktig och kontinuerligt skiftande bild i rummet.⁷

5. KVARSTÅENDE PROBLEM

Men även om jag menar att Johanssons förslag till lösning av problemet med tidens gång inte är acceptabel, så måste jag också erkänna att min uppfattning – att tidens gång är något subjektivt, men ändå verkligt – inte heller är helt tillfredsställande. Jag tror visserligen att den är alldeles riktig, men den skulle nog behöva kompletteras.

Närmare bestämt skulle man gärna vilja ha en *förklaring* – och då helst en förklaring i *objektiva* termer – av att vi ur våra subjektiva perspektiv upplever att tiden går. Och detta är ett betydligt svårare problem. Det är inte heller alls självklart att det går att hitta en lösning på det. Men vi tror ju rent allmänt att våra upplevelser – och därmed också vår upplevelse

⁷Weyl 1949, s. 116.

av tidens gång – orsakas av biologiska, kemiska och fysikaliska händelser och förhållanden, bl.a. i våra hjärnor.

Jag tror man kan säga att vetenskapen än så länge inte har kommit ens i närheten av en sådan förklaring. Det har inte filosofin heller. Man kan för övrigt fråga sig om det är enbart människor som upplever att tiden går. Eller gör även andra djur det? Och måste en objektiv förklaring av vår upplevelse av tidens gång inkludera något antagande om objektiva förändringar i verkligheten?⁸ Vari skulle i så fall sådana ”förändringar” bestå? Det vet vi ännu inte. Och det får vi kanske aldrig veta.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2010. ”Tidens verkliga gång”. *Filosofisk tidskrift*, nr 1.
- Johansson, Lars-Göran. 2009. ”Tidens gång – en illusion?” *Filosofisk tidskrift*, nr 4.
- Johansson, Lars-Göran. 2011. ”Mer om tidens gång”. *Filosofisk tidskrift*, nr 3.
- McTaggart, J. M. E. 1908. ”The Unreality of Time”. *Mind* 17, 457–73.
- Weyl, Hermann. 1949. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton University Press.

⁸Johansson säger att han ansluter sig till ”den s.k. supervenienstesens, dvs. tesen att en förändring av ett medvetandetillstånd implicerar en förändring av fysiska tillstånd i den kropp där medvetandet finns” (2011, s. 53). Jag tror också på något i den stilen, men de ”förändringar” det här är fråga om kanske bara är olikheter mellan tidssegment i fyrdimensionella kroppar, av den typ jag illustrerat ovan. Kanske kan man jämföra med upplevelsen av rörelse man får när olika bildrutor i en film lagom snabbt exponeras i tur och ordning.

Koherentismens politiska implikationer

1. INLEDNING

I sin berömda båtmetafor beskriver Otto Neurath koherentismens villkor.¹ När vi söker rättfärdiga kunskap är vi, enligt Neurath, som sjömän ute på öppet hav sysselsatta med den delikata uppgiften att då och då tvingas att byta ut de bjälkar och plankor som gör båten mindre sjöduglig. För att båten inte skall sjunka måste renoveringsarbetet ske gradvis, planka för plankor, bjälke för bjälke. Att reformera en åsiktsmängd kräver således försiktighet. Koherentismen brukar därför sägas förutsätta konservatism, vilket Neuraths metafor klargör. Båtmetaforen har två dimensioner. För det första hävdas betydelsen av koherens som grund för rättfärdigande. För det andra lyfter metaforen fram vikten av att reformera/revidera konservativt.

Kan koherentismen även anses ge stöd för en politiskt konservativ grundhållning? Frågan kan initialt anses märklig, men jag ämnar göra anspråk på att den trots allt äger viss relevans. Att Neurath som var socialist sannolikt hade ogillat blotta tanken på att koherentismen skulle kunna motivera en politiskt konservativ hållning står emellertid klart. Men om all kunskap underordnas koherentismens premisser med dess konservatism, kan inte politisk kunskap utgöra ett undantag. Analysen vilar på antagandet att om koherentismen innefattar konservatism, så får det betydelse för hur vi förhåller oss till politisk kunskap och samhällsreformer. Det finns alltså ingen väsentlig skillnad mellan hur vetenskapsmän och politiker måste förhålla sig till kunskap enligt koherentismen, trots att skillnaderna i övrigt är stora.

Den konservatism som analyseras i artikeln kommer att skilja sig betänkligt från konservatism i snäv ideologisk mening. Konservatism i mer substantiell normativ mening står inte i fokus här. Man kan däremot hävda att den intellektuella hållning till förändring och reform

¹Otto Neurath citeras på tyska av W.V. Quine i förordet till *Word and Object* (1960), s. 3. "Vi är som sjömän som måste reparera vårt fartyg på öppet hav, utan att kunna ta in det i en torrdocka och bygga om det från grunden" (min översättning från tyska).

som studeras utgör en viktig ingrediens inom konservativ ideologi. Men hållningen utgör inte i sig en ideologi. Konservatismen reduceras till att vara en epistemologiskt grundad attityd till reform och samhällsförändring, som vilar på koherentismen. Artikeln handlar härmed inte om hur politisk konservatism vanligtvis motiveras, utan i stället om vad som eventuellt skulle kunna motivera en konservativ hållning till politisk kunskap och reformer. I bästa fall bryts ny mark.

Analysen gör självfallet inte några anspråk på att bevisa att en substantiellt normativ ”radikalism” (dvs. radikal ideologi) är inkoherent. ”Radikal” kan precis som begreppet ”konservativ” ges två olika betydelser. Man kan vara ”radikal” i den meningen att man har en positiv attityd till att genomgripande reformer genomförs snabbt utan hänsyn till det etablerade. Varsamhet med existerande institutioner är överflödigt. Reformer kräver inte avstamp i en rådande ordning eller tradition som man måste förhålla sig till. Politisk kunskap förutsätter kort sagt inte kunskap om de existerande institutionella arrangemangen.² Det är en sådan form av radikalism jag hävdar att koherentismen vänder sig mot. Koherentismen gör det naturligtvis inte mindre rationellt att vara ideologiskt radikal i den meningen att man exempelvis är socialist och eftersträvar social jämlikhet. Koherentismen och dess konservatism är indifferent inför olika samhällsideal.

Artikeln syftar till att vara explorativ och frågan som skall besvaras lyder: *Är det rationellt med en politiskt konservativ hållning om koherentismen är sann?*³

2. KOHERENTISM

Koherentismen är inte en enskild doktrin. Den har formulerats på flera sätt inom diverse olika filosofiska och vetenskapliga discipliner. Doktrinen som dissekeras i föreliggande artikel kan förenklat definieras på följande vis: *en trosföreställning är rättfärdigad om den hänger samman med andra trosföreställningar inom ramen för ett koherent system.*⁴ Trosföreställningar kan följaktligen sägas bekräfta varandra. Koherente teorin för sanning säger något liknande, men vi intresserar oss inte för den i artikeln. Vi är uteslutande intresserade av koherentism som rättfärdigande.

Koherentismen är antifundamentistisk, vilket innebär att ingen trosföreställning inom systemet har ett särskilt företräde som ett grundläggande fundament. Någon nivåindelning finns alltså inte. Detta får inte sammanblandas med att vissa trosföreställningar faktiskt kan ha en mer

²Michael Oakeshott redogör ingående för en sådan radikal hållning i sin *Rationalism in Politics* (1962).

³Rationell definieras i artikeln som en synonym till ”ändamålsenlig”.

⁴Enkom propositionell kunskap analyseras inom ramen för artikeln.

central placering i kunskapssubjektets nätverk av propositioner. Kunskapssubjektet kan vara en individ eller en grupp (Liedman red., 2008, s. 131). Quine liknar exempelvis systemet vid ett kraftfält med centrum och periferi. I centrum av kraftfältet finner vi mer sammansatta satsar som bygger på generaliseringar och logiska regler. I periferin finns enkla satsar. Alla satsar är i princip reviderbara, men vi är mindre benägna att ifrågasätta de logiska reglerna i kraftfältets mitt (Quine 1953, s. 42). Trosföreställningarna inom systemet rättfärdigar alltså varandra när de hänger samman i en nätverkskonstruktion.

Koherentismen baseras på *holism*. Rättfärdigandet av en enskild hypotes eller utsaga underdetermineras av nätverket som helhet. Nätverket kan sägas utgöra en sammanhängande teori om hur saker och ting är beskaffade. Enligt den empiristiska holism Neurath, Quine m.fl. företräder justeras systemet kontinuerligt mot erfarenheten, men våra observationer är impregnerade av våra begrepp (Hartman 2002, s. 74).

Nätverket revideras och uppdateras successivt genom att vi får allt mer sinneserfarenhet. Kunskapssubjektet söker modifiera sina teorier och uppfattningar till ett harmonierande system. Reformeringen av systemet sker gradvis på grund av att systemet utgör basen för det kunskapssökande subjektets orientering i tillvaron. Att rasera hela systemet på en gång är inte möjligt. Endast på lång sikt kan systemet som helhet i grunden reformeras. Om koherentismen är riktig förutsätter sökandet efter kunskap ett konservativt förhållningssätt till systemet av trosföreställningar (Quine & Ullian 1978, s. 66ff). Det finns nämligen ingen anledning att revidera systemet av åsikter om det inte har drabbats av inkohärens.

3. SKÄL FÖR KONSERVATISM

Konservatismen är en brokig tankefamilj idéhistoriskt sett. Argumenten för en konservativ politisk hållning skiljer sig mycket åt. Ibland har argumenten haft religiösa förtecken och handlat om människans ofullkomlighet eller hennes plats i skapelsen. En annan ofta mer sekulariserad konservativ argumentationslinje utgår från skepticism, dvs. någon av de doktriner som betvivlar att kunskap är möjlig. Om kunskap inom något specifikt område (eller mer generellt) är omöjlig, verkar det ge skäl för viss politisk försiktighet, förutsatt att vi eftersträvar social fred och stabilitet. En konservativ hållning torde mot en sådan bakgrund te sig tämligen rationell. Politisk konservatism motiveras alltså ofta med hänvisning till kunskapssteorin. Skepticism i kombination med en konservativ politisk hållning finner vi exempelvis hos Michel de Montaigne och David Hume. För dem har sedvanan en vägledande funktion i en

tillvaro som kräver varsamhet. Kanske kan man tänka sig att även koherentismen skulle kunna motivera politisk konservatism.

Den konservative vill påminna om det förnuftiga med en successiv eller organisk samhällsutveckling som implementeras med gradvisa reformer (*gradualism*). Att inta en konservativ hållning till radikal samhällsomvandling måste då kunna underbyggas rationellt. Hur brukar en konservativ hållning eller attityd vanligtvis motiveras?

Anthony Quinton, konservativ filosof, urskiljer tre beståndsdelar hos konservatismen: *skepticism*, *traditionalism* och *organicism*. Skepticismen är i grunden en epistemologisk tes som i sammanhanget betvivlar möjligheten att nå politisk kunskap genom att söka sig bortom traditionen. Traditionalismen är också ett slags epistemologisk tes som kompletterar skepticismen och syftar till att ge oss vägledning. Traditionen skall användas som bas för sökandet efter politisk kunskap (Fredriksson 1986, s. 166f). Att söka nedmontera traditionella värden och institutioner innebär att vår kulturella orienteringsförmåga försämras. Vi blir helt enkelt vilsna. Organicism är delvis en ontologisk tes om hur samhället utvecklas organiskt/evolutionärt och hur kunskap förs vidare och förädlas genom traditionerna. Allt detta skall motivera en konservativ attityd till radikal samhällsförändring. Skepticismen ger dystra förutsättningar för politisk perfektion.

4. VAD MOTIVERAR KOHERENTISTENS KONSERVATIVA HÅLLNING?

Konservatism inom vetenskapen är att betrakta som något av en dygd. Att presentera en teori som helt avviker från ett accepterat och stabilt ”paradigm” är förenat med stora omkostnader. För att etablera en ny teori krävs nya metoder, begrepp, försöksutrustning etc., vilket kan vara inomvetenskapligt kostsamt. En äldre och mer väletablerad teori har även fördelen att den har prövats. Den har tentativt sett hög reliabilitet. En ny teori kan ha brister och dölja svagheter som ännu inte uppmärksamats (Harnow Klausen 2006, s. 157f).

Koherentistens resonemang liknar vad som sagts ovan. Det finns, som jag ser det, åtminstone två argument som ger stöd för koherentistens hållning. För det första finns ett *presumptionsargument* (Tännsjö 2001, s. 32). Begreppet presumtion förekommer inom juridiken och handlar om antagandet att ett faktum bevisar ett annat faktum, så länge man inte kan motbevisa detta. Barn som föds i ett äktenskap förutsätts till exempel vara inomäktenskapliga så länge inte detta kan bevisas vara falskt. Samma logik underbygger koherentistens konservatism. Det är med andra ord irrationellt att ändra ett system av trosföreställningar utan någon anledning. Så länge systemet är koherent behöver vi inte

ifrågasätta eller reformera det. Quine skriver: ”Ju mindre revision av tidigare föreställningar som krävs, ju mer plausibel är hypotesen – allt annat lika” (Quine och Ullian 1978, s. 67).

För det andra finns det ett *försiktighetsargument*. Koherentisten har skäl att mana till försiktighet i revideringen av trosföreställningar, eftersom systemet i sig utgör ”kompassen” i vårt kunskapssökande. Att radikalt förändra systemet måste anses försämra vår orienteringsförmåga, åtminstone kortsiktigt. Skälet hänger samman med holismen. Koherentismen har således en inneboende skepsis mot radikala revisioner.

De nämnda två argumenten ovan ter sig tämligen rimliga mot bakgrund av hur koherentisten söker rättfärdiga utsagor.

5. BETYDELSEN AV DET ETABLERADE

Politisk kunskap måste i enlighet med koherentismen handla om att man kan rättfärdiga enskilda satsar genom att relatera dem till ett koherent system av uppfattningar.

Kunskapssubjektet befinner sig inte i ett vakuum. Subjektet är ”inbäddat” i en kulturell kontext, som är ytterst betydelsefull för kunskapsinhämtningen. Politisk kunskap utgör bara en bråkdel av det koherenta nätverk av trosföreställningar som kunskapssubjektet omhuldar. Samhällsinstitutioner förmedlar kunskap och formar våra föreställningar, vilket får betydelse för koherentistens syn på politisk kunskap. För att närmare förstå hur koherentisten kan tänkas resonera ifråga om politisk kunskap är det fruktbart att göra en distinktion mellan två typer av kunskap:

- (i) Att ha kunskap *om* etablerade institutionella systems (regelverk, lagar, praxis etc.) uppbyggnad och funktion.
- (ii) Att ha kunskap *om hur* en etablerad institution kan/skall reformeras.

För en koherentist bör kunskap av typ (ii) förutsätta att man har kunskap av typ (i), vilket initialt ter sig trivialt, men som vi skall se har det vissa politiska implikationer. Kunskap av typ (i) är själva utgångspunkten eller förutsättningen för att vi skall kunna ha kunskap om vilka reformer som är rationellt motiverade. Vi kan inte sopa undan existerande institutioner och börja om från noll. Samhällsreformer ska underbyggas av etablerad kunskap om de institutioner man vill förbättra. Ett reformförslag, dvs. kunskap om hur vi uppnår ett visst mål, kan i enlighet med koherentismen endast rättfärdigas med hänvisning till vad vi redan vet. En politiker som intar en radikal attityd till politisk kunskap anser sig inte behöva kunskap av typ (i). Man anser sig alltså inte behöva förvalta

eller ta hänsyn till den kunskap som de institutioner som är i bruk kan tillhandahålla.

Holismen betonar kulturell förankring. Om institutionerna raseras brutalt kommer väven av föreställningar om samhället att förändras och vår orienteringsförmåga försämras. ”Presumtion” och ”försiktighet” ger inga skäl att utan vidare utmana etablerad kunskap. Hur vi förhåller oss till redan etablerad kunskap spelar således stor roll för reformförslagets utformning. En politiskt konservativ koherentist har skäl att motsätta sig omfattande politiska experiment som inte rättfärdigas av ett koherent system av etablerade uppfattningar. De formella och informella institutioner som omger kunskapssubjektet formar föreställningar som utgör oundgängliga ”plankor och bjälkar” i den båt som kunskapssubjektet försöker att hålla flytande. Reformernas karaktär blir därmed mindre omvälvande och förändringstakten lägre. Radikala samhällsprojekt omöjliggörs.

Ett exempel får konkretisera resonemanget. Ponerar att partiet P, som befinner sig i regeringsställning, vill stimulera sysselsättningen. För att göra detta krävs politisk kunskap. En utredning tillsätts. Utredaren kommer att insamla kunskap av typ (i) för att kunna ha en uppfattning i fråga om kunskap av typ (ii).

Utredningen undersöker dock inte bara de empiriska förutsättningarna för olika reformalternativ; den tar också hänsyn till P:s övriga mål. Kunskapen partiet söker bör inte hamna i strid med andra reformer och ideal. Medlen för att öka sysselsättningen måste anpassas till andra prioriterade politiska mål. Kunskapen är alltså i hög grad ”skräddarsydd” för partiet.

Enskilda uppfattningar kohererar med de teorier av mer generell karaktär som partiet omfattar. Det kan handla om ekonomiska, sociologiska och/eller naturvetenskapliga teorier exempelvis. En parlamentarisk utredning måste, i enlighet med koherentismen, bedömas utifrån om den kan sägas koherera med ett mer omfattande system av trosföreställningar. Om utredningen inte hänger samman och bekräftar partiets åsiktsmängd, har P skäl att konservativt hålla fast vid etablerad politisk kunskap. Om partiet P vill uppnå A, så måste man nå kunskap om de medel som inte hamnar i konflikt med exempelvis målen B, C och D, etc. Utredningen kommer inte att accepteras om vad som föreslås hamnar i konflikt med dessa. Här torde det vara uppenbart att ett visst mått av relativism infinner sig.

En vetenskapsman, som utgår från koherentismen som grund för rättfärdigande, förhåller sig konservativ till sin vetenskapliga tradition. Sökandet efter vetenskaplig sanning är ett försök att lägga nya pusselbitar till ett redan existerande pussel. Etablerade teorier är produkter av den

samlade erfarenheten inom det specifika forskningsfältet. Teorierna har utsatts för experiment och prövningar. En reformpolitiker, som utgår från koherentismen, gör något liknande. Politikern förhåller sig konservativ till sin egen politiska tradition och dess väletablerade institutioner eftersom de är bärare av samlad erfarenhet. De har dessutom utsatts för praktiska och intellektuella prövningar under en längre tid.

Richard Rortys etnocentriska liberalism är gott exempel på hur koherentismens konservativa hållning kommer till uttryck. Övertygelser är, enligt Rorty, kontextbundna handlingsvanor. De kan endast rättfärdigas genom att de kohererar med andra övertygelser. Rorty skriver: ”inget kan räknas som rättfärdigat om det inte refererar till vad vi redan accepterar, och det finns inget sätt att ställa sig utanför våra trosföreställningar och vårt språk för att finna något annat test än koherens” (Rorty 1980, s. 178). Revisioner av en åsiktsmängd bör ske gradvis, annars riskerar vi att kullkasta grunden för hela vår begreppsvärld. Rortys försvar av liberalismen är sålunda djupt rotat i en amerikansk liberal begreppsvärld, och saknar därför universalistiska anspråk. Han betonar vikten av ”solidaritet” med sitt *ethos* det vill säga den egna kulturella kontexten (Lindqvist 2008, s. 14f). Etnocentrismen är en logisk följd av att koherentismen tillämpas inom politiken.

6. KONKLUSION

Som vi har kunnat skönja reser koherentismen vissa frågetecken. Risken för någon form av relativism är överhängande. Men min frågeställning syftade inte till att fastställa om koherentismen är sann eller ens rimlig. Frågeställningen löd: *Är det rationellt med en politiskt konservativ hållning om koherentismen är sann?* Mycket tyder på att koherentismen gör det rationellt att ha en konservativ politisk hållning. All rättfärdigad kunskap måste vila på koherentismens premisser. Politisk kunskap kan rimligen inte utgöra ett epistemologiskt undantag.

Den politiskt konservativa hållning som koherentismen implicerar uppmanar oss att inte ifrågasätta föreställningar som hänger samman med den tradition eller tolkningsram vi som kunskapssubjekt utgår från. Orienteringsförmågan reduceras kraftigt om tolkningsramarna raseras. Holismen spelar, som vi har sett, en högst väsentlig roll för att underbygga koherentistens konservatism. Enligt holismen inkorporerar vi både vardagliga och vetenskapliga övertygelser i vår väv av föreställningar, vilket gör att de institutioner som är i bruk spelar en viktig roll för vår orienteringsförmåga. Rortys etnocentrism ger en god illustration av hur koherentismen kommer till uttryck politiskt.

Vad koherentister försvarar är avslutningsvis inte av nödvändighet in-

stitutioner eller seder som ”konservativa” i en mer substantiell mening ofta värnar. En koherentist förordar ett epistemologiskt konservativt förhållningssätt, inte ett specifikt samhällsideal. Mycket styrs naturligen av vår politiska tradition. Liberalism och socialdemokrati är i princip fullt förenliga med den konservatism som studerats. Alla ideologier som söker underbygga reformer med gedigen rättfärdigad kunskap innan de sjösätts, är kompatibla med koherentismen.

LITTERATUR

- Fredriksson, Gunnar. 1986. *Konservativa idéer: Om pessimismens politiska filosofi*. Stockholm: Tiden.
- Harnow Klausen, Sören. 2006. *Vad är vetenskap* Stockholm: Natur och kultur.
- Hartman, Jan. 2002. *Vetenskapligt tänkande: Från kunskapsteori till metodteori*. Lund: Studentlitteratur.
- Liedman, Sven-Eric, Torbjörn Tännsjö och Dag Westerståhl, red. 2008. *Den svårfångade relativismen: En uppslagsbok*. Stockholm: Thales.
- Lindqvist, Patrik. 2008. ”Rorty, etnocentrism och demokrati”. *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 1.
- Oakeshott, Michael. 1991. *Rationalism in Politics and other Essays*. Indianapolis: Liberty Press.
- Quine, W. V. 1953. *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Quine, W. V. och J. S. Ullian. 1978. *The Web of Belief*, andra uppl. New York: McGraw-Hill.
- Tännsjö, Torbjörn. 2001. *Konservatism*. Stockholm: Bilda förlag.

Notiser

DÖDSTRÅKIGT OCH DUMT

En författare som har fått ett visst genomslag som religionskritiker är Sam Harris. Förlaget Fri Tanke har nu låtit översätta en bok av honom under titeln *Moralens landskap* (2011). Enligt bokomslaget är Harris ”filosof och doktor i neurovetenskap vid UCLA”. Någon vidare filosof är han dock inte. Boken är pinsamt dålig. Statsvetaren Johan Tralau har skrivit en utmärkt recension av det engelska originalet i tidskriften *Axess* (4/2011). Han menar att det är ”dödstråkigt och dumt”. Den bedömningen är verkligen mitt i prick.

MORAL OCH MATEMATIK

Årets Rolf Schock-pristagare i logik och filosofi, professor Hilary Putnam från Harvard, har vederlagt utilitarismen på följande sätt: ”Utilitarianism is the view that the right thing to do is what will promote the greatest happiness of the greatest number. There is no greatest number.” Simalabim!

EN SORTS STATY

I Bulgarien finns – eller fanns i alla fall – en bergstopp som heter ”Professor Undén”. Den svenska utrikesministern Östen Undén fick toppen uppkallad efter sig när han avgjort en skiljedom i Haag till Bulgariens fördel. En sådan utmärkelse smäller rätt högt.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi, *Dan Egonsson* är professor i praktisk filosofi vid Lunds universitet, *Jesper Jerkert* är civilingenjör och doktorand i filosofi vid KTH, *Katharina Berndt Rasmussen* är doktorand i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Patrik Ribe* är gymnasielärare i filosofi i Uppsala och *Marco Tiozzo* är gymnasielärare i filosofi i Göteborg.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

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