

Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism

Paul Boghossian

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

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

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

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

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

Inom varje avdelning aktualiseras några filosofer som får stå för de

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

VAD SOM FINNS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vilket naturligtvis inte alls motsäger

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

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

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

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

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

VAD VI BÖR TRO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Om evidensen E föreligger, tro B!

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

Kopernikanismen berättigas av Galileos observationer.

Utan vill ersätta dem med relativiseringar av typ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VAD VI FAKTISKT TROR

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SAMMANFATTNING

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

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

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

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

STAFFAN CARLSHAMRE

Kort om etik

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

ISBN 978-91-86061-13-5

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

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