

April 2015 Årgång 36 Nr 2

Filosofisk tidskrift

ERIC JOHANNESSON

- 3 Finns det objektiva sannolikheter?

ERIK PERSSON

- 13 Sokratisk dialog som pedagogisk metod

LARS BERGSTRÖM

- 20 Förnuft och kausalitet

RUBEN WIWE

- 35 Är det skäligt att medvetet skapa ett dövt barn?

RECENSIONER

- 47 Henrik Lundberg om *Postmodernismens förklaring*
av Stephen R. C. Hicks
- 53 Frans Svensson om *Den solidariska genen* av Göran Greider
- 56 Lars Bergström om *Thomas Pickettys "Kapitalet i det tjugoförsta
århundradet"* av Jesper Roine
- 59 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

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

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2015

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2015

ISSN 0348-7482

Finns det objektiva sannolikheter?

1. OBJEKTIVA OCH SUBJEKTIVA SANNOLIKHETER

Ofta vet man inte om en händelse kommer inträffa eller ej. Man kan dock vara mer eller mindre säker. Ens *subjektiva* sannolikhet för att händelsen inträffar är ett mått på denna osäkerhet. Den *objektiva* sannolikheten för att händelsen inträffar är något helt annat. Exakt vad det skulle kunna vara är emellertid oklart.

Många menar ändå att det, åtminstone på kvantnivå, finns objektiva sannolikheter. Man menar att kvantmekaniska processer är indeterministiska. Till stöd för denna tes åberopar man ibland *Bells teorem*. Ironiskt nog tog upphovsmannen själv avstånd från en sådan tolkning (Bell 1997). Vad Bell (1964) visade var nämligen att kvantmekaniken inte är förenlig med någon *lokalt* deterministisk teori. *Lokalitet* är en princip inom fysiken som innebär att en händelse på en viss plats inte kan påverka en händelse på en annan plats snabbare än den tid det tar för ljuset att färdas från den ena platsen till den andra. Och, som vi skall se, är det lokalitetsprincipen snarare än något annat som måste stryka på foten i ljuset av de kvantmekaniska fenomenen.

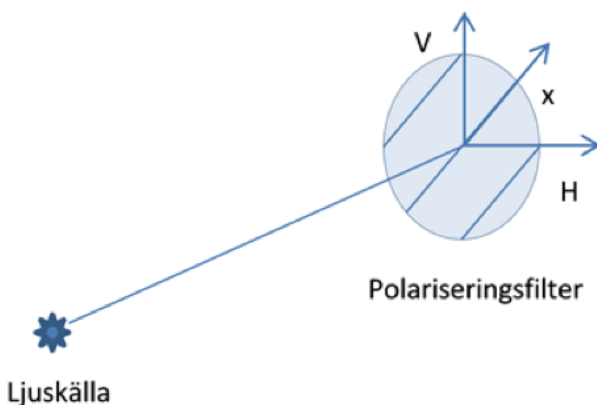
Deterministen, å andra sidan, tror inte på objektiva sannolikheter. När deterministen säger att sannolikheten för att ett mynt ska landa krona är $1/2$, så uttalar han sig bara om sin egen grad av osäkerhet. Deterministen tänker sig att utfallet i själva verket bestäms av någon för honom dold variabel: utgångshastigheten, rotationshastigheten, fallhöjden, myntets vikt, etc. I vetenskapliga sammanhang torde detta vara den naturliga utgångspunkten. Einstein, som var determinist, tänkte sig därför att något liknande måste gälla även för fenomenen på kvantnivå. Inte nog med det: med sitt berömda EPR-argument lyckades han visa att existensen av dolda variabler inom kvantmekaniken i själva verket *följer* av lokalitetsprincipen. Einstein visade därmed att *lokalitet implicerar determinism*.

Bells teorem går ut på att determinism och lokalitet (tillsammans med vissa andra mycket rimliga antaganden) är oförenliga med vissa kvantmekaniska förutsägelser. Bell visade alltså i princip att *determinism implicerar icke-lokalitet*. Och eftersom kvantmekaniken är empiriskt adekvat

torde slutsatsen vara given: icke-lokalitet. Vad gäller determinism säger dock inte Einsteins och Bells resultat någonting.

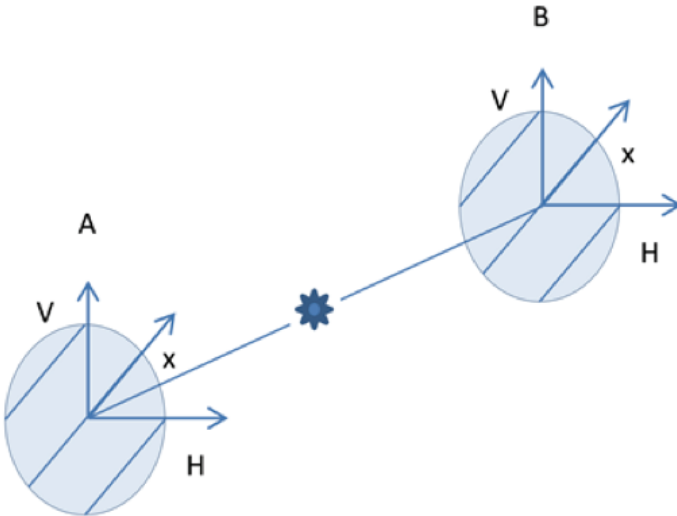
2. EINSTEIN: LOKALITET \rightarrow DETERMINISM

Låt H och V vara två sinsemellan vinkelräta vektorer i rummet, som även är vinkelräta i förhållande till en ljuskälla enligt figur 1. Polariseringsfiltret kan vridas med en vinkel x i förhållande till H och V. Om man skickar ljus direkt från källan genom polariseringsfiltret kommer ungefär hälften av fotonerna att passera, alldeles oavsett hur filtret är vinklat.



Figur 1: Foton och polariseringsfilter

Enligt kvantmekaniken beror detta på att varje foton i ljusstrålen har en objektiv sannolikhet på 50% att passera. Einstein ogillade emellertid denna förklaring. Han menade att processen måste vara deterministisk, av följande skäl. Det går nämligen att konstruera en ljuskälla (Mandel och Wolf 1995, s. 649) som skickar ut par av fotoner, A och B, i motsatt riktning, med egenskapen att om den ena fotonen passerar ett polariseringsfilter med vinkel x , så kommer den andra fotonen *inte* passera ett likadant vinklat filter på sin sida, och vice versa (se figur 2). Man säger att fotonerna är *antikorrelerade*.



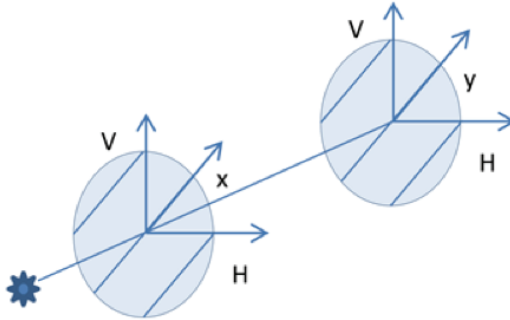
Figur 2: Antikorrelerade fotoner

Enligt Einsteins speciella relativitetsteori kan ingen energi överföras snabbare än ljuset. Mer generellt menade Einstein att en händelse som inträffar på en viss plats inte kan påverka en händelse på en annan plats snabbare än den tid det tar för ljuset att färdas från den ena platsen till den andra. Detta brukar man kalla för *lokalitetsprincipen*.

Men om lokalitetsprincipen stämmer, och det är slumpen som avgör huruvida en foton passerar ett polariseringsfilter, hur kommer det sig då att fotonerna i paret ovan är antikorrelerade? Detta är kärnan i EPR-argumentet. Eftersom ingen signal hinner överföras från det ena filtret till det andra, kan inte den händelse som utgörs av att den ena fotonen passerar göra att den andra fotonen inte passerar. Om det verkligen vore slumpen som avgjorde, och bägge fotonerna hade sannolikheten 50% att passera, skulle man därför förvänta sig att bägge passerade i 25% av fallen snarare än 0%. Alltså, resonerade Einstein, måste det vara avgjort redan när fotonerna bildas huruvida de kommer passera eller inte. Annorlunda uttryckt: det finns en *dold variabel* utöver vinkeln x (nämligen någon egenskap hos fotonen) som avgör utfallet i varje försök, låt oss kalla den λ . Skälet till att vi inte kan förutsäga utfallet beror alltså enbart på att vi inte känner till värdet på denna variabel. Lokalitet implicerar med andra ord determinism.

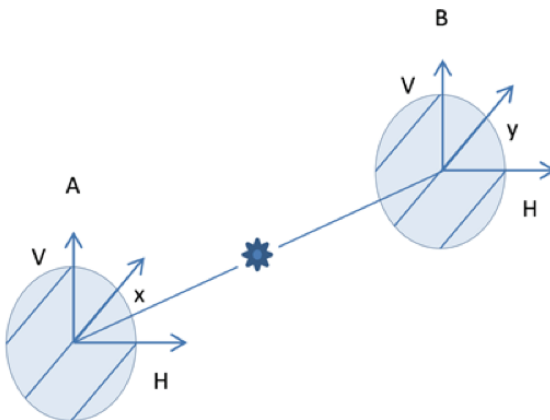
3. BELL: DETERMINISM + ICKE-KONSPIRATION \rightarrow ICKE-LOKALITET

Om vi använder två filter enligt figur 3, så säger kvantmekaniken (Dirac, 1958, s. 6) att sannolikheten att en foton som passerar det första filtret även ska passera det andra är $\cos^2(x-y)$, dvs. kvadraten av $\cos(x-y)$. Sannolikheten att en foton ska passera båda är alltså $1/2\cos^2(x-y)$.



Figur 3: Foton och två polariseringsfilter

Det märkliga är att motsvarande samband råder i fallet med antikorrelerade fotoner i figur 4.



Figur 4: Antikorrelerade fotoner

Sannolikheten att B passerar givet att A passerar är nämligen $\sin^2(x-y)$, vilket är detsamma som $1-\cos^2(x-y)$. Sannolikheten att båda passerar (Mandel och Wolf 1995, s. 650) är alltså

$$\frac{1}{2}\sin^2(x-y) \quad (1)$$

Vidare gäller att sannolikheten för att B ska passera givet att A *inte* passerar är $\cos^2(x-y)$. Sannolikheten att B passerar beror alltså dels på huruvida A passerar, dels på skillnaden mellan x och y . Det är emellertid först när man jämför resultaten från A och B som man upptäcker korrelationen. Om man enbart tittar på B så ser man bara att den passerar i ungefär hälften av fallen, eftersom den totala sannolikheten att B passerar är

$$\frac{1}{2}\sin^2(x-y) + \frac{1}{2}\cos^2(x-y) = \frac{1}{2} \quad (2)$$

Det är därför man inte kan använda antikorrelerade fotoner för att skicka information snabbare än ljuset mellan A och B. Utfallet på B-sidan säger nämligen ingenting i sig om hur vinkeln är ställd på A-sidan.

Låt säga att vi nu upprepar försöket med antikorrelerade fotoner ett stort antal gånger för några olika värden på variablerna x och y . Låt a och b vara variabler som antar värdena JA eller NEJ beroende på om foton A respektive B passerar eller inte passerar sitt filter, och låt $N(x,y,a,b,\lambda)$ vara en funktion som för varje kombination av värden på variablerna i argumentet anger antalet försök då variablerna ifråga faktiskt antar dessa värden. $N(x_1,y_1,a_{JA},b_{NEJ},\lambda_1)$ anger då exempelvis det antal försök då x och y är ställda i x_1 respektive y_1 grader, foton A passerar och foton B inte passerar, och där värdet på den dolda variabeln är λ_1 . Vad λ_1 kan tänkas stå för kommer vi till alldeles strax, men vi kan tänka på det som någon viss egenskap hos det antikorrelerade fotonparet som avgör huruvida de passerar sina filter.

Funktionen $N(x,y,a,b,\lambda)$ är naturligtvis inte mätbar, eftersom vi aldrig känner till värdet på λ . Men i enlighet med vårt antagande om determinism förutsätter vi att funktionen ändå *har* ett visst värde. Mätbara är däremot exempelvis funktionerna $N(x,y,a,b)$, $N(x)$, $N(x,b)$, etc., som definieras helt analogt. Speciellt har vi den nollställiga funktionen N som helt enkelt anger det totala antalet försök. Med hjälp av dessa funktioner ska vi nu göra ytterligare två antaganden, *lokalitet* och *icke-konspiration*, som tillsammans med antagandet om determinism kommer leda till en motsägelse med de kvantmekaniska förutsägelserna.

Det första antagandet är *lokalitet*: huruvida A (B) passerar bestäms helt och hållet av värdet på variablerna x och λ (y och λ). Värdet på a givet ett visst värde på variablerna x , y och λ är med andra ord *statistiskt oberoende* av värdet på b (och vice versa). Det betyder i sin tur att andelen fall då a antar ett visst värde givet x , y , b och λ , kommer vara ungefär

lika stor som andelen fall då a antar detta värde givet enbart x, y och λ :

$$\frac{N(x, y, a, b, \lambda)}{N(x, y, b, \lambda)} \approx \frac{N(x, y, a, \lambda)}{N(x, y, \lambda)} \quad (3)$$

Vidare gäller att värdet på a givet ett visst värde på variablerna x och λ är statistiskt oberoende av värdet på y . Enligt samma resonemang får vi

$$\frac{N(x, y, a, \lambda)}{N(x, y, \lambda)} \approx \frac{N(x, a, \lambda)}{N(x, \lambda)} \quad (4)$$

och motsvarande för b :

$$\frac{N(x, y, b, \lambda)}{N(x, y, \lambda)} \approx \frac{N(y, b, \lambda)}{N(y, \lambda)} \quad (5)$$

Det andra antagandet är *icke-konspiration*: variablerna x, y och λ är statistiskt oberoende av varandra. Vi tänker oss att vi har två laborationsassistenter som väljer vinklar slumpmässigt oberoende av varandra, och som inte heller påverkas av värdet på den dolda variabeln λ . Alltså:

$$\frac{N(x, y, \lambda)}{N(x, y)} \approx \frac{N(x, \lambda)}{N(x)} \approx \frac{N(y, \lambda)}{N(y)} \quad (6)$$

$$\frac{N(x, \lambda)}{N(\lambda)} \approx \frac{N(x)}{N} \quad (7)$$

$$\frac{N(y, \lambda)}{N(\lambda)} \approx \frac{N(y)}{N} \quad (8)$$

$$\frac{N(x, y)}{N(y)} \approx \frac{N(x)}{N} \quad (9)$$

Från (3)–(5) får vi nu

$$N(x, y, a, b, \lambda) \approx \frac{N(x, a, \lambda)N(y, b, \lambda)N(x, y, \lambda)}{N(x, \lambda)N(y, \lambda)} \quad (10)$$

vilket tillsammans med (6)–(10) ger

$$N(x, y, a, b, \lambda) \approx \frac{N(x, a, \lambda) N(y, b, \lambda)}{N(\lambda)} \quad (11)$$

3.1. DEN DETERMINISTISKA BERÄKNINGEN

Låt oss för enkelhetens skull anta att x och y kan anta tre olika värden, $x_1 = y_1, x_2 = y_2$ och $x_3 = y_3$ (det visar sig att två olika värden inte är tillräckligt för att härleda en motsägelse). Detta ger oss åtta olika kategorier av fotoner, $\lambda_1, \dots, \lambda_8$, som här beskrivs i termer av beteendet hos A-fotonen respektive B-fotonen i det antikorrelerade paret:

| | x_1/y_1 | x_2/y_2 | x_3/y_3 | |
|-------------|-----------|-----------|-----------|------|
| λ_1 | JA/NEJ | JA/NEJ | JA/NEJ | |
| λ_2 | JA/NEJ | JA/NEJ | NEJ/JA | |
| λ_3 | JA/NEJ | NEJ/JA | JA/NEJ | |
| λ_4 | JA/NEJ | NEJ/JA | NEJ/JA | (12) |
| λ_5 | NEJ/JA | JA/NEJ | JA/NEJ | |
| λ_6 | NEJ/JA | JA/NEJ | NEJ/JA | |
| λ_7 | NEJ/JA | NEJ/JA | JA/NEJ | |
| λ_8 | NEJ/JA | NEJ/JA | NEJ/JA | |

I allmänhet gäller att om λ kan anta ett ändligt antal olika värden, $\lambda_1, \dots, \lambda_n$, så har vi

$$N(x,y,a,b) = N(x,y,a,b,\lambda_1) + \dots + N(x,y,a,b,\lambda_n) \tag{13}$$

vilket tillsammans med (11) ger

$$N(x,y,a,b) \approx \frac{N(x,a,\lambda_1) N(y,b,\lambda_1)}{N(\lambda_1)} + \dots + \frac{N(x,a,\lambda_n) N(y,b,\lambda_n)}{N(\lambda_n)} \tag{14}$$

I vårt fall får vi speciellt att

$$N(x,y,a_{JA},b_{JA}) \approx \sum_{1 \leq k \leq 8} \frac{N(x,a_{JA},\lambda_k) N(y,b_{JA},\lambda_k)}{N(\lambda_k)} \tag{15}$$

och, enligt samma resonemang,

$$N(a_{JA},b_{JA}) \approx \sum_{1 \leq i \leq 3} \sum_{1 \leq j \leq 3} \sum_{1 \leq k \leq 8} \frac{N(x_i,a_{JA},\lambda_k) N(y_j,b_{JA},\lambda_k)}{N(\lambda_k)} \tag{16}$$

Låt oss nu beräkna denna summa. Genom att betrakta (12) får vi i tur och ordning:

10 *Eric Johannesson*

$$\begin{aligned}
 N(x_1, y_1, a_{JA}, b_{JA}) &\approx 0 \\
 N(x_1, y_2, a_{JA}, b_{JA}) &\approx \frac{N(x_1, \lambda_3) N(y_2, \lambda_3)}{N(\lambda_3)} + \frac{N(x_1, \lambda_4) N(y_2, \lambda_4)}{N(\lambda_4)} \\
 N(x_1, y_3, a_{JA}, b_{JA}) &\approx \frac{N(x_1, \lambda_2) N(y_3, \lambda_2)}{N(\lambda_2)} + \frac{N(x_1, \lambda_4) N(y_3, \lambda_4)}{N(\lambda_4)} \\
 N(x_2, y_1, a_{JA}, b_{JA}) &\approx \frac{N(x_2, \lambda_5) N(y_1, \lambda_5)}{N(\lambda_5)} + \frac{N(x_2, \lambda_6) N(y_1, \lambda_6)}{N(\lambda_6)} \\
 N(x_2, y_2, a_{JA}, b_{JA}) &\approx 0 \\
 N(x_2, y_3, a_{JA}, b_{JA}) &\approx \frac{N(x_2, \lambda_2) N(y_3, \lambda_2)}{N(\lambda_2)} + \frac{N(x_2, \lambda_6) N(y_3, \lambda_6)}{N(\lambda_6)} \\
 N(x_3, y_1, a_{JA}, b_{JA}) &\approx \frac{N(x_3, \lambda_5) N(y_1, \lambda_5)}{N(\lambda_5)} + \frac{N(x_3, \lambda_7) N(y_1, \lambda_7)}{N(\lambda_7)} \\
 N(x_3, y_2, a_{JA}, b_{JA}) &\approx \frac{N(x_3, \lambda_3) N(y_2, \lambda_3)}{N(\lambda_3)} + \frac{N(x_3, \lambda_7) N(y_2, \lambda_7)}{N(\lambda_7)} \\
 N(x_3, y_3, a_{JA}, b_{JA}) &\approx 0
 \end{aligned} \tag{17}$$

Enligt (7) och (8) gäller att

$$\frac{N(x_i, \lambda_k) N(y_j, \lambda_k)}{N(\lambda_k)} \approx \frac{N(x_i) N(y_j) N(\lambda_k)}{N^2} \tag{18}$$

Så om vi bara ser till att

$$N(x_1) = N(x_2) = N(x_3) = N(y_1) = N(y_2) = N(y_3) = N/3 \tag{19}$$

så får vi

$$\frac{N(x_i, \lambda_k) N(y_j, \lambda_k)}{N(\lambda_k)} = \frac{N(\lambda_k)}{9} \tag{20}$$

vilket tillsammans med (17) ger att

$$N(a_{JA}, b_{JA}) \approx \frac{2}{9} (N(\lambda_2) + \dots + N(\lambda_7)) \tag{21}$$

Och eftersom $N(\lambda_2) + \dots + N(\lambda_7) \leq N$, ger detta i sin tur att

$$N(a_{JA}, b_{JA}) \leq \frac{2}{9}N \quad (22)$$

3.2. DEN KVANTMEKANISKA BERÄKNINGEN

Från (1) har vi

$$\frac{N(x, y, a_{JA}, b_{JA})}{N(x, y)} \approx \frac{1}{2} \sin^2(x-y) \quad (23)$$

vilket tillsammans med (9) ger att

$$N(x, y, a_{JA}, b_{JA}) \approx \frac{1}{2} \sin^2(x-y) \frac{N(x)N(y)}{N} \quad (24)$$

Med samma förutsättningar som i (19) ger kvantmekaniken således

$$\begin{aligned} N(a_{JA}, b_{JA}) &\approx \sum_{1 \leq i \leq 3} \sum_{1 \leq j \leq 3} \frac{1}{2} \sin^2(x_i - y_j) \frac{N}{9} = \\ &= \frac{N}{9} (\sin^2(x_1 - x_2) + \sin^2(x_1 - x_3) + \sin^2(x_2 - x_3)) \end{aligned} \quad (25)$$

Men om man väljer $x_1 = 0$, $x_2 = 60$ och $x_3 = 120$, så får vi

$$\sin^2(x_1 - x_2) + \sin^2(x_1 - x_3) + \sin^2(x_2 - x_3) = 2.25 \quad (26)$$

vilket ger maximal avvikelse från (22):

$$N(a_{JA}, b_{JA}) \approx \frac{2.35}{9}N \quad (27)$$

4. SLUTSATS: ICKE-KONSPIRATION \rightarrow ICKE-LOKALITET

Den kvantmekaniska förutsägelsen styrks av empiriska observationer. Enda sättet att behålla lokalitet vore därför att förneka icke-konspiration. Det skulle innebära att det fanns en korrelation mellan den dolda variabeln λ och vinklarna x och y . En sådan korrelation vore naturligtvis teoretiskt möjlig. Exempelvis skulle det kunna vara så att det som påverkar värdet på λ även påverkar laborationsassistenternas val av vinkel, även om det förfaller föga troligt. Den naturliga slutsatsen torde därför

vara icke-lokalitet. Däremot säger inte Bells och Einsteins resultat något om determinism. Resultaten är förenliga både med determinism och icke-determinism. Än så länge borde därför den naturliga utgångspunkten vara determinism: det finns inga objektiva sannolikheter.

LITTERATUR

- Bell, J. S. 1964. "On the Einstein Podolsky Rosen Paradox". *Physics* 1, nr 3, s. 195–200.
- Bell, J. S. 1997. "Indeterminism and Nonlocality". I *Mathematical Undecidability, Quantum Nonlocality and the Question of the Existence of God*, red. A. Driessen och A. Suarez, s. 83–100. Dordrecht: Kluwer.
- Dirac, P. 1958. *The Principles of Quantum Mechanics*. Oxford: Clarendon Press.
- Mandel, L. och E. Wolf. 1995. *Optical Coherence and Quantum Optics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sokratisk dialog som pedagogisk metod

1. INLEDNING

Sokrates var inte bara en filosofisk nydanare. Genom sitt sätt att involvera sina samtalspartners i den filosofiska processen var han också i hög utsträckning en pedagogisk nydanare. Hans pedagogiska grundidé var den så kallade majeutiska metoden – det vill säga ”barnmorskemetoden”. Med det menade han att han inte överförde sina egna färdiga tankar till den han talade med utan han hjälpte sin samtalspartner att föda sina egna tankar.¹

Inom pedagogiken är det vanligt att använda den så kallade Sokratiske metoden vilket i sin enklaste form bara innebär att man ställer frågor till studenterna.² Den här artikeln kommer emellertid att handla om en mer sofistikerad metod som används för begreppsanalys/begreppsdefinition i grupp. Metoden är inspirerad av Sokrates men skiljer sig också en del från hur Sokrates själv grep sig an sina dialoger – åtminstone så som de beskrivs av Platon.

Artikeln innehåller en kort historisk och pedagogisk bakgrund men syftar framför allt till att utgöra en praktisk vägledning för genomförande av sokratiske dialoger i filosofiundervisningen. Artikeln bygger framför allt på mina egna erfarenheter av att använda Sokratiske Dialog i undervisningen vid Filosofiska institutionen vid Lunds universitet, Lunds Tekniska Högskola, Sveriges Lantbruksuniversitet och i det privata näringslivet.

Artikeln vänder sig till alla som undervisar i filosofi på universitetet eller gymnasiet eller i filosofiska metoder för studenter vid andra utbildningar, t.ex. värdeteori, vetenskapsteori eller tillämpad etik för ingenjörer eller medicinare – eller i vilket annat ämne som helst där det förekommer begrepp som saknar en enkel och knivskarp definition men som är viktiga för ämnet.

¹Platon 1987, s. 11, 24.

²Se t.ex. Chang et al. 1998, Cooper Davis och Ehrenfest Steinglass 1997, Endorf et al. 2006, Gose 2009.

2. HISTORISK OCH PEDAGOGISK BAKGRUND

Den moderna formen av sokratisk dialog är ett relativt nytt verktyg i såväl den pedagogiska som den filosofiska verktygslådan. Den utvecklades av den tyske filosofen Leonard Nelson och dennes student Gustav Heckmann i början på förra seklet.³ Metoden har emellertid framför allt kommit att användas inom den så kallade filosofiska praxis som innebär att man ägnar sig åt filosofiska diskussioner och använder filosofiska metoder på praktiska problem utanför universitetens filosofiska institutioner.⁴ Som pedagogiskt verktyg tycks metoden vara praktiskt taget okänd vid svenska filosofinstitutioner.

I Sokrates fall var den maieutiska metoden grundad på en väldigt speciell världsbild enligt vilken all kunskap fanns i oss från början och ”bara” behövde plockas fram – eller födas fram. I dag ser man inte längre på kunskap på det sättet varför en sokratisk dialog i sin moderna form skiljer sig en del från Sokrates dialoger vad gäller både teoretisk grundval och praktiskt utförande. Kärnan är dock precis som hos Sokrates att läraren inte sitter och berättar ”hur det är”, utan snarare hjälper studenterna att själva producera ett svar. I sin moderna form förutsätter den sokratiske dialogen alltså inte att all kunskap är medfödd, utan snarare att den *information* man har mottagit under kursen – eller varför inte livet – behöver processas på något sätt för att bli till *kunskap* och internaliseras i studentens världsbild. Utifrån denna utgångspunkt är idealet att studenterna själva processar informationen i stället för att *bara* bli matade med färdigtuggad kunskap från läraren. En sokratisk dialog är ett effektivt sätt att genomföra den processen i grupp.

Syftet med metoden är att förstå ett begrepp. Det sker genom att deltagarna själv får prova på att definiera begreppet utifrån vissa regler (se nedan).

Vad jag har gjort är att genom succesiva modifieringar förfina metoden som pedagogiskt verktyg. Jag har själv använt den flitigt i min undervisning under de senaste åren med mycket gott resultat. Studenterna har nästan uteslutande varit mycket nöjda och deras förståelse av de begrepp som avhandlats har höjts avsevärt.

3. GENOMFÖRANDE

Hur lång tid som behövs för att genomföra en Sokratisk Dialog skiftar. Dels beror det på antalet deltagare. Dels har det att göra med vad man vill

³Birnbacher och Krohn 2004, s. 13, Fitzgerald och van Hooft 2000, s. 483, Saran och Neisser 2004, s. 2.

⁴Axell 2004. Se också Lahav och da Venza 1995 för en serie introducerande uppsatser om filosofisk praxis.

uppnå (vill man hitta den enda ultimata definitionen tar det längre tid än om man är nöjd med att ha identifierat ett antal möjliga definitioner). Dels hänger det på hur diskussionen utvecklas under övningen.

I undervisningssammanhang har jag själv använt 2–4 timmar. Två timmar får betraktas som ett minimum. Den längsta dialog jag personligen har hållit varade två dygn (med uppehåll för mat, sömn och bensträckare).

Min erfarenhet är att idealstorleken på en grupp ligger runt 10 personer. Då är de tillräckligt många för att uppnå en ”kritisk massa” men inte fler än att alla har möjlighet att delta aktivt i hela övningen. Färre än 5 och fler än 20 deltagare har visat sig inte vara så fruktbart. Vid färre än 5 deltagare är det svårt att hålla igång diskussionen. Vid fler än 20 deltagare tar det för lång tid för den enskilde deltagaren att få ordet. Dessutom blir det snabbt så många definitionsförslag att det inte finns tid att gå igenom alla.

Genomförandet av en sokratisk dialog kan delas in i 5 steg (varav det sista är iterativt).

Steg 1

Det första steget handlar om att exemplifiera det begrepp som dialogen skall handla om. Alla deltagare i dialogen ombeds presentera ett exempel så konkret som möjligt. Om syftet är att analysera begreppet ”utveckling” så skall deltagarna presentera var sitt konkret exempel på utveckling. Övningsledaren eller en assistent skriver upp exemplen på tavlan – eller ännu hellre på en dator kopplad till en projektor. Att använda dator har två fördelar. Dels blir det ganska mycket att skriva och tavlan tenderar snabbt att bli full. Dels kan det vara önskvärt att bevara hela processen för studenterna – och läraren – att gå tillbaka till i efterhand.

Steg 2

I det andra steget skall gruppen tillsammans välja ut det exempel som bäst illustrerar fenomenet i fråga. Det är viktigt att vara noga med att det skall vara just det exempel som bäst *illustrerar* fenomenet, inte det exempel som är bäst ur något annat perspektiv. Om man skall diskutera begreppet ”konst” skall man alltså välja det exempel som *bäst illustrerar* begreppet ”konst” – vilket inte nödvändigtvis är detsamma som det exempel som behandlar det bästa konstverket.

Valet kan gå till på olika sätt men ett konsensusbeslut är bäst eftersom alla deltagarna sedan skall använda det valda exemplet som utgångspunkt för diskussionen. Om det inte går att hitta ett exempel som alla tycker är bäst är det därför bättre att välja ett exempel som alla är överens om är ett bra exempel än att t.ex. välja det exempel som flest tycker är bäst

medan några inte alls tycker att det är ett bra exempel. Det viktigaste är dock själva diskussionen som föregår valet. Exemplet skall bara användas som utgångspunkt och kommer att få successivt mindre betydelse längre fram i processen medan erfarenheten har visat att diskussionen i det här steget är väldigt viktig för resten av övningen.

Ett syfte med steg ett och två är att få en konkret bas som avstamp för diskussionen vilket har visat sig underlätta en hel del för att få igång diskussionen i själva igångsättningskedet. Att deltagarna själva tänker ut exempel tycks vara viktigt här. Man är förmodligen mer motiverad om diskussionen har koppling till något man själv har föreslagit eller åtminstone varit med och beslutat.

Ett annat syfte med konkreta exempel är att hjälpa studenten se att det finns en koppling mellan den praktiska användningen av begreppet och de abstrakta diskussioner som sedan följer. Detta är särskilt viktigt när man har filosofiska diskussioner med studenter på andra utbildningar än filosofi, t.ex. tillämpad etik för ingenjers- eller vårdstudenter. Här tas steget från det konkreta till det abstrakta på ett naturligt sätt. Redan i dessa diskussioner läggs grunden för de mer abstrakta diskussionerna senare i processen.

Steg 3

Det tredje steget går ut på att formulera vad hos det valda exemplet som gör det till en bra illustration av fenomenet ifråga. I det här steget liksom i steg 1 skall helst varje deltagare producera ett eget förslag. Dessa förslag skrivs sedan upp på tavlan/datorn och utgör grund för nästa steg. Här handlar det inte om någon diskussion utan varje deltagare formulerar i tur och ordning sitt förslag.

I detta steg tas ytterligare ett litet steg från det konkreta till det abstrakta. Genom att dela in processen i flera små steg blir varje steg enklare att ta. Dessutom blir processen tydligare för de inblandade.

Steg 4

I steg 4 går man igenom och diskuterar ingående förslagen från steg 3 – ett efter ett – med avseende på deras användbarhet i en kommande definition (det är alltså viktigt att understryka att det här liksom i de andra stegen bara är studenterna som diskuterar medan läraren tar rollen som moderator/sekreterare). Under diskussionens gång börjar man också att formulera tentativa definitioner. Man kan t.ex. efter varje genomgång av en formulering fråga deltagarna om de är beredda att komma med ett förslag på definition. I de förslag som ges brukar man direkt kunna se att de föregående diskussionerna haft en positiv effekt på deltagarnas förståelse av begreppet (ett tips är att låta studenterna

komma med inledande förslag på definitioner innan övningen för att kunna jämföra dem med det som produceras under övningen).

I och med detta steg kommer man naturligt in på skillnaden mellan nödvändiga, tillräckliga och kontingenta egenskaper. Deltagarna – även de som är ovana vid att diskutera på en hög abstraktionsnivå – hamnar ofta i diskussioner om t.ex. huruvida en viss egenskap bara råkade finnas med i exemplet eller om den skall betraktas som nödvändig eller tillräcklig – eller om man kan tänka sig en definition som innehåller disjunktioner (dvs. om det är tillräckligt att en företeelse har någon av ett urval egenskaper för att vara ett exempel på fenomenet ifråga).

Steg 5

I steg 5 går man igenom de tentativa definitioner man åstadkom i steg 4 på samma sätt som man i steg 4 gick igenom de formuleringar man kom fram till i steg 3. Det vill säga man skärskådar varje definitionsförslag för sig och diskuterar dess för- resp. nackdelar. När man har diskuterat igenom ett förslag frågar man deltagarna om någon har ett förslag på en bättre definition. Det kan antingen vara en putsning av det förslag man just har gått igenom, eller ett helt nytt förslag som någon har kommit på under diskussionen.

Diskussionen i steg 5 brukar pendla mellan små detaljer som enstaka ord, tempus eller komman å ena sidan, och stora övergripande funderingar å den andra. Vid det här laget har vi nått en nivå på diskussionen som ofta ligger långt över vad man brukar få uppleva i gruppdiskussioner.

När man har gått igenom alla förslag från steg 4 har man – genom de nya förslag som framförts – fått fram en ny lista på definitionsförslag som tack vare diskussionerna bör ligga på en högre nivå än förslagen i den lista vi just har gått igenom. Den nya listan kan vara längre eller kortare än den förra.

Steg 5 upprepas sedan för varje ny lista med definitionsförslag. När övningen är över har man antingen åstadkommit en definition som alla är överens om eller – vilket är betydligt vanligare – en uppsättning olika definitioner.

Att komma fram till en uppsättning olika definitioner kan oftast vara väl så intressant som att komma fram till en gemensam definition. Att kunna sätta fingret på hur och varför olika personer ser på eller använder ett begrepp på olika sätt är en viktig insikt. Att komma fram till det genom att själv delta i en definitionsprocess är också mycket mer givande än att bara få det berättat för sig. Dels är det mer inspirerande för deltagarna. Dels påverkar det deras förståelse – inte bara förståelsen av begreppet utan av hela kontexten i vilken det används – på ett mycket mer genomgripande sätt. Dels kommer de inblandade förmodligen att minnas den

filosofiska dialogen mycket bättre än en färdigserverad definition. Det senare betyder dock enligt min erfarenhet inte att deltagarna bara kommer att minnas den definition eller de definitioner de själva kommer fram till i den sokratiska dialogen. När läraren sedan går igenom standarddefinitionen eller definitionerna kan studenterna snabbt sätta den/dessa i relation till sin egen diskussion och både komma ihåg och förstå den/dem bättre än de annars hade gjort. Man kan även föra in denna/dessa definitioner som jokrar i steg 5 och se hur de klarar sig i jämförelse med de definitioner studenterna har föreslagit.

4. SLUTSATSER

Sokratisk dialog som undervisningsmetod har visat sig fungera bra för alla typer av studenter – inte bara filosofistudenter. Jag har bland annat använt den på LTH och på SLU Alnarp, och även utanför universitetet. I de allra flesta fall har resultatet blivit väldigt imponerande. Även studenterna själva har tenderat att bli imponerade över sin egen insats, vilket torde gagna både deras eget självförtroende, och deras förtroende för filosofins och de filosofiska metodernas relevans. En bättre förståelse av centrala begrepp inom ämnet torde också vara av stor betydelse för förståelsen av ämnet generellt.

Två av de största fördelarna med metoden kan sammanfattas i ordet ”genomskinlighet” – dels metodens egen genomskinlighet, och dels att den gör begrepp genomskinliga. Det är lätt för deltagarna att följa processen och att i efterhand uppskatta sina framsteg. Begrepp som från början ter sig konstiga och ogenomträngbara – eller självklara och därför oanalyserbara – kan i några enkla steg bli föremål för en diskussion på hög nivå och en integrerad del av studentens förståelse av ämnet.

En annan stor fördel är att diskussionen sällan avstannar bara för att övningen är slut. Det brukar förekomma diskussioner kring det aktuella begreppet i korridorerna eller på kursens webforum långt efter övningen.

Nackdelarna med metoden är att den är ganska tidskrävande och att den bara fungerar i relativt små grupper. Min erfarenhet är dock att fördelarna klart uppväger nackdelarna.

LITTERATUR

- Axell, Pia Hverven. 2004. ”Socratic Dialogue as a Tool for Developing Moral Awareness in Business Ethics”, presentation vid 7th International Conference on Philosophical Practice, Köpenhamn.
- Birnbacher, Dieter och Dieter Krohn. 2004. ”Socratic Dialogue and Self-Directed Learning”. I *Enquiring Minds: Socratic Dialogue in Education*, red. Rene Saran och Barbara Neisser, s. 9–14. Stoke-on-Trent: Trentham Books.

- Chang, Kuo-En, Mei-Ling Lin och Sei-Wang Chen. 1998. "Application of the Socratic Dialogue on Corrective Learning of Subtraction". *Computers & Education* 31, nr 1, s. 55–68.
- Davis, Peggy Cooper och Elizabeth Ehrenfest Steinglass. 1997. "A Dialogue about Socratic Teaching". *Review of Law & Social Change* 23, s. 249–79.
- Endorf, Robert J., Kathleen M. Koenig och Gregory A. Braun. 2006. "A Preliminary Study of the Effectiveness of Different Recitation Teaching Methods". I *Physics Education Research Conference*, red. Paula Heron, Laura McCullough och Jeffrey Marx, s. 89–92. Melville: American Institute of Physics.
- Fitzgerald, Les och Stan van Hooft. 2000. "A Socratic Dialogue on the Question 'What is Love in Nursing?'". *Nursing Ethics* 6, nr 6, s. 481–91.
- Gose, Michael. 2009. "When Socratic Dialogue is Flagging: Questions and Strategies for Engaging Students". *College Teaching* 57, nr 1, s. 45–49.
- Lahav, Ran och Maria da Venza Tillmanns, red. 1995. *Essays on Philosophical Counseling*. Lanham: United Press of America.
- Platon. 1987. *Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press.
- Saran, Rene och Barbara Neisser. 2004. "Introduction". I *Enquiring Minds: Socratic Dialogue in Education*, red. Rene Saran och Barbara Neisser, s. 1–8. Stoke-on-Trent: Trentham Books.

1. ETT ARGUMENT MOT DETERMINISMEN

Det påstås ibland att determinismen¹ vederlägger sig själv. Ty om den är sann, så kan vi inte ha förnuftiga skäl för att tro att den är sann. Argumentet bygger på att förnuftet måste vara självständigt och inte bara något som helt bestäms eller styrs av yttre orsaker.

Enligt detta argument kan man alltså inte *veta* att determinismen är sann.² Men det är värre än så. Ty om determinismen är sann, så kan man – enligt samma argument – inte veta något alls.

Argumentet tycks vara gammalt, eventuellt fanns det redan hos Epikuros.³ Samt hos Immanuel Kant, som ansåg att förnuftet måste uppfatta sig självt som upphovet till sina bedömningar och inte se dessa som resultatet av påverkan utifrån.⁴ På senare tid har argumentet bl.a. framförts av Karl Popper, delvis tillsammans med neurofysiologen och nobelpristagaren John Eccles. Popper formulerar på ett ställe argumentet så här:

Enligt determinismen förespråkas [...] varje teori – som, låt oss säga, determinismen – på grund av en viss fysikalisk struktur hos (kanske i hans hjärna) den som förespråkar den. Följaktligen bedrar vi oss [...] varje gång vi tror att det finns sådant som argument eller förnuft, som får oss att acceptera determinism [...]. Rent fysikaliska omständigheter, inklusive vår fysiska omgivning, får oss att säga eller acceptera allt vi säger och accepterar; [...] Men detta betyder att om vi tror att vi accepterar en teori som determinism genom att vi övertalats av vissa arguments logiska form då bedrar vi oss, enligt fysikalisk determinism.⁵

¹Determinismen innebär, grovt uttryckt, att allt som sker är orsaksbestämt. Eller med andra ord: det finns naturlagar som, i kombination med beskrivningar av vad som tidigare har hänt, logiskt implicerar att det inträffar.

²Ty om den är sann, så kan man inte ha förnuftiga skäl att tro det, vilket krävs för att man ska veta det.

³Se Churchland 1981, s. 100. Epikuros levde 341–270 f. Kr.

⁴Se Jordan 1969, s. 50 och H. J. Patons tolkning av Kant, citerad av Jordan, s. 51, och Jordans vidare kommentarer, s. 51–55.

⁵Popper 1997, s. 223–24.

I Sverige har för några år sedan en liknande synpunkt framförts – delvis i polemik mot mig – av den framstående, numera avlidne logikern Per Lindström. Han uttrycker det så här:

För att en tänkare skall vara förnuftig (rationell) räcker det inte att vad hon/han säger eller tänker är (råkar bli) förnuftigt. En tänkare är (kan vara) förnuftig, skulle jag vilja påstå, endast om hon/han, på ett adekvat och självständigt (fritt, autonomt) sätt, bedömt (kan bedöma, ta ställning till) sina tankar som mer eller mindre förnuftiga. Något som t.ex. en (tänkande) dator inte kan. Det är möjligt att datorn själv tror att den är rationell; vi som vet hur den fungerar tror det inte. Den som, i likhet med Bergström, med anspråk på att vara förnuftig, gör gällande att hon/han inte har någon kontroll över sina tankar – och då speciellt inte över tanken att hon/han inte har någon kontroll över sina tankar – har alltså gjort sig skyldig till en implicit motsägelse. Och den som dessutom *påstår* sig vara förnuftig . . .⁶

Om man av en framstående logiker blir anklagad för att göra sig skyldig till en motsägelse – om än implicit – så blir man förstas lite nervös. Är jag helt enkelt dum i huvudet?

2. INVÄNDNINGAR

Argumentet för att determinismen är självupphävande (*self-refuting*) har kritiserats av bl.a. Alfred Ayer, J. J. C. Smart, Patricia Smith Churchland och Anthony O’Hear.⁷

Churchland invänder speciellt mot Eccles och Poppers variant av argumentet. Hon menar att Popper *förutsätter* att en rationell uppfattning endast kan förekomma om determinismen är falsk – vilket ju implicerar att uppfattningen att determinismen är sann alltså inte är rationell om inte determinismen är falsk. Det verkar stämma att Popper tänker så. Han säger t.ex. att ”om våra åsikter är resultatet av något annat än förnuftets fria bedömning, eller vägning av skäl för och emot, så är åsikterna inte värda att ta på allvar”.⁸

⁶Lindström 2008, s. 60. Han kritiserar här kapitlet ”Förnuftiga tankar” i Bergström 2004 och mitt svar på hans notis i Lindström 2007. Se även Lindström 2001. Liknande uppfattningar är inte ovanliga. Den framstående fysikern George Ellis säger i t.ex. en intervju i *Scientific American* 22 juli 2014 att han tror att vi har fri vilja, vilket däremot Einstein inte tycks ha trott. Och Ellis fortsätter: ”Furthermore if Einstein did not have free will in some meaningful sense, then he could not have been responsible for the theory of relativity – it would have been a product of lower level processes but not of an intelligent mind choosing between possible options.”

⁷Se Jordan 1969, Churchland 1981, O’Hear 1984. Se vidare diskussionen mellan mig och Lindström på notisplats i *Filosofisk tidskrift*; dessa notiser kan lättast nås på tidskriftens hemsida, under ”Notiser år 2008”.

⁸På engelska: ”if our opinions are the result of something other [than] the free

I sitt svar till Churchland invänder Popper mot vissa av hennes formuleringar, som han finner vilseledande, men han vidhåller att determinismen (eller materialismen) är självupphävande, eftersom den inte kan försvaras med rationella argument.⁹ Han bemöter inte det som är Churchlands huvudpoäng, nämligen att detta förutsätter vad som skulle bevisas, därigenom att Popper utgår från att rationella argument kan finnas endast om determinismen är falsk.

Anthony O’Hear har också i en bok om Popper kritiserat dennes resonemang om att determinismen är självupphävande. Därefter har Peter Glassen försvarat Popper mot O’Hear. Popper och Glassen går med på att en person kan acceptera determinismen av fysikaliska orsaker. Men de menar att en uppfattning inte kan vara *både* orsakad av fysikaliska faktorer *och* rationell eller välgrundad. Närmare bestämt: de menar att om en uppfattning är både fysikaliskt orsakad och rationell, så är detta bara ett slumpartat sammanträffande. De menar alltså att om en rationell uppfattning är fysikaliskt orsakad, så kan den inte också vara ”rationellt orsakad”, dvs. den kan inte samtidigt ha uppkommit *därför* att den är rationell (*reasonably argued*) – vilket däremot O’Hear anser vara fullt möjligt.¹⁰

3. FÖRNUFTETS AUTONOMI

Popper och Glassen anser alltså, liksom tidigare Kant och kanske Epikuros, att förnuftiga uppfattningar och bedömningar måste vara *autonoma*. Detta innebär – åtminstone – att de inte är orsakade av fysikaliska faktorer.

Men *kan* verkligen våra uppfattningar och bedömningar vara ”autonoma” i denna mening. Jag tror det strider mot vad som i allmänhet brukar tas för givet inom dagens vetenskap. I ett tidigare sammanhang har jag uttryckt det så här:

Det finns goda skäl att betvivla att vi har någon nämnvärd kontroll över våra uppfattningar om verkligheten. Dessa uppfattningar orsakas troligen av elektrokemiska processer i hjärnan, och vi har ju knappast någon kontroll över dessa processer. De orsakas i sin tur av andra fysikaliska processer, som delvis har sitt ursprung i vår omgivning, dels i vår fysiologiska konstitution.¹¹

Hur detta förhåller sig till determinismen kan diskuteras, men det är inte så viktigt. Det viktiga är just att våra uppfattningar och bedömningar antas

judgement of reason, or the weighing of reasons, of the pros and cons, then our opinions are not worth taking seriously”, citerat efter Churchland 1981, s. 100.

⁹Se Popper 1983, s. 103–4.

¹⁰Se Glassen 1984, s. 376.

¹¹Bergström 2004, s. 73. Det är just denna formulering som Lindström ansåg vara självdestruerande

vara *fysikaliskt orsakade*. Kanske borde man säga att det är ”materialismen” eller ”fysikalismen” eller ”den *fysikaliska* determinismen”, snarare än bara determinismen, som Popper och andra tycker är oförenlig med förnuftigt tänkande.¹² I alla händelser är det just mitt nyss citerade materialistiska antagande som Per Lindström kritiserade. Han tyckte att det är ”självedstruerande” och att uppfattningar som är (fysikaliskt) orsakade och som man därför ”knappast har någon kontroll över” inte har något större värde.¹³ Vilket verkar vara ungefär samma tes som Popper framfört.¹⁴

Men varför kan inte en uppfattning eller en bedömning vara *både* fysikaliskt orsakad och baserad på rationella överväganden – som t.ex. Ayer, Churchland och O’Hear anser? Varför måste en förnuftig uppfattning vara autonom?

4. RATIONELLA UPPFATTNINGAR

För att besvara denna fråga bör vi först försöka säga lite mer om vad en rationell eller förnuftig uppfattning är för något. Om detta kan det nog råda delade meningar, men jag ska här ge ett förslag som jag tror skulle godtas av rätt många – åtminstone i grova drag och eventuellt med vissa kompletteringar.

En *uppfattning* – i den betydelse av ordet ”uppfattning” som jag här avser – är ett individuellt psykiskt tillstånd, något som förekommer hos en viss person (under en viss tid) och som är något annat än *innehållet* i denna uppfattning. Ibland säger man visserligen att två olika personer har ”samma” uppfattning om något, men det ska då förstås som att var och en har sin uppfattning, men att dessa två icke-identiska uppfattningar har samma innehåll. Innehållet i en uppfattning är något som är sant eller falskt,¹⁵

¹²I sitt svar till Churchland talar Popper också själv mer om materialism än om determinism, se Popper 1983. Och Glassen, som försvarar Popper, talar om *fysikalisk* determinism. Att definiera *determinism* är för övrigt inte så lätt. Många tror väl också att modern kvantfysik har visat att verkligheten är indeterministisk. Men även om kvantmekaniken är en mycket framgångsrik – och kanske alldeles *sann* – indeterministisk *teori*, så visar inte det att *verkligheten* också är indeterministisk. Dessutom finns det tydligen deterministiska tolkningar av kvantmekaniken, som är empiriskt ekvivalenta med de vanligare indeterministiska tolkningarna. Om detta – bland annat – kan man läsa i en intressant artikel på nätet under uppslagsordet ”Causal Determinism” i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

¹³Se Lindström 2007, s. 60. Men för Lindström är inte fysikalismen det avgörande. Han menar att vi inte heller kan göra förnuftiga bedömningar om vårt mentala liv ”är underkastat strikta (deterministiska) *psykologiska* lagar”, se 2001, s. 4, min kursivering.

¹⁴Jfr not 8 ovan.

¹⁵Om inte annat kan vi här begränsa oss till sådana uppfattningar som har ett

något som brukar kallas en ”proposition” (eller, i vissa fall, en ”teori” eller ”hypotes” eller ett ”tankeinhåll”).¹⁶ En uppfattning är däremot ett mentalt fenomen, en psykologisk akt eller (propositionell) attityd i en viss persons medvetande.

Om en person *A* tror, eller har uppfattningen, att *p*, så kan vi säga att denna uppfattning är *rationellt orsakad* – och, i denna mening, förnuftig och välgrundad – när det finns någon annan proposition *q*, sådan att *A*:s uppfattning att *p* är orsakad av att (1) *A* tror att *q*, (2) *A* tror att *q* talar för att *p*, eller att *q*:s sanning ökar sannolikheten för att *p* är sann, och (3) *A* tror att det inte finns något annat, som talar för att *p* är falsk, och som väger tyngre är det som talar för att *p* är sann.¹⁷ Exakt hur denna princip ska utformas behöver jag inte ta ställning till här; det avgörande är att *A*:s uppfattning är rationellt orsakad om och endast om det finns en, eventuellt rätt komplicerad, *psykologisk orsak* till att *A* tror att *p*. Och denna psykologiska orsak är en annan uppfattning, eller kombination av uppfattningar, av ett visst slag, som *A* har eller har haft.

5. SKÄL OCH ORSAKER

Men de som resonerar som Popper, Eccles, Glassen och Lindström skulle kanske inte gå med på att rationella uppfattningar är ”rationellt orsakade”, på ungefär det sätt jag just har antytt. Närmare bestämt menar de kanske att rationella bedömningar och uppfattningar inte är *orsakade* av något överhuvud taget. Lindström säger uttryckligen att det inte räcker att en förnuftig uppfattning inte är bestämd av just fysiska faktorer; den får inte heller vara bestämd av psykologiska orsaker.¹⁸

sant eller falskt innehåll (och som därmed själva, i överförd bemärkelse, är sanna respektive falska).

¹⁶Lindström påstår (2008, s. 60) att han och jag diskuterar olika begrepp ”förnuftig”; han menar att mitt begrepp är tillämpligt på propositioner eller tankar (tankeinhåll), medan hans är tillämpligt på personer, ”tänkare”. Jag håller inte med om att mitt begrepp är tillämpligt på propositioner. Det är t.ex. inte *determinismen* som är förnuftig eller oförnuftig (enligt mig). Det är i stället en persons eller vissa personers *uppfattning* att determinismen är sann, som är förnuftig eller oförnuftig. (Och därmed, om man så vill, personerna själva.)

¹⁷Eventuellt borde man lägga till några ytterligare villkor här, t.ex. (4) att det som *A* tror i (1), (2) och (3) – eller åtminstone i (2) – är *sant*. Samt (5) att *A vill* tro sådant som är sant och som stöds av annat som han tror. Och kanske (6) att *A* har utfört någon sorts *resonemang* från *q* till *p*. Och (7) att detta resonemang utmynnat i att *A* tror att han bör tro att *p*. Detta är detaljer som – även om de i vissa sammanhang nog kan vara viktiga – jag inte här behöver gå närmare in på. Mitt resonemang hänger inte på om de tas med.

¹⁸”En varelse, vars mentala liv är underkastat strikta (deterministiska) psykolo-

Lindström menar att man måste skilja mellan ”skäl” och ”orsaker” – han anser att ”utan denna distinktion skulle vi alla vara oskäliga djur”.¹⁹ I hans exempel, där en person ska bedöma om en slutledning är logiskt giltig, så ”urskiljer” personen en bestämd struktur i slutledningen och ”ser” att om premisserna är sanna, så är slutsatsen också sann. Personens slutomdöme – att slutledningen är giltig – är ”baserat” på detta, men ”baserat på” betyder då inte ”orsakat av”.²⁰ Det han ”ser” utgör i stället ett *skäl* för hans bedömning.

För att klargöra distinktionen mellan skäl och orsaker kan vi fundera över följande exempel. Sherlock Holmes, som ju måste anses vara en förnuftig person, kommer på grundval av vissa iakttagelser fram till uppfattningen att mr Smith har mördat sin fru. Det han har noterat är bl.a. att Smith har blodfläckar på skorna och verkar nervös, och dessutom att Smith kommer att få ärva en massa pengar efter sin fru, som annars var på väg att ta ut skilsmässa, vilket skulle ha gjort Smith utfattig. Vidare finns det ingen annan än Smith som hade nyckel till det hus i vilket frun mördades. Holmes anser att allt detta talar för att Smith är mördaren och att ingenting tyder på att han inte är mördaren.

Det Holmes tror sig veta om fallet – dvs. att Smith har blodfläckar på skorna, osv. – är de *skäl* han har för sin uppfattning. De är skäl för *uppfattningen*, inte för uppfattningens *innehåll*. Att Smith har blod på skorna är inte ett skäl till att han mördade sin fru, det är ett av Sherlock Holmes skäl att *tro* att Smith mördade sin fru.

Man kan vidare lägga märke till att de skäl Holmes har för sin uppfattning är propositioner (tankeinnehåll), som inte behöver vara sanna. Kanske kommer blodet på Smiths skor från hans älskarinna som blödde näsblod, eller kanske är det inte alls blod på skorna, utan röd målarfärg, etc. Däremot är det sant att Holmes *tror* att det är blod på skorna – men att han tror det är inte ett skäl, utan snarare en av *orsakerna*, till att han tror att Smith är mördaren.²¹

Men frågan är då om det att Smith har blod på skorna *kan* vara ett skäl till Holmes uppfattning att Smith är mördaren samtidigt som det att Holmes tror att Smith har blod på skorna är en orsak till hans uppfattning att Smith är mördaren.²² Det anser filosofer som Ayer, O’Hear och

giska lagar, är lika oförmögen att, i egentlig mening, ta ställning till ett resonemang som den, vars mentala liv är bestämt av fysiska faktorer” (Lindström 2001, s. 4).

¹⁹Lindström 2001, s. 4.

²⁰Ibid. s. 3.

²¹Och på motsvarande sätt med alla de andra skäl som Holmes har. För enkelhetens skull bortser jag här och i fortsättningen från de andra skälen. Det jag säger om blodet på skorna kan *mutatis mutandis* också sägas om de andra skälen.

²²O’Hear säger: ”Popper and Glassen assert that beliefs cannot be both

Churchland – och det är också vad jag själv har ansett. Men Lindström tycks mena att det är omöjligt.²³

James N. Jordan, vars position i vissa avseenden liknar Lindströms, tycks inta en sorts mellanposition. Han menar att om en persons uppfattning är fysikaliskt orsakad, så kan den visserligen samtidigt vara baserad på skäl – men dessa skäl behöver då inte vara goda eller förnuftiga skäl, även om personen själv *tror* att de är det. Personens skäl *kan* i och för sig även då vara goda skäl, men detta är i så fall en ren tillfällighet. Det att uppfattningen är fysikaliskt orsakad garanterar inte att den är förnuftig eller riktig.²⁴ Det har han naturligtvis rätt i, men det är svårt att se varför detta skulle vara intressant i det här sammanhanget. Ingen skulle väl vilja påstå att en uppfattning blir förnuftig *bara* genom att vara fysikaliskt orsakad.

I fallet med Sherlock Holmes tycker vi nog att hans skäl är goda – eller att de mycket väl kan vara goda – även om orsaken till hans uppfattning just är att han tror att dessa skäl är sanna och att de talar för att Smith är mördaren. I själva verket är det väl just detta orsakssamband som gör att innehållet i orsaken är Holmes skäl för uppfattningen, och inte bara något han tror. Att Smith har blod på skorna skulle inte vara ett av Holmes skäl att tro att Smith är mördaren om inte denna tro bl.a. orsakades av Holmes tro att Smith har blod på skorna.²⁵

6. FÖRNUFTIGA UPPFATTNINGAR OCH FYSIK

Som vi har sett anser Lindström att förnuftet inte tål några orsaker alls, varken psykologiska eller fysikaliska.²⁶ Men andra anhängare av det klas-

physically determined and accepted because they are rational” (1984, s. 377). O’Hear tycker själv tvärtom.

²³Eller också menar han bara att *Holmes* själv inte är förnuftig om hans uppfattningar är orsakade av något; se not 16 ovan. Men jag tror att han också menar att *uppfattningar* som är orsakade inte är rationella (förnuftiga).

²⁴Se Jordan 1969, s. 59–63. Jordan skriver t.ex. att ”even if our rational assessments do have necessary and sufficient causal conditions, this has no bearing on the question whether the reasons given in support of any belief are good or bad, relevant or irrelevant, sufficient or insufficient” (s. 62).

²⁵Vad jag här säger påminner i viss mån om vad Donald Davidson har sagt om handlingsförklaringar, nämligen att de skäl som förklarar en handling också orsakar den; se Davidson 2004, kap. 8 (sv. övers. av ”Actions, Reasons, and Causes” från 1963). Men jag anser inte att uppfattningar är handlingar och jag accepterar inte Davidsons tes att skäl är orsaker. Som jag har försökt visa är skäl och orsaker *inte* identiska. Men ett skäl kan vara *innehållet* i en uppfattning som är orsak till den uppfattning som skälet ger stöd åt.

²⁶Jfr not 18 ovan.

siska argumentet, t.ex. Popper och Eccles, tycks ju mena att det är enbart fysikaliska orsaker som är oförenliga med förnuftiga uppfattningar.

De allra flesta skulle nog ändå hålla med om att det finns någon sorts samband mellan det psykiska och det fysiska. Det som talar för detta är t.ex. att många av våra upplevelser och mentala akter tycks orsakas av att våra sinnesorgan påverkas av omgivningen så att nervimpulser fortplantas till hjärnan och därmed också tar sig uttryck i vårt medvetande. Dessutom har ju våra viljeakter och önskningsar också – lyckligtvis – en tendens att på något vis ta sig uttryck i att våra kroppsdelar rör sig och i sin tur påverkar den fysiska omgivningen. Lindström ger själv ett bra exempel på detta: en person blir ombedd att bedöma om en viss slutledning är giltig och att skriva ned resultatet av bedömningen; han bedömer att slutledningen är giltig och skriver ned detta på ett papper.²⁷ Här har fysikalisk påverkan via personens sinnesorgan lett till mental aktivitet, som i sin tur orsakat kropps rörelser och fysikaliska märken på ett papper.

Man kan då undra hur det kan vara möjligt att fysiska och psykiska händelser kan orsaka varandra. För en fysikalist är detta inte konstigt alls. Ty enligt fysikalismen²⁸ – åtminstone i en viss form – är psykiska händelser också fysiska. De är så att säga två sidor av samma sak. Då kan ju också förnuftiga bedömningar eller rationella uppfattningar – som enligt fysikalismen är en sorts fysikaliska händelser – ha fysikaliska orsaker.

Om många uppfattningar har fysikaliska orsaker, vilket Lindström säkert skulle gå med på, så kan man undra varför just *förnuftiga* uppfattningar inte kan ha det.²⁹ Varför kan de inte ens vara rationellt orsakade, på det sätt jag tidigare har beskrivit?

Det svar som kan ligga nära till hands är att den person som har en

²⁷Jfr Lindström 2001, s. 6.

²⁸Någon gång på sextiotalet ledde Lindström och jag tillsammans en seminarierie vid Stockholms universitet om fysikalism. Den form av fysikalism jag nu närmast tänker på är den som brukar kallas ”anomal monism” och som kanske först formulerades av Donald Davidson i uppsatsen ”Mentala händelser” från 1970 (Davidson 2004, kap. 10).

²⁹Som vi har sett skulle Lindström säkert gå med på omvändningen: en förnuftig uppfattning kan orsaka en fysikalisk händelse – som när en person förnuftigt och korrekt bedömer att en slutledning är riktig och därför, på begäran, skriver ned detta på ett papper. Observera också att man inte kan säga att *innehållet* i förnuftiga uppfattningar – det Lindström kallar propositioner – är förnuftiga. Ty sådana innehåll kan ingå i både förnuftiga och oförnuftiga uppfattningar; t.ex. kan dr Watson tro att Smith mördade sin fru enbart på grund av att Smith har dålig andedräkt. – Observera vidare att jag från och med nu antar att Lindström, liksom Popper och dennes likasinnade, verkligen menar att förnuftiga *uppfattningar* inte kan ha fysikaliska orsaker, trots att han säger att det är *personer* som inte är förnuftiga om deras uppfattningar har (fysikaliska) orsaker. Jfr not 16 ovan.

förnuftig uppfattning själv måste ha *gjort* något för att få den – något som i sin tur också är *förnuftigt* och som inte har orsakats av någonting fysikaliskt – för att uppfattningen ska vara förnuftig. Som vi har sett säger ju Popper att ”om våra åsikter är resultatet av något annat än förnuftets fria bedömning, eller vägning av skäl för och emot, så är åsikterna inte värda att ta på allvar”.

Detta innebär alltså att en uppfattning som är ”rationellt orsakad”, på det sätt jag tidigare har beskrivit, inte är ”förnuftig” i den mening som Popper, Lindström och andra tycks ha i tankarna. Vad som krävs, åtminstone enligt Popper, är tydligen en sorts orsakslös *handling*, som knyter ihop skälen för en uppfattning med själva uppfattningen – och därmed orsakar den senare.

Hos Lindström tycks det i stället vara fråga om en *varseblivning*. Den förnuftiga personen ”ser” enligt Lindström att konklusionen följer av premisserna i en giltig slutledning. Men eftersom denna varseblivning inte får ha någon orsak, så kanske även Lindström skulle anse att en varseblivning av detta slag är en sorts fri handling.

O’Hear betonar att uppfattningar (*beliefs*) inte är fria handlingar.³⁰ Popper och Lindström kan väl hålla med om det, men de anser som sagt att förnuftiga uppfattningar inte är orsakade av fysikaliska förhållanden, utan att de är resultat av förnuftiga bedömningar, som i sin tur kanske är eller liknar fria handlingar.

7. FÖRNUFTIGA BEDÖMNINGAR

Detta att förnuftiga bedömningar är eller liknar fria handlingar kan kanske låta tilltalande, men vid närmare eftertanke är det mycket tveklaktigt. För det första är det svårt att tro att en förnuftig bedömning är, eller måste vara, *fri*. Tvärtom verkar det mycket rimligare att tro att en förnuftig person, just av sin förnuftighet, *tvings* att göra en förnuftig bedömning.³¹ Och för det andra är det svårt att tro att en förnuftig

³⁰O’Hear 1984, s. 377 och 379.

³¹O’Hear påpekar också att ”the more rational a belief is and the more overwhelming the evidence in its favour, the less one would have any semblance of choice or discretion in regard to it” (1984, s. 379). Och den förnuftiga person som bedömer giltigheten i en enkel och giltig slutledning av den typ Lindström ger exempel på har knappast något val. Han eller hon måste inse, och bedöma, att den är giltig – även om hen förstås samtidigt kan *låtsas* något annat och *säga* att den är ogiltig. När det gäller bedömningar av den typ som Sherlock Holmes gör om Mrs Smiths mördare är friheten kanske större. Här kan det finnas rum för att ”tro det man vill tro”. Men ju mer ett sådant utrymme utnyttjas, desto mindre förnuftig är väl också bedömningen och personen som gör den.

bedömning är något som kan äga rum alldeles oberoende av vad som händer i personens hjärna och dess fysiska omgivning. Kort sagt, det är svårt att tro att ”förnuftets fria bedömningar”, som Popper talar om, överhuvud taget existerar.

Men bedömningar gör vi väl ändå? Eller är det bara en illusion?

Låt oss fundera över Sherlock Holmes när han, på grundval av vissa fakta han tycker sig ha uppfattat om fallet, drar slutsatsen att mrs Smith sannolikt mördades av sin man. Han gör här en förnuftig bedömning, kan vi anta. Han har hört och sett vissa saker – vilket innebär att vissa receptorer i hans sinnesorgan har aktiverats – och hans bedömning kan inte gärna vara helt oberoende av detta. Men låt oss nu också anta att de fysikaliska händelser och processer i hans hjärna som föregår bedömningen inte är tillräckliga för att orsaka bedömningen. Då finns två möjligheter. Antingen är bedömningen en slumphändelse, eftersom det som föregår bedömningen på sin höjd ger en viss sannolikhet, som är mindre än ett, för att bedömningen ska inträffa. Eller också är den (delvis) orsakad av något annat än det som sker i hjärnan och dess fysikaliska omgivning.

Den första möjligheten verkar inte förenlig med att bedömningen är förnuftig. En slumpmässig bedömning är inte mer förnuftig än den händelse som innebär att kulan i en roulette stannar på ett visst nummer. Det tror jag att Popper och Lindström skulle hålla med om.

Den andra möjligheten är väl att den eller det som orsakar bedömningen är Sherlock Holmes själv. Jag syftar här på det som brukar kallas ”agentkausalitet”.³² Tanken att agenter – dvs. personer – ibland orsakar händelser är ju i och för sig helt naturlig. Så uttrycker vi oss ofta, t.ex. när vi säger att en bilförare orsakade en olycka eller, åtminstone implicit, när vi säger att en person *gör* något.³³ Men däremot anser nog de flesta filosofer att det i sådana fall egentligen är något som sker i personens hjärna eller psyke – och alltså inte själva personen – vad nu det är för något – som är orsaken. Anhängare av agentkausalitet

³²För enkelhetens skull kan vi ju bortse från möjligheten att det är någon *annan* agent än Holmes som är i farten, t.ex. Gud eller Djävulen. Idén om agentkausalitet är nog inte särskilt populär bland filosofer för närvarande, men den förekommer. I *Filosofisk tidskrift* skrev t.ex. Stina Bäckström nyligen: ”Vi måste förutsätta att *agenter* kan ge upphov till förändring, och detta står i konflikt med tanken att den enda relevanta kausaliteten är den som artikuleras i strikt lagbundna sambanden mellan händelser” (Bäckström 2013, s. 24–5).

³³”Knowledge that an action *a* has a certain upshot allows us to describe the agent as the cause of that upshot, but this is merely a convenient way of redescribing *a*, and of *it*, as we have seen, there is no point in saying that he is the cause” (Davidson 2001, s. 60).

tycks förneka detta. De anser att en persons handling är orsakad av *personen*, och inte av någon händelse eller liknande i personens hjärna eller psyke.³⁴

Hur som helst måste man väl ändå anse att den bedömning som Sherlock Holmes gör är en handling? Nja, det är nog inte så självklart. Visserligen är det något han *gör*, men mycket av det vi gör är inte handlingar – t.ex. när vi rodnar, fryser, minns någons födelsedag, lägger märke till något, somnar, skäms, hoppas på bättre tider, osv. Frågan är då om man utför en *handling* när man gör en slutledning, bedömer att en slutledning är giltig, eller finner att den tillgängliga evidensen talar för att en viss teori är sann.

Ja, vad är egentligen en ”handling”? Enligt Donald Davidson är alla handlingar kroppsrörelser!³⁵ Det låter ju helt fel, inte minst om förnuftiga bedömningar är handlingar, men Davidson talar om ”kroppsrörelser” i vid mening, vilket även ska inkludera mentala handlingar, som att besluta sig och att räkna ut något.³⁶ Kanske menar han att man ”rör” sin hjärna – som ju är en kroppsdel – när man gör en bedömning? Men det är väl snarare ett bra exempel på något som *inte* är en kroppsrörelse.

Enligt Davidson måste handlingar dessutom vara *avsiktliga*, åtminstone under någon beskrivning.³⁷ Och det låter konstigt att säga att en bedömning är avsiktlig, vilket möjligen beror på att en bedömning knappast kan vara oavsiktlig.

I alla händelser måste man väl anta att den bedömning, som Sherlock Holmes gör, när han ”deducerar” sin konklusion om mordet på Mrs Smith från de skäl han har funnit relevanta, motsvaras av, eller är identisk med, en *fysikalisk* händelse, troligen i Holmes hjärna. Och denna fysikaliska händelse måste rimligen ha fysikaliska orsaker – om den nu inte är en ren slumphändelse, vilket den inte gärna kan vara om den också är förnuftig.

Men kan en fysikalisk händelse vara förnuftig? Ja, vi tycker ju att

³⁴Men, som Davidson påpekar, ”what more have we said when we say the agent caused the action than when we say he was the agent of the action? The concept of *cause* seems to play no role” (2001, s. 52).

³⁵Han skriver: ”We must conclude, perhaps with a shock of surprise, that our primitive actions, the ones we do not do by doing something else, mere movements of the body – these are all the actions there are. We never do more than move our bodies: the rest is up to nature” (Davidson 2001, s. 59).

³⁶Jfr *ibid.*, s. 49. Det låter ändå väldigt konstigt och Davidson säger också på ett ställe (s. 52) att mentala handlingar är problematiska (*troublesome*) i sammanhanget.

³⁷Jfr *ibid.* s. 61.

Holmes bedömning är förnuftig och det som gör den förnuftig – vilket har att göra med relationen mellan Holmes skäl och hans konklusion – berörs ju inte av huruvida själva bedömningen är fysikalisk eller mental eller både och. Något liknande kan sägas om Lindströms exempel med den logiskt giltiga slutledningen.

8. FÖRNUFTET

Någon skulle kanske vilja invända att en förnuftig bedömning borde vara orsakad av *förnuftet*, inte av fysikaliska tillstånd och händelser.

Men vad är i så fall förnuftet för något? Vi tänker oss väl normalt att det är något som, i varierande grad, finns inplanterat i människor (och kanske också i vissa andra djur). Och själva inplanterandet måste rimligen ha skett genom påverkan från arv och miljö. Hur skulle det annars ha gått till?

Vissa sätt att reagera och resonera har varit framgångsrika under evolutionen och dessa kan också ha förstärkts genom uppfostran och utbildning.³⁸ Resultatet blir en uppsättning praktiskt och teoretiskt fördelaktiga handlingsdispositioner hos individen, och ”förnuftet” kan väl bäst förstås som just dessa dispositioner eller som en del av dem. Och de dispositioner det då är fråga om är alltså fysikaliskt-kemiskt inprogrammerade i våra hjärnor.³⁹

Det bör dock betonas att ”förnuftet”, i den mening jag här har antytt, inte är något entydigt och oföränderligt. Inte heller är det ofelbart. Det är något som kan variera från den ena individen till den andra och det får väl också antas variera hos varje individ över dennes livstid, som ett resultat av uppfostran, utbildning och tilltagande livserfarenhet.

James Jordan menar att om våra bedömningar är orsakade av fysikaliska faktorer, så kan vi inte veta att de är riktiga eller förnuftiga. Om människor är ”programmerade” av arv och miljö, så ligger det nära till hands att jämföra dem med datorer, och datorer kan ju vara felprogrammerade, vilket datorn själv inte kan veta. Om vårt förnuft är inprogrammerat i

³⁸Som O’Hear noterar: ”People who were physically determined to examine and to respect standards of reasonableness in belief would tend to have some advantages over others” (1984, s. 379).

³⁹Även Lindström säger uttryckligen att vi *av naturen* har begåvats med ett visst mått av förnuft (se 2001, s. 3). Men sedan säger han också att det är ”vi själva” som står för förnuftet, att vi inte kan ”betrakta oss själva som en sorts datorer”, och att förnuftet alltså inte kan ”naturaliseras” (ibid. s. 5). Jag menar tvärtom att förnuftet *kan* naturaliseras, på det sätt jag här har skisserat. Men de fysikaliska dispositioner som utgör förnuftet kan än så länge inte identifieras i fysikaliska termer – dit har vetenskapen ännu inte hunnit.

oss, så kan vi därför aldrig veta om vi alltid tar fel eller, om vi ibland gör riktiga bedömningar, när vi tar fel.⁴⁰

Det finns en viss tvetydighet här. Att vi ”tar fel” kan i sammanhanget betyda antingen att de uppfattningar vi kommer fram till är falska eller att de bedömningar vi gör för att komma fram till dem inte är förnuftiga. Vi kan naturligtvis ofta ”ta fel” på endera eller bägge av dessa sätt. Men det kan vi göra alldeles oberoende av om vi är programmerade av arv och miljö eller om våra bedömningar styrs av något annat – eller inte styrs alls.

Kan vi i det enskilda fallet veta om vi ”tar fel”? Kanske inte med absolut säkerhet, men vi kan i alla händelser ifrågasätta våra – och andras – bedömningar på vanligt sätt, med de metoder vi uppfattar som förnuftiga. Att vi även då styrs av de fysikaliska dispositioner som utgör vårt förnuft, eller våra uppfattningar om vad som är förnuftigt, och därmed i förlängningen av arv och miljö, är ingen nackdel. Det är svårt att se att vi skulle vara bättre rustade att avgöra om och när vi ”tar fel” om vi inte styrdes av våra uppfattningar (dispositioner) om vad som är förnuftigt. Vi skulle inte vara klokare om vi vore opåverkade av arv och miljö.

Den naturalistiska tanken att våra uppfattningar och våra bedömningar är orsakade av fysikaliska faktorer – eller, om man så vill, av biologiska och sociala förhållanden – kan tyckas vara oförenlig med vår vanliga uppfattning om oss själva som tänkande och förnuftiga människor. De flesta av oss tror nog att det är ”vi själva” som tänker, när vi tänker. Men i en viss, rätt begriplig, mening är det ju också det vi gör enligt den naturalistiska uppfattningen. Det är våra *egna* fysikaliska dispositioner – inplanterade av arv och miljö i våra *egna* hjärnor och nervsystem – som, i kombination med yttre stimuli, bestämmer vad vi lägger märke till och vilka bedömningar vi gör. Och därmed vilka uppfattningar vi får om saker och ting.

Att våra *egna* hjärnor, med sina miljarder nervceller och oöverskådliga elektro-kemiska förbindelser mellan dem, bestämmer vårt tänkande är egentligen rätt lätt att acceptera. Det vore betydligt konstigare om det fanns något *annat*, något helt utanför det fysikaliska sammanhang i vi befinner oss, som bestämde hur vi tänker. Vad skulle detta ”något annat” kunna vara? Vi ”själva”? Var befinner sig i så fall ”vi själva”?

9. MÄNNISKOR OCH MASKINER

Men den naturalistiska uppfattningen om förnuftet gör det förstås frestande att jämföra människor och datorer. Det har ju många gjort. Med skiftande resultat.

⁴⁰Jfr Jordan 1969, s. 58. Jordan hämtar detta argument från Lionel Kenner. Lindström har ett liknande argument (2001, s. 4)

Lindström menar att vi inte betraktar en väl programmerad dators "bedömningar" av logiska slutledningar som förnuftiga, även om de är helt korrekta. Skälet, tycks han mena, är att vi vet precis hur datorn är konstruerad och hur den fungerar.⁴¹

Men även om Lindström skulle ha rätt i detta, så kan man inte dra slutsatsen att *vi* inte är programmerade. Man kan lika gärna tänka sig att vi inte heller skulle betrakta människors bedömningar som förnuftiga, om vi *kände till* i detalj vilka processer i hjärnan som orsakar dem. Vilket vi ju inte gör, än så länge.

Forskningen om den mänskliga hjärnan och dess sätt att arbeta kommer kanske *aldrig* att nå så långt att människor kommer att veta lika mycket om människors som om datorers sätt att fungera. Det är fullt möjligt. Men om forskningen någon gång skulle uppnå en sådan kunskap, så skulle vi kanske – som Lindström antyder – inte längre tro att människor har något förnuft eller att de kan tänka själva. Eller också skulle vi kanske tvärtom börja betrakta datorers bedömningar som förnuftiga – eftersom de fungerar på i princip samma sätt som vi själva.

Ibland tror vi kanske på något oreflekterat sätt att vi själva verkligen står utanför det fysikaliska skeendet i världen, samtidigt som vi ändå kan påverka detta skeende. (Ungefär som Gud gör, enligt vad många religiösa personer tycks tro.)

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2004. *Döden, livet och verkligheten*. Stockholm: Thales.
- Bäckström, Stina. 2013. "Hur hamnade Sanaz på festen?" *Filosofisk tidskrift*, nr 4.
- Churchland, Patricia Smith. 1981. "Is Determinism Self-Refuting?" *Mind* 90, nr 357.
- Davidson, Donald. 2004. *Språk, tanke och handling*, red. Kathrin Glüer och Peter Pagin. Thales.
- Davidson, Donald. 2001. "Agency". I *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Glassen, Peter. 1984. "O'Hear on an argument of Popper's". *British Journal of the Philosophy of Science* 35, nr 4.
- Jordan, James N. 1969. "Determinism's Dilemma". *Review of Metaphysics* 23, nr 1.
- Lindström, Per. 2001. "Näst sista ordet". *Filosofisk tidskrift*, nr 1.
- Lindström, Per. 2007. Notis i *Filosofisk tidskrift*, nr 3.
- Lindström, Per. 2008. Notis i *Filosofisk tidskrift*, nr 3.
- O'Hear, Anthony. 1984. "Reply to Glassen". *British Journal of the Philosophy of Science* 35, nr 4.

⁴¹Jfr Lindström 2001, s. 4.

Popper, Karl. 1997. "Indeterminism och mänsklig frihet". I *Popper i urval*, red. David Miller, s. 264–83. Stockholm: Thales. Detta avsnitt är hämtat ur uppsatsen "Of Clouds and Clocks", som ingår i Poppers bok *Objective Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

Popper, Karl. 1983. "Is Determinism Self-Refuting?" *Mind* 92, nr 365.

Är det skäligt att medvetet skapa ett dövt barn?

1. INLEDNING OCH FRÅGESTÄLLNING

Wilka skäl skulle man kunna ha för att medvetet vilja skapa ett dövt barn? Döva människor kan förvisso leva precis lika meningsfulla liv som hörande människor. För en person som har varit döv sedan födseln, utgör dövheten en naturlig del av vad det innebär att leva. Många inom dövgruppen ser därför inte dövhet som ett handikapp, utan endast som en olikhet bland andra. De uppfattar dövhet som en kulturell identitet och teckenspråket som denna kulturs förenande element. Ur detta perspektiv förefaller det kanske inte så egendomligt att ett dövt par kan tänkas vilja ha barn, som på ett helt naturligt sätt anpassar sig till och deltar i dövkulturen och dess utmärkande drag, det vill säga döva barn.¹ Varje förälder skulle troligen hålla med om att tillhörighet till samma kultur och språk underlättar det redan komplexa företaget att fostra ett barn, och det är inte svårt att föreställa sig att det kanske faller sig mer naturligt för ett dövt barn att delta i dövkulturen än för ett hörande barn. Följaktligen borde vi kanske inte höja på ögonbrynen och anse att det är omoraliskt av vissa döva par att medvetet vilja skapa ett dövt barn i syfte att barnet naturligt ska passa in deras kultur, i synnerhet eftersom denna tanke om att passa in naturligt även ligger till grund för hur hörande människor i vanliga fall tänker om reproduktion. Det kan vidare hävdas, med hänvisning till Derek Parfits *problem om icke-identitet*, att ett medvetet skapat dövt barn inte har utsatts för någon skada, eftersom detta barns själva existens har sin orsak i just denna medvetna skapelseakt; om föräldrarna i stället hade valt ett annat alternativ, så skulle ett *annat* barn ha fötts.²

Hur ska vi, i ljuset av detta, kunna avgöra om det är moraliskt riktigt att medvetet skapa ett dövt barn och, i förlängningen, hur vi ska tänka kring reproduktiva val överhuvudtaget? I denna artikel kommer jag att argumentera för att det bästa svaret på dessa frågor nås genom att tänka

¹ Se Spriggs 2002, s. 283.

²Derek Parfit 1986, s. 359ff. Parfit benämner detta argument *the non-identity problem*, i fortsättningen *problemet om icke-identitet* (förklaras vidare nedan).

i termer av skälighet.³ Andra filosofer har valt att besvara frågan på andra sätt. Julian Savulescu och Guy Kahane hävdar att vi, om vi har en valmöjlighet, har en moralisk skyldighet att skapa de bästa barnen, det vill säga barn som kan tänkas få mest välbefinnande i sina liv.⁴ Rebecca Bennett menar att detta argument vilar på en felaktig syn på opersonlig skada som baseras på Derek Parfits *problem om icke-identitet*, och att en sådan uppfattning med nödvändighet leder till en nedvärdering av de funktionshindre och införandet av eugeniska åtgärder. Bennett menar att reproduktiva val inte är moraliska val överhuvudtaget, utan en återspeglning av icke-moraliska preferenser.⁵ I denna artikel kommer jag att argumentera mot dessa båda synsätt.

Jag kommer att argumentera för följande tes. Varje agent som avser att skaffa ett barn, *när en valmöjlighet föreligger*, handlar moraliskt riktigt endast om agenten tar uppriktig hänsyn till vilka biologiska egenskaper som idealt rationella agenter skulle ha ansett som mest lämpliga för att handskas med denna världs kontingenta förhållanden.

Det är värt att notera att jag inte kommer att diskutera hur dövhet, eller något annat biologiskt faktum, ska värderas. Dövhet är ett biologiskt faktum och den avgörande poängen för argumentet i denna artikel är inte hur vi ska definiera eller värdera detta faktum från en *personlig* ståndpunkt i vår värld; från en personlig synpunkt kan dövhet å ena sidan ses som något gott (som bara en skillnad bland andra), och å andra sidan som något dåligt (ett handikapp eller funktionshinder), eller kanske som bådadera. Vår fråga, däremot, handlar om huruvida det biologiska faktumet att vara döv hade valts ur en *opersonlig* synpunkt som en lämplig tillgång för att handskas med denna världs kontingenta förhållanden och min villighet, som handlande agent, att ta hänsyn till detta opersonliga resonemang.

Först kommer jag att ge en kort redogörelse för Derek Parfits *problem om icke-identitet*, som har varit mycket inflytelserikt inom det bioetiska området; såväl Savulescu och Kahane som Bennett tar avstamp i Parfits resonemang. Denna redogörelse följs av en genomgång samt kritik av Savulescus/Kahanes och Bennetts argumentationer. Därefter skildras Rawls utvecklande av en metod för skälighet som bygger på en fusion av Kants och Hegels tankar. Därefter diskuterar jag hur Rawls metod kan användas vid reproduktiva val.

³Begreppen "skälig" och "skälighet" är översättningar av John Rawls begrepp "fair" och "fairness" som de förklaras och definieras i *A Theory of Justice* (2005): något är skäligt i vår värld om det skulle ha valts av vilken som helst rationell individ från en opersonlig ståndpunkt, och oskäligt vice versa (förklaras vidare nedan).

⁴Savulescu och Kahane 2009.

⁵Bennett 2009.

2. DEREK PARFIT: PROBLEMET OM ICKE-IDENTITET

Derek Parfit hävdar att de reproduktiva val som vi gör nu inte kan vara värre för någon framtida människa eftersom eventuella framtida människor kommer att existera endast på grund av de val som vi nu gör. Om vi hade gjort andra val, skulle andra människor ha existerat i stället. En medvetet skapad döv person *måste* enligt detta synsätt vara döv för att överhuvudtaget kunna existera; om föräldrarna nämligen hade fattat ett annat beslut så hade den döve inte existerat. Den döve kan alltså inte, enligt detta synsätt, rimligen sägas ha utsatts för en skada genom att ha fötts döv, eftersom dövheten utgör ett nödvändigt villkor för den döves existens. Detta resonemang gäller för samtliga framtida människor. Vi upplever dock att det faktiskt spelar en moralisk roll hur vi handlar nu och att vi har en moralisk skyldighet mot framtida generationer. Parfit föreslår därför en annan moralisk bas för våra reproduktiva beslut än personrelaterad skada, eftersom ingen faktisk person tycks kunna skadas av de val vi nu gör. Parfit föreslår i stället en jämförelse mellan opersonliga sakförhållanden: Givet två olika framtida saktillstånd så ”vore det värre om de som lever har det sämre, eller har en lägre livskvalitet, än de som skulle ha [kunnat leva]”.⁶ Vår moraliska uppgift består således i att maximera välbefinnande i stället för att fokusera på personrelaterad skada. Samuel Scheffler sammanfattar denna syn på maximerande rationalitet:

Kärnan i denna föreställning om rationalitet [dvs. en maximerande rationalitet] är idén att om man accepterar att det är önskvärt att ett visst mål uppnås, och om man har ett val mellan två alternativ, av vilka det ena med säkerhet når målet bättre än det andra, så är det, allt annat lika, rationellt att välja det förra framför det senare.⁷

Sammanfattningsvis förespråkar Parfit, för att kunna behålla tanken på att våra val har moralisk betydelse med avseende på framtida människor, det rationella i att främja opersonliga saktillstånd som rymmer mest välbefinnande. Om vi står inför valet av två framtida världar, A och B, så ska vi välja den med högsta andel allmänt välbefinnande.

3. SAVULESCU OCH KAHANE: PRINCIPEN OM VÄLSINNAD FORTPLANTNING

Julian Savulescu och Guy Kahane hävdar att vi har ett betydande, men inte absolut, moraliskt skäl att välja det bästa barnet om vi har en valmöjlighet.⁸ De försvarar följande princip, som de kallar *principen om välsinnad fortplantning* (*Principle of Procreative Beneficence – PB*):

⁶Parfit, op.cit, s. 360.

⁷Scheffler 1988, s. 252; min översättning.

⁸Julian Savulescu, Guy Kahane, op.cit., s. 278; alla översättningar är mina.

Om par (eller enskilda som vill fortplanta sig) har beslutat sig för att skaffa ett barn, och en valmöjlighet föreligger, så har de ett betydande moraliskt skäl att välja det barn, av de möjliga barn som de skulle kunna få, vars liv, i ljuset av relevant tillgänglig information, kan förväntas gå bäst eller åtminstone inte sämre än något av de andra.⁹

Denna syn är maximerande med avseende på framtida barns välbefinnande. Savulescu och Kahane hävdar att de endast intresserar sig för innehållet i de skäl som anförs vid fortplantning, inte huruvida dessa skäl baseras på personrelaterade eller opersonliga överväganden. Innehållet i skälen för fortplantning bör vara att maximera det förväntade värdet, det vill säga välbefinnande.

När det gäller val och beslutsfattande vid fortplantning, så bör det resultat som är av intresse vara hur en ny persons hela liv går, det vill säga välbefinnande. PB hävdar alltså att vi har skäl att välja det barn som kan *förväntas* få det mest fördelaktiga livet.¹⁰

Savulescu och Kahane menar att denna syn dessutom, implicit, utgör en del av det sunda förnuftets moral, eftersom vi helt naturligt vill det bästa för våra barn. Savulescu och Kahane ger dock ingen ytterligare referensram till varför vi är skyldiga att välja mest välbefinnande och landar således i Parfitts maximerande rationalitet.

Även om Savulescu och Kahane har rätt i att ”det råder en betydande konsensus om vilka partikulära egenskaper eller tillstånd som gör livet bättre eller sämre”,¹¹ så förefaller det orimligt att välja bort ett dövt embryo för ett hörande embryo *uteslutande* på basis av en princip om välbefinnande. Att födas döv innebär inte att man med nödvändighet kommer att uppleva mindre välbefinnande än om man föds hörande. Att använda välbefinnande som ett *avgörande* motiv vid ett val mellan ett dövt och ett hörande embryo förefaller således helt godtyckligt. Otaliga döva människor har mycket rikare liv än hörande, så välbefinnandet står inte att finna i hörande eller dövhet tagna för sig, som biologiska fakta. Det tycks alltså som om valet mellan ett hörande och ett dövt embryo, om endast välbefinnande ska användas som motiv, är omöjligt att göra; välbefinnande är en osäker moralisk bas.

Sammanfattningsvis vill Savulescu och Kahane att vi, när vi har en valmöjlighet, ska välja de biologiska egenskaper som mest sannolikt ökar välbefinnandet, men eftersom välbefinnande är en osäker bas och ingen biologisk egenskap med nödvändighet leder till mer välbefinnande så

⁹Ibid., s. 274.

¹⁰Ibid., s. 278.

¹¹Ibid., s. 279.

bör vi försöka finna en annan utgångspunkt.¹² Rebecca Bennett menar dessutom att en maximeringsprincip om välbefinnande kan leda till en nedvärdering av vissa biologiska egenskaper och införandet av eugeniska åtgärdsprogram, vilket bland annat skulle leda till att vår reproduktiva autonomi inskränks. Vi övergår nu till att skärskåda hennes argumentation.

4. BENNETT: ICKE-MORALISKA PREFERENSER

Som vi har sett kan ingen framtida person skadas enligt *problemet om icke-identitet*, vilket leder till den kontraintuitiva tanken att det i princip inte moraliskt spelar någon roll vad vi gör nu, eftersom alla framtida varelser endast kommer att existera på grundval av det som vi gör nu. Vi upplever dock att det faktiskt spelar en moralisk roll vad vi gör nu. Parfits egen lösning på detta problem, som Savulescu och Kahane följer, består i att förespråka valet av den framtida värld som kan tänkas ha mest välbefinnande och på det sättet förklara att våra handlingar faktiskt har moralisk betydelse. Rebecca Bennett hävdar att våra intuitioner beträffande valet av framtida världar och barn i stället beror på våra preferenser, snarare än någon föreställning om opersonlig skada; i det vanliga fallet *föredrar* vi helt enkelt att inte få handikappade barn, och på liknande sätt väljer vi också den framtida värld vi skulle *föredra* att bo i; eftersom sådana preferenser inte skadar någon, så är de icke-moraliska, anser Bennett:

Om det är sant att ingen särskild person skadas av ett val [i enlighet med Parfits *problem om icke-identitet*], så ligger valet utanför den moraliska sfären; det är ett moraliskt neutralt val, en preferens.¹³

Bennett bygger alltså sitt eget resonemang på Parfits synsätt men motsätter sig hans syn på opersonlig skada, vilken hon ersätter med den icke-moraliska preferenstanken. Märkligt nog kräver Bennett likväl själv en opersonlig utgångspunkt; hon hävdar att de liv som vi skapar ska vara värda besväret, ha ett värde, vara värdefulla (*worthwhile*):

... så länge som vi väljer att skapa värdefulla liv så är de helt enkelt preferenser för den typ av barn som vi skulle vilja ha och det kan inte föreligga någon moralisk skyldighet att välja ett värdefullt liv framför ett annat.¹⁴

Bennett hävdar att alla reproduktiva preferenser som inte utesluter att

¹²Det finns en mängd övriga invändningar mot maximeringsprinciper inom moralen, t.ex. mot utilitarismen, men dessa invändningar kan av utrymmesskäl inte tas upp här.

¹³Bennett, op.cit., s. 269; alla översättningar är mina.

¹⁴Ibid., s. 269.

liven som skapas är värdefulla ska accepteras. Att medvetet skapa barn med vissa etniska, estetiska, intellektuella, musikaliska eller atletiska egenskaper är endast uttrycket för icke-moraliska preferenser som människor kan ha. Bennett menar följaktligen att preferensen att skapa ett dövt barn måste godtas om man inte därigenom utesluter att livet blir värdefullt. De flesta av oss skulle likväl ha en preferens att välja ett hörande embryo framför ett dövt, anser Bennett:

Många av oss skulle emellertid ha en stark preferens att välja det hörande embryo och, på samma sätt som vi uppfattar andra avvikande preferenser (masochistiska vanor, att äta råa inälvor etc.) osmakliga [*unsavoury*], så uppfattar vi preferensen för ett barn med ett mindre handikapp ... som osmaklig.¹⁵

Bennett menar alltså att vissa preferenser är osmakliga även om de resulterar i ett värdefullt liv. Hon anger dock inte på något ställe vad ett värdefullt liv är eller innebär, annat än att det inte får domineras av smärta och lidande och utesluter sålunda endast ett fåtal liv. Hennes främsta skäl för att motsätta sig Savulescu och Kahane (och Parfit) är att hon menar att ett fokus på opersonliga saktillstånd som *moraliskt* mer eller mindre värda med nödvändighet leder till eugeniska åtgärder och inskränkningar i vår reproduktiva autonomi. En uppfattning som innebär att värld A är *moraliskt* bättre än värld B, endast på basis av att det finns färre funktionshinder i värld A med hjälp av genetisk gallring, får en sådan följd, menar Bennett.¹⁶

Alla argument om att en värld utan funktionshinder inte bara föredras av de flesta, utan föredras *moraliskt*, som en moraliskt bättre värld, vilar oundvikligen på antagandet att ett liv med endast måttliga funktionshinder eller nedsättningar är ett liv med mindre moraliskt värde än andra liv.¹⁷

Men skulle inte samma konsekvens följa ur Bennetts egen argumentation? Den enda skillnaden skulle vara att vi nu vore tvungna att ge en närmare beskrivning av det opersonliga begreppet *värdefullt liv*, och sedan utesluta alla andra liv från våra preferenser, kanske med genetiskt urval? Det förefaller orimligt att inte ge någon närmare beskrivning av *värdefullt liv* och sedan säga att *alla* reproduktiva val är tillåtna, i egenskap av icke-moraliska preferenser, så länge vi väljer mellan värdefulla liv. Vi vill veta vad ett värdefullt liv är, och varför preferenser inte kan vara moraliska. Bennett besvarar ingen av dessa frågor tillräckligt, och om hon faktiskt skulle avgränsa begreppet *värdefullt liv* närmare, så vore hon tvungen att anse det som omoraliskt

¹⁵Ibid., s. 269.

¹⁶Ibid., s. 270–272.

¹⁷Ibid., s. 271.

att välja ett liv som inte är värdefullt, alltså tvungen att anse vissa liv som *moraliskt* mindre värda.

Vidare förefaller det just *omoraliskt*, och inte osmakligt som Bennett hävdar, att välja ett dövt embryo framför ett hörande endast på grundval av att man *känner för det, har lust till det* eller, kort sagt, har *en preferens*. En döv människas liv kan vara lika, och mer, värdefullt än en hörandes liv, men det innebär inte att min preferens och mitt aktiva val av ett dövt embryo framför ett hörande embryo är moraliskt neutralt: ett reproduktivt val kan inte jämföras med valet mellan två maträtter.

Sammanfattningsvis stödjer Bennett sig i sin argumentation på Parfit, men menar att våra moraliska intuitioner om framtiden har med preferenser att göra snarare än med tanken på opersonlig skada. Hon hävdar att vi i stället för att maximera välbefinnande i opersonliga sakförhållanden borde fokusera på att maximera välbefinnandet hos faktiska människor, och dessa människor borde få hysa vilka preferenser som helst för reproduktiva val, så länge de föredragna livet är värdefulla. Begreppet *värdefullt liv* är dock ett lika opersonligt begrepp som Parfits begrepp om opersonlig skada och opersonliga saktillstånd, och tycks dessutom kunna leda till exakt de eugeniska följder som hon bedömer att maximeringsprincipen om välbefinnande med nödvändighet leder till. Även om Bennett skulle lyckas ringa in begreppet *värdefullt liv*, så devalveras våra reproduktiva preferenser ändå inte på sin moraliska halt. Det är inte ett moraliskt neutralt val att välja ett dövt embryo framför ett hörande och det förefaller orimligt att göra våra moraliska intuitioner om framtida människor till en ren fråga om smak och helt oberoende av moralen. Motiv har betydelse.

Vi övergår nu till en redogörelse för John Rawls metodologi om skälighet, vilken kommer att utgöra basen för argumentet i denna artikel.

5. KANT, HEGEL OCH RAWLS: UTVECKLANDET AV EN METOD FÖR SKÄLIGHET

Kants undersökning av sinnligheten, som är den benämning han ger vår förmåga att få föreställningar genom att påverkas av föremål på ett visst sätt,¹⁸ ledde honom till att förkasta frågan "På vilka olika sätt kan vi uppfatta verkligheten?" och ersätta den med frågan "På vilket sätt *måste* vi uppfatta verkligheten?". Kant menar att vi måste förnimma världen på ett visst sätt, vilket beror på att människans uppfattningsförmåga har en viss form, som förnimmelserna stöps i, ungefär på samma sätt som vinet måste anta vinglasets form. Denna åskådningsform är inte själv förnim-

¹⁸Kant 2004, s. 111.

melse, utan möjliggör all förnimmelse, så att vi uppfattar alla föremål i enlighet med denna form. Kant kallar denna sinnlighet för *ren åskådning*, eftersom den är ofärgad av och förutsättning för all empiri och alltså föreligger i oss *a priori*.¹⁹

Kants undersökning av vår sinnlighet färgar också av sig på hans moralfilosofi. Den moraliska lagen föreligger enligt Kant också *a priori*: en lag måste nämligen, som Kant säger, vara nödvändig och som nödvändig kan den inte bero på kontingenta omständigheter. Vi kan alltså inte söka denna morallag i människans *empiriska* natur, utan morallagen föreligger som en *apriorisk* lagbundenhet, en ren förnuftsprincip, i alla förnufts-väsen.²⁰ Att handla *moraliskt* innebär således att utgå från och vilja den aprioriska morallagens tvingande maximer, och inte försöka finna berättigande i empiriska omständigheter. Moralens tvingande förnuftslagar ligger bortom all empiri och därför ska empiriska omständigheter inte motivera oss, utan den praktiska delen av vårt förnuft grundlägger en *god vilja* som, utan hänsyn till handlingars resultat, vill, och måste handla i enlighet med den maxim som morallagens allmänna lagbundenhet bjuder, nämligen: jag ska aldrig handla annorlunda än så *att jag också kan vilja att min maxim ska bli en allmän lag*.²¹ Denna lagbundenhet kallar Kant för det kategoriska imperativet: det är *kategoriskt* för att det som förnuftsprincip alltid gäller oberoende av empiriska omständigheter, och det är ett *imperativ* för att det är ett tvingande påbud i enlighet med den aprioriska lagbundenheten.

Hegel kritiserar Kants rationella morallagar för att vara tomma. Ren rationalitet har inget innehåll, och kan inte i sig tala om för oss vad vi ska göra. Alla rationella slutsatser är relativa till argumentets premisser, och dessa premisser måste grundas i fakta, säger Hegel, annars skulle vi inte ens veta var vi ska börja. För att exemplifiera detta, frågar Hegel: ”Ska det i och för sig vara en lag att det ska finnas *egendom: i och för sig*, inte på grund av nytta för andra syften . . . ?”²² Kant anser att stöld är omoraliskt, men när vi ställer frågan som Hegel gör, kan vi se att Kant utgår från premissen att *egendom* är något gott i sig, eftersom slutsatsen, att stöld är fel, annars inte följer med nödvändighet. Den slutsats som Hegel drar av detta är att Kants rationalitet, denna ”*det allmännas rena form*”,²³ inte är något annat än ”en måttstock som avgör huruvida ett innehåll är i stånd till att vara lag eller inte, i det att det inte motsäger sig självt”.²⁴ Hegel

¹⁹Ibid., s.112.

²⁰Kant 1987, s. 25.

²¹Ibid., s. 41.

²²Hegel, op.cit., § 429.

²³Ibid., § 426.

²⁴Ibid., § 427.

visar oss är att Kants rena förnuft, i stället för att vara en grundläggande princip, snarare är en metod för att visa att moraliska lagar, som motsätter sig dem som vi redan accepterar, inte kan viljas utan motsägelse. Kant tar egendom som en given förutsättning för den moraliska lagen att stöld är fel; ur detta resonemang drar han den rationella slutsatsen att det är en motsägelse att vilja den motsatta moraliska lagen att stöld är rätt, men han visar inte *varför* egendom bör ses som något primärt gott, och det är precis detta som vi vill veta. Premisserna, måste, som Hegel säger, grundas i empiriska fakta.

John Rawls förenar Kant och Hegel i ett proceduralt metodologiskt system. För att nå fram till vad rättvisa är, vill Rawls att vi föreställer oss vilka grundläggande rättvisepprinciper en idealt rationell (kantiansk) person hade valt med en konstitutionell demokratis kontingenta (hegelianska) fakta för ögonen.²⁵ Idén är att finna en *baslinje* för vad rättvisa är i de *faktiskt* rådande förhållandena som varje varelse skulle ha valt från ett *idealt* rationellt perspektiv. Rawls metod är alltså, i enlighet med Kants transcendentala estetik, kopplad till ett visst perspektiv eller form, det existerar inte, menar Rawls, någon *utsikt från ingenstans* beträffande moraliska principer eller rättvisa, utan rättvisans innehåll är bundet till ett visst perspektiv. Hegel visade dock att rationaliteten är tom om den inte kopplas till empiriska premisser och Rawls gör därför de idealt rationella personernas val beroende av de kontingenta, faktiska förhållanden som råder i en konstitutionell demokrati. De principer som genereras av de idealt rationella personerna är alltså inte sanna i alla världar, utan direkt beroende av dessa kontingenta egenskaper; konstruktivismen är, som Rawls säger, ingen sanningsteori (*theory of truth*).²⁶ Det är alltså ingen perfekt rättvisa, utan rättvisan är bunden till ett perspektiv i kombination med kontingenta fakta. Vad Rawls erbjuder är således en procedurell rättvisemetod, som låter oss jämföra våra faktiska moraliska övertygelser med ett idealiskt rationellt perspektiv. Om det råder ett tillstånd av jämvikt mellan mina faktiska moraliska intuitioner och de idealt rationella principerna, så är mina faktiska moraliska intuitioner *skäliga*, eftersom de överensstämmer med de principer som *varje* rationell person skulle ha valt i samma situation.²⁷ Denna jämvikt kallar Rawls ett reflektivt ekvilibrium och detta ekvilibrium återspeglar vårt sinne för rättvisa.

Rawls metod genererar och definierar rättvisepprinciper som alltså ses, inte som metafysiskt eller epistemologiskt fundamentala, utan som fundamentala endast i förhållande till processen själv och de agenter som utgör processen. Den rättvisa som konstrueras gäller endast samhällets

²⁵Rawls 1980, s. 518. Se även Rawls 2005 (1971).

²⁶Ibid., s. 565.

²⁷Ibid, s. 523.

basstruktur och Rawls argument för detta är att man inte politiskt kan reglera de otaliga uppfattningar som *inte* är gemensamma för deltagarna i processen, t.ex. alla uppfattningar om vad ett gott liv innebär, metafysiska övertygelser etc., det som Rawls kallar pluralismens faktum. De grundläggande principer som de rationella agenterna når enighet om utgör den grund som *alla* rationellt kan nå enighet om, en överlappande konsensus, och på vilken de kan utforma sina liv i enlighet med sin subjektiva uppfattning om det goda.

6. SKÄLIGHET SOM MOTIV VID REPRODUKTIVA VAL

Tesen för denna artikel är att varje agent som avser att skaffa ett barn, *när en valmöjlighet föreligger*, endast handlar moraliskt riktigt endast om agenten tar uppriktig hänsyn till vilka biologiska egenskaper som idealt rationella agenter skulle ha ansett som mest lämpliga för att handskas med denna världs kontingenta förhållanden. På samma sätt som Rawls sökte en baslinje för rättvisa inom politiken, är vi alltså ute efter att finna en baslinje för biologiska egenskaper, det vill säga egenskaper som alla idealt rationella agenter skulle enas om med blicken fäst på verklighetens faktiska tillstånd. Låter detta sig göras? Hur skulle man, till exempel, vara tvungen att tänka om man stod inför valet att välja mellan ett dövt embryo och ett hörande embryo?

En agent som önskar att skapa ett dövt barn framför ett hörande, och har ett val, skulle behöva ta ställning till följande fråga: "Skulle jag, ur ett idealt rationellt perspektiv, ha bedömt dövhet eller förmågan att höra som den biologiska egenskap som vore mest lämplig för att handskas med denna världs kontingenta fakta?"

Skulle denna fråga kunna besvaras av en reproduktiv agent som själv är döv och därför önskar ett dövt barn? Hur skulle en döv reproduktiv agent ens kunna föreställa sig denna fråga ur en rationell synpunkt? För att se hur detta skulle kunna fungera, kan vi föreställa oss att den döve agenten ställer följande fråga: "Skulle jag, ur ett idealt rationellt perspektiv, ha bedömt blindhet eller förmågan att se som den biologiska egenskap som vore mest lämplig för att handskas med denna världs kontingenta fakta?" Vi antar att den döve agenten inte är blind, och antar dessutom att agenten trots detta kan föreställa sig ett svar på den frågan, nämligen att den biologiska baslinje som en idealt rationell agent skulle anse som bäst för att handskas med denna världs kontingenta fakta vore att kunna se framför att vara blind. Det är *skäligt* att välja det seende embryot. Om en döv, reproduktiv agent, som önskar ett dövt barn, i stället fick möjligheten att välja mellan ett blint embryo eller ett seende embryo förefaller det alltså rimligt att anta att valet skulle falla på det seende

embryot, då det inte föreligger något rimligt argument för motsatsen. Anledningen till detta tycks vara att det är enklare att välja rationellt om man inte har en personlig koppling till det som ska väljas. Det är i själva verket oftast den *personliga* uppfattningen om vad vi uppfattar som gott *i denna värld* som hindrar oss från att se det ur ett rationellt perspektiv, och alltså hindrar oss från att se vad som är *skäligt*. En döv människa kan till exempel uppfatta dövheten som en gåva, och sitt liv som döv som en salig tillvaro och tycka synd om de hörande som inte får uppleva dövulturen. Detta kan göra det svårt att inse att varje *rationell* agent skulle ha valt att kunna höra, på samma sätt som varje *rationell* agent skulle ha valt att kunna se. Att *uppriktigt* ta hänsyn till det opersonliga resonemanget innebär att mäta sina *personliga* uppfattningar om dövhet mot det faktum att det inte verkar finnas något bra *opersonligt* argument för att föredra dövhet framför att kunna höra som den bästa biologiska egenskapen för att handskas med denna världs kontingenta fakta. Detta tvingar oss att kalibrera vår moraliska uppfattning och återspeglar, med Rawls, vårt sinne för rättvisa. Om det råder jämvikt mellan min personliga uppfattning och den rationella slutsatsen är min uppfattning *skälig*.

Det är ånyo viktigt att påminna om att det rationella perspektivet inte nedvärderar dövhet eller något annat biologiskt faktum på något sätt, varken i denna värld eller ur ett idealt rationellt perspektiv. I vår värld finns det otaliga uppfattningar om vad som utmärker gott liv, värdepluralismen är ett faktum, och det föreligger ingen motsättning mellan att uppskatta t.ex. dövhet i vår värld och insikten att varje idealt rationell agent skulle ha valt att höra framför att vara döv om valet hade varit öppet. En idealt rationell agent tar endast hänsyn till vad som vore den bästa biologiska baslinjen för att klara denna världs faktiska krav, medan en personlig uppfattning om vad som är gott har sin grund i ett redan föreliggande faktum, t.ex. dövhet.

7. AVSLUTNING

Rawls konstruktivistiska metod ger oss ett tydligt verktyg för att avgöra hur man ska fatta beslut i fortplantningssituationer. I stället för att fokusera på föreställningar om icke-moraliska preferenser, maximering av välbefinnande eller icke-identitetsfrågor, läggs fokus på den handlande agenten och den utmaning den opersonliga synen ställer henne inför. En döv människa skulle kanske *personligen* vilja ha ett dövt barn, men kan samtidigt förstå, rationellt, att det inte skulle ha varit fallet från en opersonlig ståndpunkt med denna världs kontingenta fakta för ögonen. Den fråga som en handlande agent ska ställa sig själv är alltså *inte* hur hon kan skapa mest välmående, eftersom den frågan i princip är omöjlig

att besvara, med tanke på att välmående inte med nödvändighet följer ur någon egenskap, och i synnerhet inte ur biologiska egenskaper som hörande och seende tagna för sig; inte heller ska agenten enkom följa en preferens utan att känna sig moraliskt utmanad: motiv spelar roll, och ingen känsla kan ensam och i sig användas som enda argument, det skulle tillåta allt. Rawls metod, å andra sidan, tvingar mig att se mig själv på avstånd och acceptera att de val jag vill göra från min synvinkel inte nödvändigtvis överensstämmer med vad jag skulle ha valt opersonligt. Välbefinnande, icke-moraliska preferenser och icke-identitetsfrågor kringgås, och jag ställs inför den personliga utmaningen. Denna utmaning handlar om mig, agenten, och mitt sinne för vad som är rättvist. Detta test har potentialen att kalibrera mina faktiska uppfattningar och testa om de är *skäliga*. Hur skulle de kunna vara skäliga, om varken jag eller någon annan skulle ha valt dem från en opersonlig synvinkel? Det förefaller alltså som om denna metod kan fungera som en moralisk regulator vid fortplantningsval när det kommer till vilka grundläggande biologiska egenskaper som vi skulle ha ansett opersonligt lämpliga för denna världskrav. Mycket mer skulle behöva sägas om detaljerna, men så mycket tycks vi kunna säga: det verkar inte *skäligt* att medvetet skapa ett dövt barn framför ett hörande om man tar den personliga uppfattningen i beaktande.

LITTERATUR

- Bennett, Rebecca. 2009. "The Fallacy of the Principle of Procreative Beneficence". *Bioethics* 23, nr 5, s. 265–73.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2008. *Andens fenomenologi*. Stockholm: Thales.
- Kant, Immanuel. 2004. *Kritik av det rena förnuftet*. Stockholm: Thales.
- Kant, Immanuel. 1987. *Grundläggning av sedernas metafysik*. Göteborg: Daidalos.
- Parfit, Derek. 1986. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory". *Journal of Philosophy* 77, nr 9, s. 515–72.
- Rawls, John. (1971) 2005. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Savulescu, Julian och Guy Kahane. 2009. "The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life", *Bioethics* 23, nr 5, s. 274–90.
- Scheffler, Samuel. 1988. "Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues". I *Consequentialism and Its Critics*, red. Samuel Scheffler, s. 243–60. New York: Oxford University Press.
- Spriggs, Merle. 2002. "Couple Create a Child Who Is Deaf like Them", *Journal of Medical Ethics* 28, nr 5, s. 283.

Recensioner

Postmodernismens förklaring: Skepticism och socialism från Rousseau till Foucault
Stephen R. C. Hicks. Översättning: Anders Johansson
Timbro, 2014. 225 s. ISBN 978-91-7566-984-7

Upplysningen blev under 1700-talet Europas kanske mest livaktiga intellektuella rörelse. Även om de franska upplysningstänkarna skiljde sig åt på flera punkter, till exempel i frågan om människan i grunden är ond eller god, förenades de av tanken att vi med förnuftets hjälp kan förstå tillvaron. Naturen och samhället styrs av vissa generella principer som vi kan vinna kunskap om. Mänsklig olycka har, menade de, framförallt sitt upphov i okunskap och vidskepelse. Genom att ingripa i naturen och samhället kan vi förbättra människans ofta eländiga lott. Upplysnings-tänkare som Voltaire och Diderot hade, kort sagt, en stark tilltro till den mänskliga förnuftsformågan. Denna uppfattades som universell, som gemensam för alla människor. En konsekvens av ett gemensamt förnuft är att människan äger autonomi och frihet. Varje människa kan därför förhålla sig reflexivt och kritiskt till traditioner och auktoriteter.

Upplysningen är, som bekant, inte längre oomstridd. Nästan lika kända som Kants ord i *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) är idag Foucaults ord i *Övervakning och straff*: ”Upplysningstiden’, som upptäckte friheten, uppfann också disciplinen” (1987, s. 223). För Foucault representerar upplysningen inte frihet och autonomi, utan nya och mer subtila former för underordning och maktutövning. Disciplinen är, menar Foucault, upplysningens kännetecken framför andra. Alltsedan 1700-talet har disciplinen gripit vilt omkring sig i det moderna samhället och håller oss idag i ett knappt märkbart men likafullt stadigt grepp. Genom olika makttekniker såsom övervakning och examination har människor disciplinerats och underordnats samtidigt som ett sinistert vetande om oss har utvunnits. Kunskap och makt är i själva verket två sidor av samma tvivelaktiga mynt. För Foucault och de postmoderna tänkarna är upplysningsfilosofin därför repressiv snarare än emancipatorisk. Upplysningsfilosofin har inneburit att kunskapsformer

har institutionaliserats som har bidragit till att underordna människor. I sin filosofiska form innebär det postmoderna projektet därför att avlegitimera eller dekonstruera dessa kunskapsformer, i form av till exempel psykiatrisk, psykologisk eller pedagogisk kunskap, genom att avslöja de maktrelationer som konstituerar dem.

Här har vi alltså två bilder av förnuft och kunskap: en ljus och en mörk. Det är ingen överdrift att hävda att det är den mörka bilden som idag dominerar på humanistiska och samhällsvetenskapliga akademiska institutioner. En konsekvens av den mörka synen är att samhällsvetenskaplig forskning av många inte idag längre anses handla om att skaffa sig objektiv kunskap om sociala fenomen som i förlängningen kan ha samhällsnyttiga effekter. I och med att vetenskaplig kunskap konstitueras av makten är repressionen inbyggd redan i den epistemologiska relationen. En icke-naiv syn på forskning, som inte vill vara en medlöpare till makten, kan därför bara innebära, menar man, att forskning bedrivs utifrån syftet att avslöja repressiva föreställningar och praktiker. Postmodernismens etos består, närmare bestämt, i att avslöja den borgerliga maktstrukturen i västerländska samhällen. Det innebär också ett resolut partitagande för människor, "Den Andre", som man anser ha fallit offer för detta samhälle, till exempel hbtq-personer, psykiskt sjuka och invandrare.

Man kan fråga sig hur det gick till när kunskap och upplysning gick från att vara emancipatorisk till att förtrycka och underordna: Hur utvecklades egentligen denna kunskapssyn? Den kanadensiske filosofen Stephen R. C. Hicks har ett intressant förslag. I sin bok *Postmodernismens förklaring: Skepticism och socialism från Rousseau och Foucault*, som ursprungligen kom på engelska för tio år sedan, menar Hicks att postmodernismen ska betraktas som en politisk strategi som postmoderna tänkare tog till för att kunna bevara sin tro på det förfelade socialistiska projektet. Hicks ställer upp två teser som han menar kan förklara postmodernismens uppkomst:

Tes 1 Postmodernismen är det första hänsynslöst koherenta uttrycket för förnuftsavvisandets följder, och mot bakgrund av den kunskapsteoretiska historieskrivningen efter Kant är den också helt ofrånkomlig.

Tes 2 Postmodernismen är den akademiska radikalvänsterns kunskapsteoretiska strategi för att i teori och praktik bemöta krisen som socialismens misslyckande gav upphov till.

Socialismen var från början ett upplysningsprojekt (och så uppfattas det alltjämt av många). Engels menade att Marx hade upptäckt historiens lagar och principer precis som Darwin hade upptäckt biologins lagar. So-

cialismen utgjordes alltså av ett antal principer som i princip var möjliga att testa. Det blev därför ett problem för den vetenskapliga socialismen när de kapitalistiska samhällena inte utvecklades såsom Marx hade förutspått. Proletariatet ökade inte i omfattning och blev inte heller fattigare. Medelklassen trycktes inte ned på proletariatets nivå. Kapitalisterna uppe på toppen i samhällspyramiden blev inte allt färre. Revolutionen föreföll inte heller vara i antågande. Det verkade helt enkelt som om Marx teori hade falsifierats av den historiska utvecklingen i västvärlden. Enligt Hicks började många socialister till slut ana att socialismen som vetenskapligt projekt hade nått vägs ände. I synnerhet 1950-talet var, menar Hicks, ett besvärligt årtionde för socialismen. Socialismens kris blev nu ett faktum. I oktober 1956 gick Sovjetunionen in i satellitstaten Ungern för att kväsa det folkliga upproret. Tidigare samma år hade Nikita Chrusjtjov i ett tal till kommunistpartiets tjugonde partikongress avslöjat de ohyggliga brott som Stalin gjort sig skyldig till. 1950-talets kriser var tillräckliga för att många vänsterintellektuella skulle börja inse att den revolutionära socialismen var problematisk. Kriserna skulle så småningom också komma att bli fler: Kina, Kuba, Vietnam, etc.

Hicks noterar att de mest framstående postmoderna tänkarna – Jacques Derrida, Michel Foucault, Richard Rorty, Jean-François Lyotard – alla är födda inom en sjuårsperiod, 1924–1931. Alla fyra var också hängivna vänsteranhängare (även om Rorty på grund av sin amerikanska bakgrund skiljer ut sig något). De inledde alla sina akademiska karriärer under 1950-talen och var väl insatta i den socialistiska teorins historia och praktik. Socialismens krisår under 1950- och 60-talen blev en gemensam generationserfarenhet för dem alla. Det stod klart för dem att något måste göras åt det predikament som socialismen befann sig i. Lösningen blev att utveckla en skeptisk och relativistisk kunskapsteori enligt vilken en berättelse om verkligheten är lika god som någon annan. Med Hicks egna ord: "Postmodernismen är frukten av en skeptisk kunskapsteori använd i syfte att rättfärdiga det personliga, irrationella språnget, som var en förutsättning för att någon skulle fortsätta tro på socialismen." Om det inte finns något sådant som förnuft eller sanning behöver man inte längre oroa sig över att den vetenskapliga socialismen falsifierats, utan kan obekymrat fortsätta arbeta för dess mål. Låt vara att arbetarklassen ersätts av "Den Andre" och borgarklassen av "vita heterosexuella män". Tanken är alltjämt att den ena gruppen, de vita heterosexuella männen, förtycker och exploaterar "Den Andre". Postmodernismen är därför, om vi får tro Hicks, ett slags ideologi som rättfärdigar den fortsatta kampen för socialismen. Fienden är fortfarande densamme: det liberala västerländska samhället.

Vilken är den skeptiska tanketradition som de postmoderna tänkarna

använde sig av i strategiskt syfte? Hicks spårar denna tillbaka till Kant. Kants brott består i att han skiljer mellan den fenomenella och den noumenala världen. Vår varseblivning av verkligheten är förmedlad av förståndskategorierna och äger därför inte tillgång till tinget-i-sig, den noumenala verkligheten. I och med att förnuftet saknar förmågan att känna verkligheten sådan den är i sig själv, är vi för evigt hänvisade till våra egna representationer av verkligheten, fenomenen. Av förnuftets fem kännetecken – objektivitet, förmåga, autonomi, universalitet och medföddhet – blir förnuftet av med det kanske mest avgörande: objektiviteten. Även om Kant ansåg att förståndskategorierna var universella och nödvändiga var vägen till postmodernismen och subjektivismen därmed anträd. Snart nog skulle kategorierna historiseras, psykologiseras, sociologiseras och förklaras vara kontingenta. Tänkare som till exempel Durkheim skulle försöka visa att kategorierna är kulturellt variabla och därmed också socialt betingade. När den filosofiska utvecklingen når fram till våra dagar – via, Fichte, Hegel, Herder, Heidegger m.fl. – kan förnuftet, enligt Hicks, inte längre uppvisa några av sina ursprungliga vackra drag. Förnuftet är vanställt.

Enligt Hicks är Kants kunskapsteori delvis religiöst motiverad. Den utgör ett försök att rädda kristendomen undan förnuftet genom att på förhand dra upp en gräns för det vetbara. Här drar Hicks en parallell till våra dagars postmodernister. På samma sätt som Kant försökte rädda kristendomen genom en skeptisk manöver, försöker postmodernisterna rädda socialismen med samma lömska trick. ”Vi kan egentligen inte veta något om de här sakerna och därför kan vi lika gärna hålla fast vid det som vi ändå gillar bäst.” I detta sammanhang bör kanske uppmärksammas att Hicks är libertarian och anhängare av Ayn Rands tänkande. Här förefaller det mig som om Rands Kant-hat har spillt över på den annars filosofiskt sofistikerade Hicks. För Rand innebar Sovjetunionen förverkligandet av Kants etik (Rand 1982). Inte så konstigt då om lärjungen betraktar Kants kunskapsteori som inledningen till en filosofisk förfallshistoria som ändrar i postmodernismen. Jag ställer mig en smula skeptisk till denna Kant-tolkning, men måste släppa denna tråd här.

Vad finns att säga om Hicks övergripande tes, att postmodernismen är ett försök att bevara tron på socialismen? Till att börja med kan man notera att tankar och hypoteser av detta slag inte är främmande för den s.k. kunskapssociologin. Kunskapssociologin försöker förklara idéers uppkomst bland annat genom att visa på vilken politisk funktion de fyller. (Kunskapssociologins idéhistoriska rötter går tillbaka till motupplysningen, så risk finns att Hicks inte vill bli betraktad som kunskapssociolog). I ”Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen” hävdar till exempel Karl Mannheim att kunskapsteorier är framskju-

tande skansar i kampen mellan olika politiska ideologier eller tankestilar (1964, s. 612). Något så till synes esoteriskt som kunskapsteorier kan alltså fylla en politisk funktion. De kan hjälpa till att bana väg för andra ståndpunkter. Jag tror att Hicks har rätt när han hävdar att postmodernismen har en sådan roll i samtidens idéklimat. Postmodernismen legitimerar politisk radikalism. Ett starkt argument för hans sak är att alla postmodernister har rekryterats ur vänsterns led. Om postmodernismen bara var en teoretisk utveckling ur den skeptiska traditionen från Kant, skulle man, som han påpekar, finna postmodernister av alla politiska färger. Alla skulle inte heller se det västerländska samhället som sin svurna fiende. Faktum är dock att alla postmodernister är vänstermänniskor (även om alla vänstermänniskor inte är postmodernister). Frågan blir förstås då: Varför?

Det finns ändå svagheter i Hicks bok. Han skulle, som jag ser det, ha behövt anföra mer empiriska belägg för sin sak. De tänkare som Hicks betraktar som förelöpare till postmodernismen, Rousseau, Kant, Hegel och Herder, ges alla stort utrymme och diskuteras utförligt. Däremot får man aldrig någon riktig genomgång av de fyra postmodernisternas biografier och centrala verk. Det är märkligt eftersom det är dessa tänkares val av teoretiska positioner som Hicks avser att förklara i sin bok. Det presenteras till exempel aldrig några biografiska belägg för att socialismens kris verkligen var en upplevd kris för Foucault, Derrida, Lyotard och Rorty. Det förutsätts bara att det är på detta sätt. Hicks skulle här ha behövt använda sig av biografiskt material, till exempel brevkorrespondenser, dagböcker och intervjuer, för att visa att socialismens kris också var en kris för dem och att de försökte komma tillrätta med denna i sina arbeten. Det blir heller aldrig klart vad Hicks menar med ”strategi” i Tes 2 ovan. Var införandet av postmodernismen en medveten strategi som Foucault, Derrida, Lyotard och Rorty använde sig av eller var motiven bakom postmodernismen dunkla även för dem själva? Den klassiska kritiken av kunskapssociologin, till exempel Robert K. Mertons kritik av Mannheim, består i att den rör sig på ett alltför högt abstraktionsplan och ofta nöjer sig med att koppla ihop saker som på ett intuitivt sätt verkar passa ihop (Merton 1957). Denna kritik drabbar även Hicks bok. Det är en sak att på rimliga grunder anta någonting, men en annan att verkligen visa det empiriskt. För att belägga Hicks tes, som förvisso är både intressant och rimlig, krävs mer forskning på området.

Denna kritik ska dock inte dölja bokens förtjänster. En av de saker som jag tar med mig från läsningen är de fatala konsekvenser som en bristande tilltro till förnuftets autonomi innebär. Inom postmodernismen äger förnuftet ingen autonomi, såsom hos upplysningstänkarna, utan är mer eller mindre en effekt av gruppstillhörigheter av olika slag. Människor

varken tänker eller gör erfarenheter som enskilda individer, utan utifrån sin tillhörighet till kategorierna kön, klass och etnicitet/"ras". Den postmoderna traditionens brist på tilltro till förnuftets förmåga har fått ett stort genomslag i den politiska diskussionen. Hos vänstern har det blivit en självklar utgångspunkt att vi är helt och hållet präglade av vår sociala och kulturella tillhörighet – av de mångbesjungna "strukturerna" – snarare än av vårt eget tänkande och vår reflektionsförmåga. Enligt *Aftonbladets* ledarskribent Daniel Swedin måste till exempel heterosexuella män "inse sin roll i våldtäktskulturen" och "arbeta med värderingar och normer i [sin] egen vardag" (2013). I kraft bara av att vara man har man således en roll i en s.k. våldtäktskultur. Detta är en tillhörighet som varje man aktivt måste avsvära sig. Den man som tror att han är en autonom individ och själv kan skilja på rätt och fel även förutan dagliga samtal om normer och värderingar vägrar förmodligen, om vi får tro Swedin, att ta sitt ansvar för sin plats i strukturen. Listan över vad vita heterosexuella män, bara i kraft av att existera, måste arbeta med och ta avstånd ifrån omfattar självfallet långt fler saker än våldtäkt. I ett tal i Almdealen 2014 hävdar Åsa Romson att det är de rika männen som orsakar miljöfarliga utsläpp medan det är de allra fattigaste kvinnorna som blir offren för dem. Män är också, säger Romson, mer obenägna än kvinnor att ändra sitt beteende för att skona miljön. En daglig dos normkritik i skola, på arbetsplatser och universitet är därför uppenbarligen på sin plats. Normkritik är emellertid upplysningens negation. Normkritiken underkänner människan som en autonom och självständigt tänkande varelse och vill leda henne fram till vissa givna uppfattningar om gott/ont och stark/svag. Alla som finner detta slags kollektivism svårsmält och vill hitta sätt att bemöta det kommer att ha utbyte av Hicks bok.

HENRIK LUNDBERG

LITTERATUR

- Foucault, Michel. 1987. *Övervakning och straff*. Lund: Arkiv förlag.
- Mannheim, Karl. (1928) 1964. "Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen". I *Wissensoziologie: Auswahl aus dem Werk*. Berlin: Luchterland. Även på engelska som "Competition as a Cultural Phenomenon", i *From Karl Mannheim*, red. Kurt H. Wolff (New Brunswick och London: Transaction Publishers, 2011).
- Merton, Robert K. 1957. "Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge". I *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Rand, Ayn. 1982. "Faith and Force. The Destroyers of the Modern World". I *Philosophy: Who Needs It?* London: Penguin Books.
- Swedin, Daniel. 2013. "Dags att inse din roll i våldtäktskulturen". *Aftonbladet*, 22 mars. <http://www.aftonbladet.se/ledare/ledarkronika/danielswedin/article16471220.ab>

Den solidariska genen: Anteckningar om klass, utopi och människans natur

Göran Greider

Ordfront förlag, 2014. 248 s. ISBN 978-91-7037-769-3

I en tid när likriktningen inom såväl partipolitiken som i den offentliga politiska debatten i Sverige har nått en nivå där mörkbrun hembygdsromantik inte sällan framställs som det enda riktiga alternativet till att fortsätta i ungefär samma hjulspår som under det senaste decenniet – där förslag på mer genomgripande samhällliga förändringar till förmån för sådant som ökad jämlikhet eller miljöhänsyn snabbt kan avfärdas som orimliga inskränkningar i vissa, redan privilegierade individers valfrihet eller rentav som ”pubertal trofépolitik” – är det svårt att inte känna en viss befrielse vid kontakten med en person som Göran Greiders tankar och idéer. Det är ingen hemlighet att Greider har sin politiska hemvist på vänsterkanten, men man behöver knappast hålla med om precis allt – kanske inte ens om särskilt mycket – av det som han skriver och säger för att uppskatta hans politiska engagemang, hans integritet och, inte minst, hans vilja till förändring; till att med politiska medel åstadkomma ett bättre samhälle för alla i stället för att till varje pris klamra sig fast vid en ordning där det är upp till var och en att själv göra vad hen kan för att uppnå en så bra position som möjligt inom det redan existerade samhället.

Greiders senaste bok, *Den solidariska genen*, består av anteckningar nedskrivna under sommaren 2013 (från juni till och med september). Som bokens undertitel ger vid handen berör dessa anteckningar klass, utopi och – i synnerhet – den mänskliga naturen. Formen för dessa anteckningar varierar: i vissa fall rör det sig om uppmaningar, i andra om små personliga anekdoter, om plötsliga in- eller utfall, eller om observationer i relation till olika händelser under den aktuella tidsperioden. Till största delen tar de emellertid formen av kortare redogörelser för diverse teser om människans natur som förts fram av representanter för såväl de olika livsvetenskaperna som för andra mer eller mindre nära angränsande ämnen, samt av kritiska reflektioner över den betydelse dessa teser har haft och skulle kunna ha för politiskt tänkande i allmänhet och för den politiska vänstern i synnerhet. Greiders egen huvudtes, i den mån det nu går att tala om någon sådan i en bok av det här slaget, går ut på att ”vänstern har allt att vinna på att intressera sig för vad de olika grenarna av den biologiska vetenskapen idag sysslar med: Vi lär känna oss själva och de förutsättningar som finns för ett bättre, mer jämlikhet samhälle och”, fortsätter han, ”kanske kommer många att dra samma slutsats som jag: Vi är i grunden en solidarisk art. Egoismen finns inom oss, ja, men vi har också både viljan till altruism och naturliga instinkter som verkar

för det solidariska inom oss” (s. 8). I stället för att hårdnackat värja ”sig mot idén att människan har en bestämd natur” (ibid.), vilket vänstern enligt Greider ofta gjort, så bör man ta till sig de senaste rönen inom den vetenskapliga forskningen om vad som är karaktäristiskt för människan. För vad denna forskning tycks visa är att människans tillvaro inte alls enbart utmärks av en kamp där endast de starkaste överlever (som en del av de tidiga socialdarwinisterna möjligen hävdade), eller för den delen av geners egoistiska strävan efter att reproducera sig, utan att människan också är en varelse med en stark och djupt förankrad empatisk förmåga, samt naturliga instinkter till social samvaro och samarbete. Såväl vänstern som högern *behöver*, enligt Greider, en vetenskapligt respektabel föreställning om den mänskliga naturen att utgå från och förhålla sig till i utvecklandet av sina respektive politiska ideal. Och som forskningsläget idag ser ut torde vänstern kunna erhålla ett delvis förnyat självförtroende genom att sätta sig in i och hänvisa till insikter från evolutionsbiologi, evolutionspsykologi och andra vetenskapliga discipliner.

Den solidariska genen ger onekligen uttryck åt både Greiders intellektuella nyfikenhet och hans stora beläsenhet. Därtill är boken mycket välskriven. Anteckningsformatet medför dock att det aldrig blir fråga om några mer djuplodande och detaljerade analyser eller resonemang. Vad det gäller den mänskliga naturen gör Greider nedslag i arbeten av ett stort antal personer: Charles Darwin, Aldous Huxley, Karl Marx och Friedrich Engels, Peter Krapotkin, Konrad Lorenz, Richard Dawkins, Edward O. Wilson, Sarah Blaffer Hrdy, Jan Berg, Frans de Waal, Christopher Boem, Joachim Bauer, Stephen Jay Gould, Elinor Ostrom och Martin A. Nowak, för att bara nämna några. Men även om dessa nedslag ofta är intressanta och återgivna på ett lättbegripligt sätt, så är de samtidigt dels tämligen ytliga och dels ytterst selektiva; den oerhörda komplexiteten i många av de arbeten som Greider gör nedslag i framkommer egentligen inte alls. Till Greiders försvar här skall dock sägas att han inte någonstans antyder att det skulle ingå i hans syften med boken att tillhandahålla en mer heltäckande bild av det rådande forskningsläget på området. Vidare lyckas han, såvitt jag kan bedöma, fånga åtminstone vissa viktiga förändringar i vad företrädare för framför allt livsvetenskaperna hävdar om människans natur idag jämfört med tidigare.

Avsaknaden av mer utförliga resonemang innebär dock också att flera viktiga frågor i relation till vad jag tidigare hänvisade till som Greiders egen huvudtes i boken berörs antingen bara mycket kortfattat eller inte alls. Detta behöver inte vara enbart negativt eller problematiskt: en av Greiders ambitioner med boken är rimligen att den delvis skall fungera som en källa till just frågor – som material att utgå från i vidare diskussioner. Men även med detta i åtanke tror jag att boken skulle ha tjänat på

ett åtminstone lite större mått av tydlighet med avseende på till exempel vad den politiska vänstern *mer specifikt* skulle ha att vinna på att ta till sig de senaste vetenskapliga rönen om människans natur, liksom vilken betydelse sådana vetenskapliga rön mer generellt egentligen kan tänkas ha för normativ politisk argumentation. Greider antyder förvisso att vänstern, med hänvisning till modern forskning, skulle kunna avfärda den inte alldeles ovanliga invändningen att socialismen utgör en vacker tanke, vilken dock är omöjlig för varelser med vår specifika natur att omsätta fullt ut i praktiken. "Antropologer och evolutionsbiologer", skriver Greider, "kan idag beskriva artens historia som en lång, ändlös men på många sätt framgångsrik ansträngning för att främja de altruistiska värderingarna, mot hierarkier, översittare och alfahannar som satt sin egen välfärd för gruppens bästa" (s. 7) varför det kan tyckas ligga nära till hands att hävda att ett socialistiskt samhälle i själva verket är i enlighet med människans natur! Men som vi såg tidigare menar ju Greider samtidigt att människan är åtminstone delvis egoistisk till sin natur, vilket torde innebära att realiserandet och upprätthållandet av ett socialistiskt samhälle knappast kan antas vara helt problemfritt. Är idén då att en socialistisk samhällsordning trots allt är *mer* i enlighet med vår natur än varje annan samhällsordning? Eller åtminstone *inte mindre* i enlighet med vår natur än en eller flera andra tänkbara samhällsordningar? Eller kanske bara att ett socialistiskt samhälle i alla fall inte går emot den mänskliga naturen? Man kan vidare fråga sig i vilken utsträckning (om någon alls) som hänsyn till huruvida en viss samhällsordning är i enlighet med vår natur eller inte egentligen är relevant för frågan om vi *bör* försöka realisera denna samhällsordning. Givet den till synes mycket rimliga idén att *bör implicerar kan*, så gäller väl att ett samhälle som är sådant att det *inte kan* realiseras av oss människor inte heller är ett samhälle som vi *bör* realisera. Men så länge som det är åtminstone möjligt för oss att realisera ett socialistiskt samhälle tycks det vara en substantiell fråga huruvida vi *bör* realisera ett sådant samhälle eller ej och svaret på den frågan skulle väl mycket väl kunna vara att vi verkligen *bör* göra det även om detta skulle visa sig kräva ett mer eller mindre stort mått av ansträngning av oss för att stå emot olika naturgivna egoistiska instinkter.

Att Greider inte ger sig in i några djupare diskussioner av detta slags frågor hindrar inte att *Den solidariska genen* ändå är en mycket läsvärd bok. Inte minst kan man hoppas att andra politiska debattörer, vare sig de befinner sig till höger eller vänster på den politiska skalan, läser och tar intryck av den och sedan i större utsträckning börjar ta sig an uppgiften att på allvar bidra till utvecklandet av en moraliskt försvarbar politisk ideologi.

Thomas Pikettys "Kapitalet i det tjugoförsta århundradet"

Jesper Roine

Volante 2014, 111 s., ISBN 978-91-87419-40-9

Raines bok är en mycket läsvärd sammanfattning (med kommentarer) av bästsäljaren *Kapitalet i det tjugoförsta århundradet*. Jag ska här sammanfatta sammanfattningen (och något kommentera den).

Pikettys bok har fyra delar. Första delen beskriver de stora dragen i världens ekonomiska utveckling under lite mer än tvåtusen år. Tillväxten, som här innefattar befolkningstillväxt, har då genomsnittligt inte varit mer än 1–1,5 procent per år, vilket dock på lång sikt kan ge stora förändringar.

Andra delen beskriver kapital/inkomstkvotens fluktuationer över tiden. Alltså värdet av kapitalstocken dividerat med nationalinkomsten. I England och Frankrike 1700–1900 var kapitalstockens värde 6–7 gånger större än nationalinkomsten, därefter sjönk det till som minst 2–3 gånger större runt 1950, för att sedan öka till numera 5–6 gånger större. (För USA var det däremot runt 3 gånger större i början av 1800-talet och 4–5 gånger större på 1900-talet.) Kapitalets andel av alla inkomster (före skatt) har varierat från 35–40 procent i början av 1800-talet till 20–25 procent runt 1970 och 25–30 procent idag. Detta strider mot ett, enligt Piketty, vanligt antagande bland ekonomer (åtminstone i grundundervisning) att kapitalets andel av inkomsterna är konstant över tiden. På grundval av empiriska data och teoretiska överväganden kommer Piketty till slutsatsen att "det inte finns någon anledning att tro att ersättningen till kapital över tid automatiskt minskar" (s. 68).

"Kapitalismens andra fundamentala lag" (s. 61), som Piketty har formulerat, säger att kapital/inkomstkvoten, $\beta = K/Y$, är lika med kvoten mellan sparande, s , och tillväxt, g , alltså

$$\beta = K/Y = s/g$$

Denna "lag" har kritiserats av andra ekonomer och jag tycker också den är rätt svårbegriplig, åtminstone som den framställs av Roine. Bland annat har jag inte fått klart för mig om K innefattar *allt* kapital (som företag, byggnader, infrastruktur, etc.) eller om det, som sägs på s. 89, endast är fråga om "privat kapital". Sedan undrar man ju *varför* just denna relation ska gälla. Finns det någon kausal mekanism som yttrar sig på detta sätt? I så fall vilken? I slutet av boken antyder Roine att kapitalismens andra fundamentala lag nog inte är menad som en generell "lag", utan att den bara "fångar" eller stämmer överens med Pickettys data (s. 105). I så fall *förklarar* den ju inte dessa data, och den behöver då inte heller ha någon relevans för framtiden.

Tredje delen kommer in på *individuella* skillnader. Tidigare trodde tydligen många ekonomer (som Marx) att kapital/inkomstkvoten motsvarar motsättningen mellan kapitalister och arbetare. Men numera är de flesta både kapitalister och arbetare och offentliga pensionstillgångar kan ju gynna även personer som saknar privata tillgångar (s. 71).

Frågan är då hur det ligger till med jämlikheten mellan individer. Det finns många sätt att mäta jämlikhet. Det vanligaste är Gini-koefficienten, som varierar mellan 1 (total ojämlikhet, en individ har allt) och 0 (alla har precis lika mycket). Men Piketty tycker inte att detta är ett bra mått; han föredrar ett mått som anger hur mycket som tillfaller de 10 procent, eller 1 procent, som har mest, dvs. topp 10-gruppen, resp. topp 1-gruppen (s. 74). Man kan väl undra varför dessa mått är bättre än Gini-koefficienten, men de är onekligen mer åskådliga för en lekman.

Topp 1-gruppen i Sverige har nu cirka 7 procent av inkomsterna, mot ungefär 4 procent 1980. I USA har topp 1-gruppen 17 procent av inkomsterna. (Men Figurerna 21 och 22, på sidorna 80 och 81, som ska visa detta, säger att det gäller topp 10-grupperna. Det måste vara feltryck.) Inkomstskillnaderna i Europa, före skatter och transfereringar, har ökat efter 1980, men bara upp till nivån 1950. I de anglosaxiska länderna däremot har inkomstskillnaderna ökat klart mer efter 1980. Piketty beskriver det som att ”den Nya Världen står på randen till att bli som det Gamla Europa” (s. 94).

Förmögenhetskoncentrationen var mycket hög i Europa under 1800-talet, fram till 1910, men sjönk sedan kraftigt fram till 1980, varefter den ökat något (s. 83). Förklaringen till hög förmögenhetskoncentration tycks enligt Piketty vara att $r > g$, dvs. att avkastning på kapital, r , långsiktigt är högre än tillväxttakten (s. 84). Men under de senaste hundra åren har det tvärtom varit så att $g > r$ (s. 86) och enligt Roine har det, enligt Piketty, efter 1950 ännu inte hänt att r åter har blivit större än g (s. 105). Piketty tror tydligen ändå att r i framtiden ska bli större än g . Men Roine verkar inte övertygad (s. 105).

Den fjärde och avslutande delen handlar om vad man kan vänta sig vad gäller förmögenheter och inkomster under det tjugoförsta århundradet (s. 92).

”Bokens övergripande slutsats är, enligt Piketty, att i en marknadsekonomi baserad på privat ägande finns både kraftfulla mekanismer som verkar i riktning mot ökad jämlikhet och sådana som verkar i andra riktningen” (s. 97). Mot ökad jämlikhet verkar främst spridning av kunskap och utbildning, mot ökad ojämlikhet främst relationen $r > g$, om nu Pikettys kvalificerade gissning om framtiden skulle visa sig vara riktig (s. 97).

För att motverka kapitalkoncentrationens ökning föreslår Piketty inte

hård beskattning av inkomst av kapital (vilket enligt honom skulle förstöra drivkrafterna till kapitalackumulation och entreprenörskap), utan en rätt mild progressiv kapitalskatt (som kan ersätta fastighetsskatt), t.ex. 1 procent på tillgångar (minus skulder) mellan 10 och 50 miljoner kronor och 2 procent på tillgångar över 50 miljoner (s. 95). Helst global, men det är utopiskt. På nationsnivå går inte heller, men kanske inom EU (s. 98).

Man kan tycka att titeln på Pikettys bok är lite underlig, eftersom det mesta i den tydligen handlar om tiden *före* tjugoförsta århundradet. Men Piketty anser kanske att det är förutsägelseerna inför det nya seklet och frågan om vad som då bör göras – dvs. fjärde delen – som är det viktigaste. Det kunde förklara titeln. Men mitt intryck är att det som framför allt har imponerat på andra ekonomer, inklusive Roine, är bokens beskrivningar av tidigare utveckling, baserade på nya data. Inte förutsägelseerna om framtiden.

LARS BERGSTRÖM

Notiser

RATIONELL TERRORISM

Det finns filosofer som anser att terroristerna som mördade flera av tecknarna på *Charlie Hebdo* handlade rationellt. Eller att vi åtminstone bör anta det. Deras handlande skulle då vara rationellt i den meningen att det överensstämde med deras önskningar och deras uppfattningar om verkligheten. Men hur kan man vara så säker på det? Ja, man kan förstås säga att terroristerna ville att tecknarna skulle dö och de trodde att om de sköt dem så skulle de dö, och därför var handlingarna i samklang med (och orsakade av) terroristernas önskningar och deras föreställningar om verkligheten. Så långt kan det ju tyckas hänga ihop på ett begripligt sätt. Men terroristerna hade säkert också en hel massa andra önskningar och föreställningar. De ville kanske att tecknarna skulle sluta med sina antimuslimska provokationer, att *Charlie Hebdo* skulle få dåligt rykte och dåliga finanser, att muslimer skulle få en mer accepterad roll i det franska samhället och kanske också att IS skulle lyckas upprätta ett kalifat – och de trodde kanske att provokationerna mot muslimer skulle minska om tecknarna på *Charlie Hebdo* mördades och att muslimska terroraktioner har bidragit till att muslimer har fått dåligt rykte i omvärlden. Så om man vill avgöra om morderna var rationella, så måste man rimligen också fråga sig om de var rationella i förhållande till *alla* de önskningar och föreställningar terroristerna hade. Trodde t.ex. terroristerna att det skulle vara i muslimernas och Islams – och kanske i mänsklighetens eller Allahs – intresse på kort och lång sikt att tecknarna blev mördade? Och trodde de att de skulle komma till paradiset och få tillgång till ett antal oskulder om de utförde morderna? Och var det i så fall rationellt av dem att tro det? Om de inte trodde någonting i den vägen, så var det knappast rationellt av dem att mörda tecknarna.

ELISABETH ÅSBRINK OM YTTRANDEFRIHET

Författaren Elisabeth Åsbrink säger i en krönika (DN 22/1) att hon inte förstår dem som säger att man inte ska kränka andra. ”Ingen påstår att yttrandefrihet innebär att man bör kränka”, säger hon. Nej, det är klart, men frågan om man får eller bör kränka andra är därmed inte besvarad. Åsbrink noterar själv att det är ”viktigt att skilja på individuell moral och juridik”. Då måste man också inse att det som är tillåtet enligt juridiken – och därmed inte får bemötas eller förhindras med våld – kanske inte alltid är tillåtet enligt moralen. Att kränka andra har knappast något egenvärde, en kränknings moraliska värde är snarare beroende av dess konsekvenser. Om den *bara* leder till att någon blir ilsken och provocerad att bruka våld, så är den inte moraliskt berättigad. Men om den dessutom har goda konsekvenser, t.ex. för andra människors välbefinnande på kort eller lång sikt, så kan dessa ändå göra kränkningen moraliskt tillåten och kanske till och med moraliskt nödvändig. Åsbrink tycks inte ha någon känsla för sådana avvägningar, som naturligtvis kan vara svåra. Det hon kallar individuell moral tycks bara innebära att alla ”kan välja att vara hänsynsfulla – eller låta bli”, som hon uttrycker det. Man får hoppas att en sådan moral inte får allmän spridning.

MÄNSKLIGHETENS ÖVERLEVNAD

Författaren Lars Gustafsson citerar på sin blogg följande fråga, formulerad av hans schweiziske kollega Max Frisch: ”Är ni säkra på att bibehållandet av människosläktet, när ni och alla era bekanta inte längre finns till, verkligen intresserar er?” Gustafsson noterar att vi ganska lugnt tycks acceptera det faktum att alla människor som *nu* lever kommer att vara döda inom lite över hundra år. Dessutom har han vissa synpunkter på vilken betydelse det skulle ha om vi på förhand visste att mänskligheten skulle gå under vid en bestämd tidpunkt i den nära framtiden. (Cancerforskning skulle t.ex. bli meningslös, etc.) Men han ger, såvitt jag kan se, inget svar på Frischs fråga.

Frischs fråga är för övrigt inte av något större intresse. Folk skulle väl svara lite olika, helt enkelt. Viktigare är den beslätade frågan om bibehållandet av mänskligheten *bör* intressera oss. Eller kanske snarare: Vore det *bra* eller *dåligt* – eller kanske *likgiltigt* – om mänskligheten, utan någon nämnvärd förvarning, upphörde att existera om exempelvis några hundra år. Det kan man fundera på.

Många skulle väl säga att det beror på hur goda liv människor skulle ha levat i fortsättningen om mänskligheten inte hade gått under. Det vet vi ju faktiskt inte något om. Och därför kan vi inte heller ha någon välgrundad uppfattning om värdet av att mänskligheten lever vidare.

I sammanhanget kan man notera att den kände astrofysikern Stephen Hawking hävdar att mänsklighetens enda chans att leva vidare är att inom 200 år lämna Jorden och kolonisera andra himlakroppar. ”Det blir svårt nog att undvika katastrof under de närmaste hundra åren, för att inte tala om de närmaste tusen eller en million” (Hawking i en video-intervju på Big Think). Men man kan alltså undra: är det verkligen värt besväret att försöka flytta ut i rymden?

DEN TOMMA MÄNGDEN

Den vanligaste idén om vad de naturliga talen är att talen *mängder*. Varje tal är då mängden av de mindre tal som kommer före i serien 0, 1, 2, 3, ... osv. Talet 3 är alltså en mängd av tre objekt, nämligen {0, 1, 2}. Talet 2 är {0, 1} och talet 1 är {0}. Och så vidare. Det första talet i serien, talet 0, sägs vara ”den tomma mängden”, dvs. {}. Men finns verkligen den tomma mängden? En mängd är ju en samling av objekt. Kan en samling som inte innehåller några objekt vara en samling av objekt? Uttrycket ”den tomma mängden” är ju en bestämd beskrivning, men refererar den verkligen till något? Det är ju klart att det inte finns något *i* den tomma mängden, men finns den ens *själv*? Eller borde den jämföras med den nuvarande kungen av Frankrike och det största primtalet?

EN SORTS RELATIVISM

David Bloor, som framför allt är förknippad med det så kallade ”starka programmet” i vetenskapssociologi, har också framträtt som relativist och han menar sig ha en effektiv kritik av de vanliga filosofiska argumenten mot relativism.

Vad menar han då själv med ”relativism”? Så här skriver han: ”The claim is that we have no *absolute* knowledge and no *absolute* morality. For the relativist, all our beliefs are the product of, and are relative to, the limits of human nature and our status as human, social animals. Knowledge and morality are grounded in the human predicament. They cannot transcend the machinery of our brains and the deliverances of our sense organs, the culture we occupy and the traditions on which we depend” (”Epistemic grace”, *Common Knowledge* 13, nr 2–3 (2007), s. 251).

Vid första anblicken kan detta tyckas lite underligt; vetenskapen gör ju hela tiden nya upptäckter, så nog kan vi väl i någon rimlig mening ”överskrida” (*transcend*) vår kultur och våra traditioner. Men det skulle Bloor säkert hålla med om. Vad han menar är nog bara att ”a shared culture [– plus våra sinnesorgan och våra hjärnor –] is the basis on which we engage with the world” (s. 252). Det låter ju rimligt.

Enligt Bloor finns ingen ”absolut” kunskap. Vad menas då med ”absolut”? Han ger ingen definition, men antagligen menar han att det är kunskap som vi kommer fram till på något *annat* sätt än med hjälp av våra sinnen och våra hjärnor och helt oberoende av vår gemensamma kultur. Det stämmer väl överens med att han uppfattar relativism och absolutism som de enda alternativen. ”Relativism and absolutism represent a dichotomy that is mutually exclusive and jointly exhaustive” (s. 252). Någon tredje ståndpunkt finns inte.

Men här undrar man naturligtvis om det finns någon över huvud taget som är anhängare av ”absolutismen” i Bloors mening. Bloor nämner kardinal Joseph Ratzinger (senare påve), men de filosofer som kritiserar relativismen kan knappast vara motståndare till relativism i *Bloors* betydelse.

Bloor tycks också ha på känn att hans motståndare inte accepterar absolutism i hans betydelse. Han tycker att motståndarna till relativism borde definiera ”absolutism”, men att de inte har gjort det (s. 252–33). Åtminstone har inte filosoferna gjort det; Bloor tycker att teologerna har varit duktigare (s. 253–55).

Den enkla sanningen är nog att Bloor och filosoferna talar helt och hållet förbi varandra. I den mån filosoferna använder termen ”absolut”, så menar de antagligen något annat än Bloor. De talar nog sällan eller aldrig om ”absolut *kunskap*”, men däremot ibland om ”absolut *sanning*” – vilket för dem är detsamma som sanning. Det de inte vill acceptera är ”relativ sanning”, som de tror att relativister vill tala om i stället för sanning.

Men Bloor tycks inte ha något emot att tala om vanlig sanning. ”Nor is there any reason why a relativist should refrain from making unqualified assertions about the truth or falsity of a proposition”. Det viktiga för Bloor är att undvika de ”transcendentala konnotationer”, som han menar ingår i ett absolut sanningsbegrepp (s. 258). Ordet ”transcendental” betyder antagligen här detsamma som ”övernaturlig” (jfr s. 252). Vilket i så fall kan förklara att Bloor tycks vilja koppla ihop anti-relativism med teologi och religion.

Men när filosofer ibland säger att sanning är ”transcendent”, så menar de nog bara att det vi *tror* är sant, i själva verket kan *vara* falskt. Att det vi tror är sant kan vara falskt påpekas mycket riktigt av Paul Boghossian, en av de filosofer Bloor kritiserar (s. 263). Men Bloor tar detta som ett argument mot absolutism och mot Boghossian. Han tycks mena att Boghossian inte försvarar den absolutism som Bloor menar att han borde försvara. Men varför skulle han göra det? Den absolutism Bloor talar om vill nog inga – utom kanske någon teolog – försvara.

NYA BÖCKER (SOM SKICKATS TILL REDAKTIONEN)

Darren Oldridge är lektor i historia vid University of Worcester. Han har skrivit en bok om djävulen som nu utkommit på svenska med titeln *Mörkrets furste*, Fri Tanke, 2014.

Ett nytt nummer av tidskriften *Modern filosofi* har också utkommit (nr 1, 2015). Där intervjuas t.ex. Torbjörn Tännsjö om sitt filosofiska liv, Björn Ranelid uttalar sig om Wittgenstein, Helle Klein hävdar bland annat att hela Marx ekonomiska politik bygger på Luther, Jonna Bornemark och Christian Azar skriver om förhållandet mellan djur och människor. Bland mycket annat.

En bok om vad moral är varifrån den kommer och hur den är implementerad i våra hjärnor – och som också har syftet att utveckla ”en universell moralfilosofi som medlemmar av alla mänskliga stammar kan dela” – har skrivits av Joshua Greene, professor i psykologi och föreståndare för Harvard University’s Moral Cognition Lab. Den heter *Vi och dom* och är utgiven i svensk översättning på förlaget Fri Tanke, 2014.

Torbjörn Tännsjö har samlat tjugosju artiklar i en bok med titeln *Fatta! En upplysningskrift*, Thales 2014. Titeln syftar på att man kan förstå mer än man tror och att man särskilt bör försöka förstå sådant som man starkt ogillar.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi, *Eric Johannesson* är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm, *Henrik Lundberg* är universitetslektor i sociologi i Göteborg, *Erik Persson* är forskare vid Sveriges lantbruksuniversitet i Alnarp, *Frans Svensson* är docent i praktisk filosofi i Stockholm och *Ruben Wiwe* är fil. mag. och gymnasielärare.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas med e-post till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- införda bidrag honoreras inte
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört