

Om skeptisk intolerans

Per Lind

Klokhets och sanning

Bertrand Russell lär någon gång ha uttryckt ungefär att felet med världen är att dårarna är så tvärsäkra på sin sak, medan de kloka är så fulla av tvivel. Det är svårt att inte ge honom rätt åtminstone så långt att klokhets faktiskt, i någon allmän mening, inte sällan förknippas med en försiktig, skeptisk attityd, och ”dårskap” med inskränkt tvärsäkerhet. Den som dessutom ser en orubblig tingens ordning avspeglad i dessa sammankopplingar kan förstås ha kritiska synpunkter på denna ordnings lämplighet; och det är kanske just som ett sådant utsiktslöst beklagande Russells sentens oftast uppfattas. Den kan dock lika gärna läsas som en maning till förändring – den som bara ser kollektiv karaktärsbrist där andra ser en naturgiven tingens ordning har rimligen större anledning att påtala ”fel med världen” än den som beklagar vad som ändå ter sig oföränderligt.

Den *första* läsningen av Russells sentens är förbunden med två vanliga uppfattningar som ofta uppträder tillsammans, nämligen 1) att sanningen till sin natur är komplex och mångfacetterad, och 2) att klokhets består i att inse, integrera och agera på detta. En ödmjuk, försiktig attityd framstår då som klokhets naturliga och nödvändiga följd. Den *senare* läsningen påminner oss om att den koppling mellan klokhets och försiktighet som görs i den första är långtifrån absolut. Även om sanningen kan vara mångfacetterad i vissa sammanhang, är den långtifrån alltid det. Det är till exempel inte svårt att föreställa sig situationer där den sorts sanning som efterfrågas är så entydig att en eventuell nyansering skulle kännas som ett slags lögn (”Kom du ihåg

att köpa kaffe?”). Den första läsningens tämligen begränsade bild nyanseras alltså: Försiktighet *kan* vittna om klokhet, men också om glömska och lätta skamkänslor, för att inte tala om sådant som feighet, okunskap och intellektuell lättja. Ett tvärsäkert yttrande kan på motsvarande sätt likaväl tyda på integritet, noggrannhet och tankeskärpa som inskränkthet. Vad som i det enskilda fallet är vad, är i detta avseende en öppen fråga – det beror förstås, till del, på vad vi för stunden talar om.

Ovanstående tolkningsmöjligheter kan ses i öppen konflikt med varandra under dispyter av olika slag. Eftersom vi i sådana situationer sällan har identiska kunskaper, och dessutom sällan är helt överens om vad som egentligen kan vetas i den aktuella frågan, får en tillämpad läsning av Russells sentens då ofta en extra dimension att ta hänsyn till. Där en person ser klokhet i att skruva ned sina sanningsanspråk, kan en annan mycket väl larma för hycklad snusförnuftighet eller överdriven skepsis och göra det rakt motsatta. Lägg till detta den till synes allmänmänskliga omständigheten att vi gärna vill vara säkra på det som är viktigt för oss, och grunden är lagd för den överhettade typ av meningsutbyte de flesta av oss känner igen från främst politikens och religionens område. Martin Luthers högröda förmaning till den äldre och avgjort försiktigare Erasmus av Rotterdam kan här utgöra ett exempel:

Den helige Ande är ingen skeptiker och har inte skrivit tvivelaktiga ting eller subjektiva åsikter i våra hjärtan, utan fasta och vissa ting, säkrare och oryggligare än själva livet och all erfarenhet.¹

Luther, som länge hade beundrat den spränglärde Erasmus och i honom sett en potentiell allierad i reformationens sak, vädrar här sin kraftiga bestörtning inför den intellektuellt avvaktande attityd i trosfrågor som Erasmus i hans ögon till sist bekände sig till. I den citerade motskriften lämnas föga utrymme för Erasmus lärda reservationer visavi religiös

kunskap. Tvärtom skall man vara *säker* på vad tron innehåller: ”Förbannad vare en kristen”, skriver Luther uttryckligen, ”som inte är viss och förstår vad som är honom föreskrivet.”^{II}

Luther tar i citaten ovan kraftig ställning, skulle jag vilja hävda, för andemeningen i den senare läsningen av Russells sentens, som alltså ifrågasätter den första läsningens möjligen oreflekterade ihopkoppling av klokhet, sanning och tvivlande försiktighet. Han för istället tvärsäkerhetens talan, och antyder rentav en direkt opposition mellan den första läsningens kloka tvivel och den trosvisshet han vill försvara. Denna hållning är av flera skäl intressant, inte minst eftersom den skvallrar om en bakomliggande sannings- och kunskapssyn som än idag är lätt att uppfatta som typiskt dogmatisk, och därigenom också, givet den rätta kontexten, typiskt religiös: Åsikten, i korthet, att verkligheten ytterst sett är oberoende *av*, men samtidigt intellektuellt tillgänglig *för* våra subjektiva begreppsliggöranden av den, så att vi *stående i vår subjektivitet* kan döma om dess sanna, objektiva status. Vi har alltså här att göra med den hållning som i sekulära, kunskapsteoretiska sammanhang kallas för *metafysisk realism*.^{III}

Luthers tal om ”fasta och vissa ting, säkrare och oryggligare än själva livet och all erfarenhet” väcker förstås också tankar om vad en sådan tvärsäkerhet innebär i toleranshänseende. Det förefaller naturgivet, att ju säkrare vi är eller vill vara i en viss fråga, desto mindre rum upplåter vi åt alternativa uppfattningar. Tvärsäkerheten är i så måtto intoleransens granne; långt mer så, i vart fall, än försiktigheten eller tvivlet. Bredvid Luthers lika tvärsäkra som oproblematiserade tillgång till verkligheten framstår därför Erasmus kunskapsteoretiska skepsis som den öppnare och tolerantare synen av de två, men detta på bekostnad – tycks åtminstone Luther mena – av ett egentligt trosinnehåll. I denna sista synpunkt skymtar en tankegång, också den av viss aktualitet, enligt vilken möjligheten till sanningsanspråk rent

allmänt står i omvänd proportion till möjligheten till tolerans. *Enligt denna föreställning är vi alltså genom vår kunskapsteoretiska grundorientering i någon mån försvurna till ett visst utrymmesspektrum av tolerans*, som en direkt implikation av det mått av intellektuellt verklighetstillträde den föreskriver. Prenumererar man exempelvis på en kunskapsteori som håller *alla* frågor för i grunden lika entydiga och oproblematiskt åtkomliga som exempel frågan ovan – ”Kom du ihåg att köpa kaffe?” – lämnas förstås inte mycket öppet för diskussion. När verkligheten är uppenbar, har ju den som avviker från vår egen mening om densamma lika uppenbarligen *fel*. Den kloka försiktigheten överlåter vi då gärna åt andra – de verkar ju behöva den bättre.

Antonia Loick, verksam som journalist i Cologne, tycks stödja sig på en liknande tankegång då hon i ett porträtt av filosofen Jürgen Habermas närmast i förbigående använder det lätt nedlåtande uttrycket ”metafysiskt begränsad” om en viss sorts person, som enligt henne har svårare än andra att låta oförenligheter mellan världsåskådningar vara just oförenliga eftersom de ger företräde åt sin egen på ett sätt som dömer ut alla andra åskådningar som felaktiga.^{IV}

Jag vill gärna tro att det ligger *något* rimligt i att koppla samman kunskapsteoretisk orientering och förmåga till tolerans på det ovan beskrivna sättet. Det vilar *något* tilltalande över vad Russells sentens i mina ögon antyder: att ökad kunskap i längden, på något sätt, för med sig minskade kunskaps*anspråk*. En undersökning i den riktningen måste emellertid också visa, att sådana minskade kunskaps- eller sanningsanspråk är till någon praktisk hjälp i toleranshänseende, i situationer då oförenliga perspektiv står mot varandra. *På den punkten ser jag vissa svårigheter, som jag vill utveckla i denna artikel*. Jag kommer huvudsakligen att uppehålla mig vid den ena ytterligheten som impliceras av nämnda sammankoppling; den enligt vilken

ökad tolerans ser ut att bestå i nedskruvade sanningsanspråk genom en likaledes ”nedskruvad” *kunskapsteori* – en som, med Loicks ord, är mindre *metafysiskt begränsande* än den metafysiska realismen. Jag kommer mera specifikt att försöka visa att till och med en utpräglad antimetafysiker av den klassiskt skeptiska skolan, en så kallad pyrrhonist, utmärkt väl kan vara intolerant i de avseenden som räknas. Dock finner jag förstås även den andra ytterligheten principiellt intressant – den som får den tvärsäkre Luther att se intolerant ut i förhållande till Erasmus.

Det finns, menar jag, i praktiken ingen väg till någon egentlig toleransdialogisk avspänning genom minskade, i meningen mera relativiserade sanningsanspråk: Inte ens en pyrrhonist – som vi ska se, *särskilt* inte en pyrrhonist – kan så att säga *tvivla* sig ut ur dilemmat med oförenliga sanningsanspråk genom att förhålla sig lika skeptiskt till varje inblandat påstående. Att medvetet hålla den egna meningen liksom i ett lösare mentalt grepp, vilket tycks vara vad en sådan ”lösning” föreslår, leder ingenvart; i synnerhet inte till någon enighet med den *avvikande* mening, som genom sin oförenlighet med den egna meningen, ger problemet dess konkreta form. Nej, så länge påståenden *påstår* kommer motsägelser att vara motsägelser – det kan ingen kunskapsteoretisk orientering ändra på, hur objektkritisk, postmodern, antimetafysisk eller skeptisk den än må vara.

Propositionell intolerans

Det tillhör våra mest grundläggande intuitioner om språklig mening, att om två inbördes kontrasterande påståenden delar samma anspråksrymd – och det gör de eftersom vi annars inte skulle kalla dem för kontrasterande – så kan de inte båda vara sanna samtidigt. Påståendet ”X är klotrunt” är helt enkelt inte förenligt med påståendet ”X är kubformigt”. Så länge X verkliga form inte är känd, är de båda påståendenas sanningsanspråk som två tupper

om samma dyng hög: De befinner sig i definitionsmässig konflikt. Den som tror sig veta att ett av dem är sant, *måste* hålla det andra för falskt.

I denna språkintuitiva omständighet kan skönjas en sorts inbyggd intolerans av propositionell natur, det vill säga, en intolerans som är hårdkopplad till påståendens funktion och innehåll: Så länge man till exempel anser det vara sant att katten ligger på golvet är det mycket svårt att tolerera påståenden om att den inte gör det. Katter betar sig helt enkelt inte så, är man kanske frestad att tillägga; de kan ju inte vara på två platser samtidigt. Den springande punkten i sammanhanget är dock i själva verket att *sanningen* inte betar sig så. Även om katter faktiskt ägde en helgonlik bilokationsförmåga, skulle påståenden fortfarande representera och avse verkligheten på samma sätt som nu, och de skulle fortfarande behöva vara *inbördes koherenta* för att kunna fungera tillsammans. Vi skulle alldeles säkert tala annorlunda om katter – kanske ungefär som relativitetsteorin och kvantfysiken har fått vissa av oss att tala annorlunda om sådant som tid och elektroner – men det skulle för den skull inte hux flux ha blivit logiskt gångbart att gå omkring och motsäga sig själv i största allmänhet, för därmed skulle språkets hela funktion störta samman. Tupp-och-dyng högsmetaforen skulle med andra ord fortfarande vara en giltig bild av logisk oförenlighet mellan påståenden.

Det egentliga problemet med propositionell intolerans uppstår i sammanhang där verifierbarheten är lägre än den vardagliga, som vid ideologitunga politiska debatter eller religiöst grundade meningsskiljaktigheter. I ett meningsutbyte mellan en kristen och en hindu, till exempel, skulle en sådan propositionell intolerans kunna sägas råda mellan de respektive religionernas läror om vad som händer efter döden: Enligt reinkarnationsläran återföds vi (med få undantag) i en eller annan form till jordelivet igen, medan vi enligt den kristna dogmatiken, enkelt uttryckt, *inte* gör så. Givet vårt språks koherenspräglade representationsfunktion (läs:

tupp-och-dynghögsmetaforikens giltighet) finns det *ingen möjlighet* att utan vidare kvalifikationer förena de båda lärorerna.

Liksom så ofta när korrespondensaspekten av vår intuitiva sanningsuppfattning blir alltför problematisk, byter man i religionsdialogiska sammanhang gärna fot till koherensaspekten. Man betraktar därigenom inte längre religiösa dogmer som enskilda faktautsagor i första hand, utan som delar av meningsfulla helheter, i förhållande till vilka de har sin primära bestämning. Det som dogmerna eventuellt påstår om verkligheten tolkas då mot bakgrund av deras respektive hemmatraditioners olika huvudpoänger, deldiskussioner och diverse meningsplan. En poäng med denna manöver är förstås att den filar ner sanningsfrågans udd: Även lögner kan ju, hårt uttryckt, vara koherenta. En annan är att man långt mer sällan får anledning att ställa enskilda, ”lösryckta” dogmer i opposition till varandra, såsom vi gjorde strax härovan. På ungefär samma sätt, och av snarlika skäl, tassar vi också gärna förbi potentiella politiska gräl.

I båda fallen bidar dock den mer oborstade korrespondensaspekten sin tid strax under den civila polityren. När det väl kommer till kritan vet vi alla att ingenting blir mera verkligt bara för att det råkar passa bra in i vår egen eller någon annans verklighetssyn – tvärtom är det ju en viktig grundkomponent i allas vår uppfattning om det verkliga, att det inte böjer sig efter våra åsikter och tyckanden utan just ”bjuder motstånd”, för att låna Herrmanns uttryck. *Att det erforderliga, tvistavgörande motståndet i hög grad saknas i religiösa och politiska frågor tycks dock inte förändra sättet på vilket vi vill föra diskussionen*, åtminstone inte när graden av engagemang stiger. Interreligiösa och dito politiska dispyter utmärks därför ofta av en olycklig ideologisk rundgång i argumenteringen, vars enda botemedel är verkligheten – en verklighet som, givet trätoämnets natur, tyvärr företräds av alla inblandande, och därför i praktiken av ingen.

Om inte annat så åtminstone av denna sistnämnda anledning – alltså att vi i grund och botten ändå håller kvar en 'motståndorienterad' sanningssyn – är det intellektuellt ohederligt att försöka tränga undan korrespondensaspekten av vår intuitiva sanningsuppfattning i den ömsesidiga förståelsens namn, vare sig det sedan gäller politik eller religion. Koherensaspekten kan genom sin holistiska approach vara ett värdefullt hjälpmedel till en utökad förståelse av påståenden, läror och dogmer i ett visst system, men därefter har den gjort sitt i toleransdialogiskt hänseende. Den kan likaväl öka förståelsen av *skillnader* som av likheter – just som en 'utökad förståelse' av de båda tupparna mycket väl kan stärka vår uppfattning om att dynghögen bara har rum för en av dem.

Jag ber läsaren notera att jag i detta avsnitt endast har talat om *intuitiva* uppfattningar om språklig mening och sanning; inte om *teorier* eller delar därav. Anledningen är att jag vill poängtera att det jag kallar för propositionell intolerans är avhängigt språkets *faktiska funktionsmekanismer*, och inte några teoretiska tolkningar av desamma. Vilken teoretisk etikett verkligheten råkar ha i vår kunskapsteori – materiell, objektiv, oberoende, metafysisk, immanent, livsformsavhängig, socialt konstruerad, textuell, andlig, mental et cetera – spelar ingen som helst roll för våra påståendens *påstående funktion*; de fungerar alldeles utmärkt utan "understöd" från en kunskapsteori. Det ankommer inte på kunskapsteorin att styra och ställa på detta område. *Den är helt enkelt inte tillfrågad*, och i det fall den är det, är den tillfrågad *av oss* och inte av funktionsmekanismerna själva.

Nu hävdar kanske någon att detta är gå litet för långt. Antyds inte, trots allt, vissa kunskapsteoretiska grundfakta ur våra påståendens själva struktur? När vi använder språket gör vi ju i någon mening anspråk på *hur det är* – att katten, exempelvis, faktiskt *ligger* på golvet, för att återanvända exempelpåståendet ovan. Är det inte uppenbart, skulle det alltså kunna

invändas, att här begås en handling – att här görs *anspråk* – som ofrånkomligen har kunskaps- och sanningsteoretiska innebörder? Görs inte här ett subjektivt anspråk på någonting objektivt? Innebär inte det i så fall att en viss kunskapsteoretisk orientering kan utläsas eller åtminstone härledas ur denna *språkets* grundform?

Mitt svar är att visst kan man bygga en kunskapsteori på hur språket fungerar. Jag skulle tro att de allra flesta kunskapsteorier på ett eller annat sätt stöder sig på en uppfattad praxis. Vad man dock *inte* kan göra är att sedan vända på pannkakan och hävda att praxis i själva verket vilar på kunskapsteorin. Ta bort kunskapsteorin från praxis, och ingenting händer med praxis; ta bort praxis från kunskapsteorin, och kunskapsteorin förlorar både sitt ämne och sitt facit. Praxis, och hit räknar jag förstås språkets faktiska funktion, *föregår* kunskapsteorins funktion; kronologiskt, kausalt och begreppsligt. Att den senare möjligen, i bästa fall, avspeglar några viktiga omständigheter rörande förhållandet mellan vår språkliga symboliseringsförmåga och dess objekt betyder förstås inte ett dyft i sammanhanget; en avspegling är och förblir en avspegling. Kunskapsteorin har alltså inte ”redan börjat” genom de vardagliga språkintuitioner som konstituerar påståendekatten och därmed också möjligheten till propositionell intolerans – den tog, som jag ser det, sin början först då den abstrakta dikotomin subjekt/objekt just härövan projicerades på ett vardagligt påstående om en katt.

Språket är ju representerande till sin natur; det består av ting – tecken, symboler – som pekar hän mot vad de själva inte är. Det som de pekar hän mot behöver inte vara någon radikalt annorlunda *sorts ting* än vad de själva är för att kunna fungera som det representerade – i dagligt tal: ”världen”. De kan som bekant utan problem representera *andra* symboler utan att sluta peka hän mot ’vad de själva inte är’; det vill säga, utan att sluta fungera som

representationer. *Det ligger helt enkelt i representationens natur att peka vidare, att föreställa någonting annat.* Här av följer att i den mån man kan tala om några objektiva anspråk inbyggda i språkets föreställande funktion på det intuitiva planet, är dessa anspråk inte nödvändigtvis objektiva i den bemärkelse man normalt avser i teoretiska sammanhang, utan bara i betydelsen att de avser någonting externt för det tolkade tecknet *när detta tecken tolkas.* Sådana ”objektiva anspråk” utmärker alla representationer oavsett ämne, till och med självrefererande sådana – annars hade det självrefererande tecknet aldrig ens kunnat förstås, och självreferensen hade aldrig blivit till, eftersom ingen *referens* hade blivit till. (Att säga att självreferens inte refererar, är lika genomtänkt som att säga att så länge man pekar på sig själv så pekar man inte alls.)

Våra språkintuitioner är således inga filosofiska teorier som klart och redigt postulerar, ”sätter”, antar eller påvisar någon yttervärld med en viss uppsättning egenskaper. Deras egentliga innebörd är istället ett *ämne* för filosofiska teorier. Våra påståenden påstår därför inte i kraft av någon *teori* som kan utvinnas ur de intuitioner de väcker i oss, utan bär så att säga sin egen vikt. Vid propositionell intolerans delar, har vi sagt, oförenliga påståenden samma anspråksrymd. *Till detta behövs ingen teoretisk ram, och ingen sådan kan heller omintetgöra oförenligheten.*

Realism och pyrrhonism

Den metafysiska realismen uppfattar jag i linje med ovanstående vara blott intuitionen om tillvarons fakticitet och intuitionen om dess begriplighet tagna tillsammans och korsbefruktade med kunskapsteorins ständiga, binära ledmotiv: subjekt/objekt-dikotomin. Dess dogm att sanningen skulle vara en till antalet ser jag som sekundär i sammanhanget; jag betraktar den som ett kontextbundet destillat av vår intuitiva sanningsuppfattnings koherensaspekt;

som en direkt följd av att det alls talas om sanning, och därmed koherens, *tillsammans* med skiljandet på subjekt och objekt. Verkligheten och dess med nödvändighet koherenta spegel sanningen hamnar då liksom av sig själva på objektsidan, och det rum för tolkning – flera olika, inbördes oförenliga ”sanningar” – som andra, mera relativiserande orienteringar kan berömma sig av får här hålla till godo med en subjektsida där saker och ting just *inte* är sanna och verkliga, eftersom de är satta i opposition till ett i praktiken absolut sannings- och verklighetsbegrepp. På subjektsidan hamnar vidare också själva *begripandet* av det verkliga (det är ju subjektet som begriper), vilket i min mening gör instabiliteten hos den metafysiska realismen som teori uppenbar: Där förståendet är, är inte världen, och där världen är, är inte förståendet. De båda skiljs i praktiken åt av ett absolut svalg, ett kunskapsteoretiskt ”helvetesgap” som gör det svårt att se någon möjlighet för kunskap att överhuvudtaget uppstå. Herrmann har därför mitt fulla medhåll, när han hävdar att den metafysiska realismen leder till skepticism.^v

En annan som skulle ha hållit med om det är intressant nog Sextus Empiricus, den västerländska skepticisms källfilosof, som levde någonstans i medelhavsområdet under det andra århundradet. Hans förklarande berättelse om ”skeptikerns” tillblivelse som skeptiker är en berättelse om en metafysisk realist som undersöker verkligheten och *just genom sin metafysiska realism* misslyckas med att nå visshet:

Ty då han börjar tänka filosofiskt i avsikt att bedöma och skaffa sig insikt om vilka föreställningar som äro sanna och vilka som äro falska, för att på så sätt finna sinnesro, finner han sig ställd inför motsatser utan övervikt för någondera sidan [...]^{vi}

Ett sådant misslyckande är bara möjligt om den verklighet man vill nå kunskap om betraktas såsom utom räckhåll för subjektet, som någonting objektivt och *skiljt* från mänskliga ’föreställningar’. Steget från subjektiva föreställningar ut till en sådan förmodad, objektiv verklighet kan inte

filosofin hjälpa till med. Hur skulle det gå till, när vi till och med när vi skiljer på vad vi kallar för föreställningar och vad vi kallar för verklighet bara ersätter vissa föreställningar om verkligheten med andra? Här syns det ”Gudsperspektiv” på verkligheten som brukar tillskrivas den metafysiska realismen tydligt; verkligheten är hårt räknat allt det som människan och hennes förmågor *inte* är. Självfallet kan verkligheten inte nås på sådana premisser. Till sin förvåning finner dock Sextus skeptiker att hans icke-finnande av verkligheten ändå gav just den sinnesro han från första början hoppades kunna vinna genom sin verklighetsundersökning. Vi kommer in i berättelsen just där vi lämnade den på föregående sida:

[...] dessa kan han icke döma över och suspenderar därför sitt omdöme. Men i det att han gör så, kommer han utan sitt eget åtgörande fram till sinnesfrid beträffande allt, som är föremål för delade meningar.^{VII}

Detta ”suspenderande av omdömet” är inte vad vi idag skulle kalla för att ”inta en skeptisk attityd”, det vill säga någonting i stil med en reservation. Det suspenderande av omdömet som Sextus beskriver är inte en viljestyrd akt, utan en upplevelse av *perplexitet*.^{VIII} Som jag tidigare påpekat: En pyrrhonistisk skeptiker *tvivlar* sig inte ut ur motsägelser mellan påståenden genom någon klok, värdig och lika fördelad reservation inför de ingående sanningsanspråken. Det som istället sker är att de motstående buden tillåts göra sina respektive anspråk så länge undersökningen pågår, och den pågår helt enkelt *tills skeptikern blir perplex*. Sextus kommunicerar denna poäng genom att jämföra skeptikerns hopplösa strävan med en berättelse om bildkonstnären Apelles, som under antiken var berömd för sin höga arbetsmoral och sina ständiga försök att förbättra sin utsökta teknik:

Det är med skeptikern som det berättas om målaren Apelles. Han höll en gång på med att måla en häst och ville på tavlan återge hästens fradga men lyckades så dåligt, att han i misshumör tog svampen, som han brukade torka av färgerna på penseln med, och kastade

den mot bilden, och där svampen rörde vid tavlan, åstadkom den en trogen avbildning av en hästs fradga. Så är det med skeptikerna: de trodde till en början att de skulle vinna sinnesfriden genom att arbeta sig fram till ett grundat omdöme rörande de motstridande företeelserna och tankeresultaten; detta lyckades de emellertid icke med och suspenderade därför sitt omdöme; men i och med att de gjorde detta, kom sinnesfriden som av sig själv utan deras åtgörande, såsom skuggan följer kroppen.^{IX}

Suspensionen av omdömet jämförs här med en urladdning av frustration som byggts upp genom en serie lika envisa som misslyckade försök att göra någonting mycket svårt. Den som efter lång tids ansträngning givit upp hoppet om att med odelat hjärta kunna fälla ett omdöme om världen kanske bäst beskrivs som just perplex. Den sista pusselbiten till den sanna innebörden av pyrrhonistisk omdömessuspension får vi när vi lyssnar till vad Sextus säger att skepticismen är; nämligen *en metod för att återskapa de förhållanden som gav berättelsens skeptiker hans eftersökta "sinnesfrid beträffande allt, som är föremål för delade meningar"*:

Skepticismen är en kraft att ställa mot varandra företeelser och tankeresultat på alla tänkbara sätt, genom vilken vi på grund av jämvikten hos de motstående företeelserna och satserna komma först till suspension av omdömet och därmed sedan till ro i sinnet.^X

Här framkommer det tydligare att suspensionen av omdömet främst är någonting man försöker se till att drabbas av, snarare än någonting man väljer att göra. Man väljer inte att suspendera omdömet; man *drivs* till det 'på grund av jämvikten hos de motstående företeelserna och satserna' som man valt att utsätta sig för. Denna "kraft" (färdighet) att uppställa oförenligheter mellan satser, mellan företeelser och mellan satser och företeelser "på alla tänkbara sätt" är vad som en gång gjorde skepticismen känd som en destruktiv och förnekande filosofi. Tämligen snart verkar dock den pyrrhonistiska skepticisomens *avsikt* med denna säregna verksamhet ha gått förlorad ur den allmänna bilden, om den ens någonsin befunnit sig där. I den mån man överhuvudtaget föreställt sig en skeptisk "agenda" har denna identifierats

med den skeptiska metodens upplevda drivkrafter: det urskillningslösa utbredandet av destruktiv illvilja och huvudlös misstro till allt vad människor tror sig veta.

I själva verket är alltså det skeptiska förnekandet av kunskapens möjlighet ursprungligen bara en omsorgsfullt överlagd tillämpning av en av den metafysiska realismens grundprinciper (subjekt/objekt-dikotomin i absolut tappning) på vad som ytterst är den västerländska filosofins kungsfråga: Hur är verkligheten beskaffad? *En pyrrhonist vill alltså föra ett visst sätt att filosofera till dess logiska slutpunkt, ingenting annat.* Metoden att göra sig perplex genom att ställa upp oförenligheter mot varandra är helt enkelt en konstgjord modell av den metafysiska realismens kunskapsteoretiska följder om den tillämpas med filosofiskt allvar.

Dock är kanske det pyrrhonistiska *målet* i vissa avseenden ännu intressantare än vägen dit, för det beskrivs hos Sextus som *samma sak* som det som skeptikern tidigare hoppades kunna få ut ur den ursprungliga, metafysiskt-realistiskt hållna filosofiska undersökningen av verkligheten. Här talas med andra ord om en filosofisk *kontinuitet*; här finns en föreställning om ett möjligt framsteg *som känns igen som ett framsteg* när det väl tas. Kunde man tala om en filosofisk hunger, så utger sig faktiskt pyrrhonismen för att tillhandahålla en metod som mättar – med Sextus ord: ”sinnesfrid beträffande allt, som är föremål för delade meningar”. Det är ett ofrånkomligt faktum, att den framställer sig själv såsom baserad på den oförutsedda upptäckten av att någonting sådant är möjligt. Att den i nästa andetag tillhandahåller en metod för att uppnå detta tyder på en övertygelse om att det är fråga om en upprepbar, ”objektiv” process.

Den västerländska skepticismen, sådan den framställs av Sextus Empiricus, är med andra ord inte en statisk, kunskapsteoretisk

extremhållning, utan ett slags kunskapsväg – en metod för att förhållandevis handgripligen göra upp med förutsättningarna för en filosofisk verklighetsundersökning i metafysisk-realistisk anda. Denna uppgörelse – detta uppdrivna icke-finnande av verkligheten – hävdas vidare fungera som ett fullgott, tillfredsställande svar på sagda undersökning.

Problemen

För att rekapitulera: Det som alltså antyds av den sammankoppling mellan kunskapsteori och tolerans som beskrevs i det första avsnittet, är – grovt förenklat – att ju svårare man anser det vara att få kunskap om verkligheten, desto lättare blir det att tolerera alternativa uppfattningar om den. Naturligtvis impliceras också det den andra ytterligheten, vilken Luthers fromma indignation från artikelns början kan illustrera: Ju mer oproblematiserad kunskapsteorins utmaning synes vara, desto mer problematiskt blir det att tolerera utsagor om sakernas verkliga tillstånd som skiljer sig från de egna.

Jag valde den skeptiska pyrrhonismen som ett exempel på en problematiserande kunskapsteori, och har strax härövan redogjort för dess huvuddrag. Frågan att ställa är nu om en uppgörelse med den metafysiska realismens sätt att se på verklighetens intellektuella tillgänglighet – en sådan som pyrrhonismens – faktiskt är till praktisk hjälp i toleranshänseende, när ord står mot ord, dogm står mot dogm och den ömsesidiga förståelsen verkar saknas. Dick Haglund verkar ha sin åsikt klar, då han skriver i Nationalencyklopedin, under ”tolerans”:

[...] i filosofiska sammanhang: accepterandet av andras rätt att anta och försvara åsikter som står i strid med ens egna, särskilt i de fall då grunden är svag eller saknas för ett avgörande av vilken åsikt som är den rätta. Tolerans är sålunda ett viktigt inslag i den skeptiska filosofin [...]^{XI}

Jag vill mena att en åsikt som Haglunds är vanlig, om man med skeptisk filosofi menar en filosofi som i typfallet resonerar sig fram till att grunder saknas för ett visst ställningstagande, och som därför påbjuder en reservation inför det. Det man inte har några åsikter om, är det ju svårt att jaga upp sig till strid över. I sådana fall är dock just *avsaknaden* av en åsikt det primära för ”toleransen”, och inte något eventuellt bakomliggande resonemang om åsikters natur. (En skepticism som producerar kloka *reservations* har dessutom, som vi sett, mycket litet med pyrrhonismen att göra – den arbetar ju med oklok *perplexitet*.) Här är vi intresserade av någonting annat: Om en mindre anspråksfull kunskapsteori underlättar toleransen i de fall åsikter *faktiskt står* mot varandra, och om en *mer* anspråksfull sådan i samma avseende är till hinder.

Som jag tidigare framhållit, ser jag vissa problem med att hävda någonting sådant. Det första problemet är att ingen kunskapsteori rör på språkets *faktiska* funktionsmekanismer. Så länge vi kan påstå kan vi också, enkelt uttryckt, gräla och vara oeniga. Vi blir inte av med möjligheten till propositionell tolerans, hur sofistikerad vi än gör vår kunskapsteori. Oenighet är och förblir oenighet, och tuppar är och förblir tuppar – vilken nydanande aspekt vi än kan fantisera ihop att betrakta dem ur, kommer de alltid att i och av sig själva slåss om dynghögen.

Pyrrhonismen är en säregen filosofi i det att den faktiskt ser en sorts väg framåt i sådana ”tuppslagsmål”. Detta betyder dock inte att en pyrrhonist som har genomlidit det motsatsernas förvirrande stålbad som dess metod föreskriver, och således har uppnått den eftertraktade sinnesfriden ”beträffande allt, som är föremål för delade meningar”, inte längre kan ha en åsikt eller måste anse att alla har lika rätt. Sinnesfriden handlar förstås inte om det; vem skulle kunna finna någon vila i en sådan allbekräftande konturlöshet? Nej, en ”färdigbakad” pyrrhonist kan givetvis fortfarande anse

både det ena och det andra, så länge vederbörande håller sig inom gränserna för mänsklig praxis och inga *absoluta* anspråk görs om vad som går därutöver. Skeptikern har då god hjälp ”dels ... i den ledning naturen erbjuder, dels i det tvång känslornas utöva, dels i traditionen av lagar och sedvänjor, dels i undervisningen i olika slags konster.” I sammanhanget är det kanske särskilt intressant, att Sextus skeptiker efter dessa riktlinjer uttryckligen menar sig ”uppfatta ... fromhet som något gott i livsföringen och gudlöshet som något ont”, samt bejakar existensen och vördandet av gudar, och tillskriver dem förhandskänedom.^{xii}

Skulle någon i ett sådant sammanhang framföra en mening som strider mot pyrrhonistens hållning – till exempel att samhällets religiösa sedvänjor är felaktiga och bör avskaffas – då råder en oenighet dem emellan som är lika praktiskt fullvärdig som den mellan Luther och Erasmus, som vi talat om tidigare. Pyrrhonistens syn på religion är då *inte förenlig* med antagonistens, varför vi alldeles oaktat den förstnämndas skeptiska, människoanpassade kunskapsteoretiska orientering kan konstatera ett fall av propositionell intolerans. Det kunde rentav handla om två pyrrhonister från varsitt kulturområde, med *varsin* uppsättning seder och trosuppfattningar att respektera: Det skulle *fortfarande* vara frågan om propositionell intolerans dem emellan. I den mån någonting överhuvudtaget kan ha mening, i samma mening kan mening stå *mot* mening. *På den punkten är och förblir kunskapsteorin betydelslös.*

Observera att jag inte säger att förmågan att upplösa propositionell intolerans skulle vara ett nödvändigt villkor för hävdandet att en viss kunskapsteori faktiskt kan hjälpa till i toleranshänseende. Jag menar bara att i sin oförmåga till detta har alla kunskapsteoretiskt motiverade kontextualiseringar, relativiseringar och förmänskliganden av kunskap och verklighet en ändhållplats. Det kommer så att säga alltid att finnas en

sakfråga, och hur vi handskas med den är först och främst ett *etiskt* val, skulle jag vilja hävda.

Detta för mig in på nästa problem: Tolerans handlar åtminstone på det intellektuella planet ytterst om att kunna ta in motpartens perspektiv och förstå dennes hållning på något som i möjligaste mån liknar dess egna villkor. Den intellektuella kapaciteten att sätta sig själv inom parantes på det sättet förvärvar de flesta människor långt före vuxen ålder, och det på ett sätt som har mycket litet att göra med kunskapsteorier. Vi styrs inte av någon teoretisk orientering till att intressera oss för andras åsikters eventuella koherens. När vi väl förvärvat förmågan kan vi *välja* att göra det, liksom vi kan *välja* att låta bli. Oavsett hur jag själv uppfattar mitt eget perspektiv på världen eller kanske ett visst problemområde, är det en smal sak att inse att andra mycket väl kan ha en liknande uppfattning om sitt perspektiv. Framför allt är denna i god mening abstrakta tankeoperation ingenting som i nämnvärd utsträckning *försvåras* av en metafysisk-realistisk verklighetsuppfattning. Vi kan *alla* ta hänsyn till varandras åsikter eller låta bli. Så länge vi är kapabla till egoism, är vi också kapabla till intolerans, och omvänt vi kan bara vara intellektuellt toleranta i den utsträckning vi kan vara osjälviska.

En annan motivgrund för tolerans som metafysiska realister delar i lika mått med alla människor är förstås upplevelsen av felbarhet. Även en metafysisk realist kan naturligtvis nypa sig i armen och påminna sig själv om att hon tagit fel förr, och således mycket väl kan tänkas göra det också under innevarande ögonblick. Också här är det fråga om ett etiskt, viljestyrt val, och också här balanseras på sätt och vis den egna uppfattningen mot en avvikande mening – alldeles oberoende av dess kunskapsteoretiska status.

Vad pyrrhonismen anbelangar ifråga om etiska val, har den *de facto* använts i den religiösa exklusivitetens namn vid åtskilliga tillfällen. När Gential Hervet, sekreterare åt kardinalen i Lorraine, år 1569 gav ut Sextus Empiricus skrifter i latinsk översättning, var det exempelvis med en uttalad prokatolsk, antiprotestantisk ambition i bakgrunden. Teologen Pierre Charron attackerade med sitt skeptiska verk *Les Trois Véritez (De tre sanningarna)* från 1594 på en och samma gång ”ateister, hedningar, judar, muslimer och kalvinister”. Filosofihistorikern Richard Popkin går så långt som att hävda att den franska motreformationen i praktiken använde sig av pyrrhonismen som ett religionspolitiskt instrument under en period av omkring 75 år efter konciliet i Trent, det vill säga fram till ungefär 1640.^{XIII}

Avslutning

Som jag tidigare sagt, vill jag gärna tro att en koppling mellan kunskapsteoretisk orientering å ena sidan och förmåga till tolerans å den andra någonstans är rimlig. Framför allt vill jag gärna kunna läsa Russells sentens som en utpekning av den möjligen naturgivna omständigheten, att ökad kunskap gör en människa ödmjukare och *försiktigare i sina anspråk på kunskap*. En sådan läsning gör, åtminstone för undertecknad, hela kopplingskedjan *kunskap - klokhet - ödmjuka kunskapsanspråk - tolerans* levande och attraktiv.

Diverse omständigheter tycks emellertid dra åt motsatt håll, och manar mig att en smula motvilligt ställa frågan: *Vad blir kvar* av tolerans, för en mera relativiserande kunskapsteori att underlätta (och för en *mindre* relativiserande kunskapsteori att *försvåra*), när omständigheterna vägts in i bilden, att

1) möjligheten till propositionell intolerans i praktiken står opåverkad av kunskapsteoretiska orienteringar,

2) tolerans till så stor del består i det etiska *valet* att tänka sig in i andras situation, vilket vi alla i regel är intellektuellt kapabla till vid pubertetens inträde, och/eller att påminna sig om den egna felbarheten, vilken vi också känner sedan barnsben,

3) starkt antimetafysiska skolbildningar som pyrrhonismen öppet redovisar en religiös konservatism och *de facto* har använts i exkluderande syften?

Frågan är förstas svår att lämna ett exakt svar på. Så mycket skulle jag dock vilja säga, att i den mån vår förmåga till tolerans faktiskt påverkas av vår kunskapsteoretiska orientering, så *överröstar* detta inflytande av det mera högrelevanta larmet från faktorer av en annan grundkategori – etikens.

Till det synsätt som antyds av Loick ovan, att det skulle bli enklare att leva med det moderna samhällets mångfald av skilda, religiösa synsätt om man inte är ”metafysiskt begränsad” av engagerade, absoluta anspråk, har jag följande att säga (och detta kan vi låta fungera som en summering av artikeln som helhet): Det som gör det *svårt* att leva med motstående bud är inte deras eventuellt absoluta anspråk, utan den omständigheten att man kan råka vara *engagerad* för det ena eller andra budet. Att hålla motsatser ifrån sig på abstrakt distans är en allmänmänsklig färdighet – en försvarsmekanism, skulle jag tro – som inte är hjälpt av vårt intellektuella samtycke till en viss teori om kunskapens möjlighet eller omöjlighet. I den mån ett avståndstagande från metafysisk realism rymmer dimensioner som *går utöver* ett rent intellektuellt ställningstagande, vilket ju pyrrhonismens non-diskursiva, ja handgripliga metod för dess avskaffande mer än antyder, öppnar sig dörren på glänt för en hållning som Loicks, men den skulle i så fall, enligt min mening, fortfarande behöva väga in punkterna 1-3 ovan.

^I Martin Luther: *Om den trälbundna viljan* (Stockholm: Diakonistyrelsen 1964), s. 37

^{II} Ibid. s. 36

^{III} Se gärna Herrmanns bidrag till denna antologi för en mer detaljerad teckning. Av hans tre exemplifierande ”hypotetiska” metafysiska realister är förstas i synnerhet den andra i ordningen intressant här.

^{IV} Antonia Loick, ”Tolerance Makes Great Demands. Jürgen Habermas Shows What Is Involved”, URL = <<http://www.goethe.de/ges/phi/prt/en24456.htm>> (2006-03-20)

^V Den kritik av den metafysiska realismen som här lämnas är av utrymmesskäl avsiktligt summarisk. Givet hur debatten sett ut skulle det dessutom inte förvåna mig om den teckning av den metafysiska realismen som här görs skiljer sig från hur en metafysisk realist själv uppfattar sin kunskapsteoretiska orientering.

^{VI} *Antika Skeptiker* (Stockholm: Natur och Kultur 1953), s. 28. Jag delar här Leo Groarke's uppfattning att *ingenting* är viktigare för förståelsen av skeptikerna än en medvetenhet om deras ’realistiskt’ orienterade sanningssyn. Se Leo Groarke: *Greek Skepticism: Anti-Realist Trends In Ancient Thought* (Montreal: McGill-Queens U.P. 1990), s. 19.

^{VII} *Antika Skeptiker*, s. 28

^{VIII} Pyrrhonismen kallades redan under antiken för *aporetisk* efter det grekiska ordet för ”att stå handfallen”. Benson Mates, som under 90-talet publicerade en nyöversättning av Sextus Empiricus huvudskrift till engelska, skriver (min översättning): ”Den typiska attityden för en pyrrhonistisk skeptiker är, som vi har sagt, inte tvivel utan snarare *aporia*, alltså, att stå handfallen, ställd, perplex, förvirrad, paff, blockerad...” Se Sextus Empiricus: *The Skeptic Way* (New York: Oxford Univ. Press 1996), s. 30

^{IX} *Antika Skeptiker*, s. 28

^X Ibid. s. 22

^{XI} Dick Haglund: ”Tolerans”, i *Nationalencyklopedin Multimedia 2000 plus* (Malmö: Bokförlaget Bra Böcker AB 2000)

^{XII} *Antika Skeptiker*, s. 27, samt Sextus Empiricus: *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man & God* (Indianapolis: Hackett 1985), s. 175

^{XIII} Richard Popkin: *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford Univ. Press 2003), s. 36-37, s. 58 samt s. 64-98