ISSN 0906-4664 #37 – juni/05

REFLEKS

Filosofi SDU - Odense

#37

Refleks er et uafhængigt filosofisk magasin, der udgives med støtte fra Institut for Filosofi, Pædagogik og Religionsstudier - Syddansk Universitet, Odense.
Redaktionen består af studerende. Artikler skal ikke opfattes som givende udtryk for instituttets meninger og holdninger.

Oplag: 150

Adresse:
Refleks
Filosofi
Odense Universitet
Campusvej 55
5230 Odense

Redaktion:
Sofus Ryge Petersen – sofus@rygepetersen.dk
Sara Green – sagre04@student.sdu.dk

Abonnement:
Der kan ikke længere opnås abonnement på Refleks. Enkeltnumre af magasinet kan rekvireres ved at sende en frankeret (12,50 kr.) A4 svarkuvert til redaktionen. Husk at skrive hvilket nummer der ønskes tilsendt.

Deadline for næste nummer:
Medio maj 2006

Forord

Hermed endnu en udgave af det filosofiske magasin Refleks.
Vi vil gerne benytte lejligheden til at minde om, at vi meget gerne modtager bidrag fra studerende. Tanken bag Refleks er, at magasinet skal afspejle de filosofiske diskussioner, der er aktuelle på og i tilknytning til filosofi på Syddansk Universitet, og magasinet er dermed være åbent for alle bidrag med filosofisk relevans.

Så hvis du/I går med en idé til en artikel eller har lyst til at anmelde en bog, så kontakt redaktionen. Det er en god øvelse, både med henblik på opgaveskrivning og jobmuligheder, at få udgivet nogle artikler – og samtidig en mulighed for at få diskuteret (og eventuelt revideret) filosofiske tanker. På magasinets bagerste side kan du se, hvilke retningslinier, der er for bidrag til Refleks. Se desuden magasinets andensidste side, hvis du har mod på at holde et foredrag og være med i Take Away-filosofi.

Som noget nyt i dette semester er jeg, Sara Green, tilknyttet redaktionen på Refleks. For jer, der ikke kender mig, må jeg hellere præsentere mig selv. Jeg er 21 år og startede sommer 2004 på filosofi, efter endt studentereksamen og et år med udenlandsrejse, arbejde og ophold på en idrætshøjskole. Udover studiet arbejder jeg i øjeblikket som handicaphjælper i Odense Kommune. Jeg glæder mig til at læse alle jeres bidrag i næste semester. Foreløbigt kan I hente lidt inspiration i denne udgave.
God jul, godt nytår og god læselyst!

På redaktionens vegne,
Sara Green

Indhold

Forord……Side 3

Indhold…….……..….…..Side 5

Artikler

Lighed, ansvar og ambitioner - en kritik af Richard J. Arnesons fordelingsteorier
Af Søren Mortensen, stud. mag. art…...……...….Side 7

Wittgenstein and Political Relativism
Af Lars Binderup, ph.D.…….….Side 33

Anmeldelser

Enkle Sandheder
Af stud.mag. Sara Green……..……....Side 59

Andet

Take Away-Filosofi……....Side 62

Retningslinier for indlevering af artikler til Refleks…Side 63

Lighed, ansvar og ambitioner

- En kritik af Richard J. Arnesons fordelingsteorier

Af Søren Mortensen, stud. mag. art.

1.

Gennem 1990'erne forsvarede Richard J. Arneson en egalitaristisk fordelingsteori kaldt *lige mulighed for velfærd* (eng.: *equal opportunity for welfare*). Teorien adskiller sig på væsentlige punkter fra indflydelsesrige teorier som John Rawls' (1971), Robert Nozicks (1973) m.fl. Fra sidst i 1990'erne ændrede Arneson synspunkt og forsvarer anno 2005 en *ansvars-hensyntagende-pritarianisme* (eng.: *responsibility-catering-prioritarianism*). Denne artikel omhandler udviklingen i Arnesons fordelingsteoretiske tænkning og bidrager med en samlet kritik af ambitionssensitiviteten i både teorien om lige mulighed for velfærd og ansvars-hensyntagende-prioritarianisme.

Arnesons ideer vurderes ud fra følgende krav: For det første skal fordelingsteorien have et grundlag i *rettighedsteori*, da rettighedsteorier forklarer hvorfor et individ i et samfund, frem for andre, har krav på et stykke af 'samfundskagen'. For det andet skal teorien kunne redegøre for *retfærdighedens valuta* (eng.: *currency of justice*): dvs. angive hvilke goder, der bør fordeles. F.eks. argumenterede Rawls, at retfærdig fordeling skal ske med henblik på opnåelse af primære goder; dvs. goder som alle rationelle individer burde værdsætte. For det tredje skal teorien udvise (a) *moralsk sensitivitet*: dvs. leve op til vore moralske intuitioner om retfærdig fordeling, (b) *begavelsessensitivitet* (eng: *endowment-sensitive*): dvs. tage højde for kompensation af naturlige uligheder som handicaps, intelligens m.m. og (c) *ambitionssensitivitet* (eng.: *ambition-sensitive*): dvs. angive incitamenter for at samfundets medlemmer ønsker at forøge mængden af goder i samfundet.

2.

Arnesons argument for en *konsekventialistisk rettighedsteori* bygger på kritikken af *absolutistiske rettighedsteorier*, herunder Nozicks *berettigelsesteori* (eng.: *theory of entitlement*) og Rawls' teori om *retfærdighed som rimelighed* (eng.: *justice as fairness*).

Nozicks berettigelsesteori fordrer, at retfærdig fordeling sker ud fra principper om frivillighed, oprindelse og berigtigelse. *Sidebegrænsning* (eng.: *side-constraint*) er et samlebegreb for disse ukrænkelige principper. Nozick (1973) forklarer dette med basketballspilleren Wilt Chamberlain. Antag, at en gruppe personer tager til en basketballkamp for at se Wilt Chamberlain. Chamberlain vil dog kun spille for en vis procentdel af entreen. Såfremt en oprindelig distribution har været retfærdig, altså hvis alle tilskuere har opnået deres penge på retfærdig vis (betingelsen om oprindelse), så er den frivillige overførsel af penge til Wilt Chamberlain retfærdig (betingelsen om frivillighed). Såfremt den oprindelige fordeling ikke var retfærdig eller hvis overførslen var ufrivillig, så skal den retfærdige fordeling genoprettes (betingelsen om berigtigelse). *Selvejerskab* (eng.: *self-ownership*), som i dets oprindelige form blev udtænkt af John Locke (1967), kan angiveligt begrunde disse libertarianske sidebegrænsninger. Respekten for det enkelte menneske kræver, ifølge Locke, at en person som mindstemål har retten til egen person og derfor også retten til egne evner og ejendele. F.eks. har en person ret til egne tanker, egne kropsdele, eget hus og egen jord, såfremt disse er omfattet af hans person og hans arbejde.

Libertarianske sidebegrænsninger er blevet kritiseret fra flere sider; herunder af Kymlicka (2002), Nagel (1981) og Arneson

(2005a). For det første påpeges, at der ikke findes et prioritetsprincip for libertarianske sidebegrænsninger, idet libertarianske sidebegrænsninger er utilstrækkelige til at afgøre spørgsmålet om f.eks. *negative eksternaliteter* som forurening. Antag, at jeg ejer en fabrik, som ligger ved siden af dit hus. Lad det være tilfældet, at jeg har erhvervet fabrikken på fair libertariansk vis. Desværre forurener fabrikken et vandløb, som løber ind på din ejendom og dermed forstyrrer dine libertarianske rettigheder. Herved opstår en uafklaret tvist mellem din og min ret til ejendom, men libertarianske sidebegrænsninger angiver ingen metode til afklaring af hvilken persons rettighed der bør prioriteres. For det andet er libertariansk rettighedsteori ikke sensitiv for vore moralske intuitioner. Antag, at du er ved at drukne og jeg er den eneste i nærheden med mulighed for at redde dig fra døden. Til gengæld for at redde dig fra druknedøden betinger jeg, at du overlader mig alle dine finansielle midler. Moralsk intuitivt er jeg, ud fra respekten for mennesker, forpligtet til at redde dig uden belønning, men såfremt du er fattig og ikke kan betale for hjælp uden selv at lide sultedøden, er jeg ifølge libertarianske sidebegrænsninger ikke forpligtet til at hjælpe dig.

Ifølge Rawls (1971) er rettigheder nødvendige for at undgå urimelig behandling. En rationel aktør, som er uvidende om sin relative position i samfundet, men vidende om samfundet og menneskers natur (hvad han kalder *uvidenhedens slør*), ville således vælge principper for retfærdig fordeling i samfundet som minimerer risici for urimelig behandling. Man ville således under uvidenhedens slør aldrig vælge utilitarisme som princip for samfundet, da utilitarisme (i dens mest ekstreme konsekvens) medfører urimelige præferencer: f.eks., at

minoriteter i samfundet vilkårligt bliver fængslet eller på en anden måde behandlet urimelig pga. den rige majoritets præferencer. Denne form for diskrimination mod nogle af samfundets grupper er, ifølge Rawls, ikke rimelig. Under uvidenhedens slør ville man derfor i stedet vælge nogle ukrænkelige principper for samfundet. Man ville først vælge et princip om lige megen frihed for alle, da dette *frihedsprincip* sikrer ethvert individs egeninteresse. Dernæst ville man vælge et princip om, at tilgodese de svagest stillede i samfundet samt, at alle skal have lige mulighed for adgang til samfundets institutioner, da dette *differensprincip* sikrer, at de svagtstillede ikke klager over social ulighed (idet man selv kunne risikere, at skulle indtage plads blandt dem).

Kritikken af Rawls' rettighedsbegreb stammer hovedsageligt fra Nozick (1973), Kymlicka (2002) og Arneson (2000c). Der påvises, at Rawls' retfærdighedsbegreb mangler ambitionssensitivitet, da den retfærdige fordeling medfører økonomisk ineffektive konsekvenser. Differensprincippet vil således bevirke *faldende incitamenter* til produktion, hvilket f.eks. kunne ses af udviklingen i den tidligere sovjetiske planøkonomi, hvor statsproducenten ikke havde incitament til at tilfredsstille alle forbrugernes behov. Producenterne i en rawlsiansk økonomi udvikler ligeledes ikke ambitioner til, at kunne tilfredsstille forbrugerbehov, for differensprincippet medfører øget beskatning af de velstillede; herunder producenterne. Således ville samfundets goder blive anset for 'manna fra himlen', idet teorien ikke tager højde for, at nogle har fortjent mere end andre. F.eks. har en gartner med et job intuitivt gjort sig mere fortjent til en del af 'samfundskagen' end en tennisspiller (med samme evner som gartneren) uden et

job. Implementering af Rawls' differenceprincip vil imidlertid medføre, at tennisspilleren tilgodeses på bekostning af gartneren. For det andet er valget i den originale position vilkårligt, hvorfor valget af retfærdige principper for samfundet mangler en plausibel procedure til udledning af principperne. Rawls kan således ikke forklare, hvorfor uvidenhedens slør indebærer *maximin-strategi* frem for andre strategier. Valget af maximin-strategi forudsætter, at risikoavers adfærd er mere rationelt under uvidenhedens slør end andre strategier. Men risikoavers adfærd er ikke nødvendigvis den mest rationelle strategi. Risikovillighed (*maximax-princippet*) eller en anden strategi kunne være ligeså rationelt, hvorfor Rawls mangler en procedure eller strategi til at opnå de to retfærdige principper.

Ifølge Arneson (2005a) er hovedproblemet i Rawls' og Nozicks absolutistiske rettighedsteorier, at de forudsætter *ex ante* rettigheder; altså at rettighederne er fastsat inden individerne kender deres relative position i samfundet. Man kan derved ikke afgøre entydigt, om rettighederne har hensigtsmæssige konsekvenser. Rettigheder bør i stedet fastsættes *ex post*; altså ud fra rettighedernes nytte for samfundet. Hensynet til velfærdsmaksimering betyder dog ikke, at velfærd er det eneste, som har konsekventialistisk betydning. Mennesker foretrækker nemlig også *moralske værdier*, dvs., at hensigtsmæssigheden af en rettighed er givet ved evnen til at maksimere velfærd på langt sigt. Demokrati og menneskerettigheder kan f.eks. have værdi for en person uden denne person nogensinde får velfærd, idet personen nemlig indser, at der findes mulige situationer i fremtiden, hvor han/hun kunne få brug for beskyttelse under demokrati eller menneskerettigheder. Da rettigheder har moralsk værdi, kan

konsekventialistisk rettighedsteori undgå problemerne vedr. prioritering af rettigheder, ambitions-insensitivitet og moralsk-insensitivitet. Prioritering af rettigheder kan nemlig forordnes ud fra deres relative nytte. F.eks. kan din ret til at undgå negative eksternaliteter trumfe min ret til at forurene vandløbet på din grund, idet forurening øger ikke på længere sigt velfærden i samfundet. Konsekventialistisk rettighedsteori er også ambitionssensitiv, da faldende incitamenter til produktion ikke er velfærdmaksimerende på langt sigt. Således får individer goderne, som de fortjener i en konsekventialistisk stat, da et *krav om ansvarlighed* har værdi på langt sigt. Konsekventialisme lever også op til vore moralske intuitioner. Social og økonomisk lighed har nemlig moralsk værdi, da den tidlige Arneson mente, at lige mulighed for velfærd er vigtig for at opnå maksimal velfærd på langt sigt. Denne position kaldes ofte *velfærdslighed* og defineres ved, at individer bør få del i samfundets goder, såfremt goderne bidrager til ligestilling af individers velfærd. Således bør jeg hjælpe dig, såfremt du er ved at drukne på trods af din økonomiske formåen, da din død ikke giver dig samme muligheder som mig og derved strider med lighedskravet.

3.

Teorien om lige mulighed for velfærd anvender altså moralsk værdi som måleenheden for retfærdighedens valuta. Overfor teorien om velfærdslighed står teorien om *ressourcelighed* hos Rawls m.fl., hvori samfundets individer i udgangspunktet garanteres en mængde goder. F.eks. kan en ressourceteori foreskrive, at alle individer i samfundet skal have gratis uddannelse.

Ronald Dworkin (2000) har kritiseret teorier om velfærdslighed på flere punkter. For det første mener han, at disse teorier mangler et objektivt kriterium for, hvordan et samfund kan opnå lighed. Velfærdslighedsteorier definerer nemlig lighed ud fra *subjektive trosforestillinger* om individers præferencer. Hvis f.eks. Jones ønsker sig en cykel nøjagtig magen til Janes cykel, så skal staten så vidt muligt sørge for, at dette ønske opfyldes. For det andet tager velfærdslighed *vilkårlige hensyn*. Teorien skelner således ikke mellem velstillede og svagtstillede, men fungerer ved 'først til mølle'. Antag, at Peter har et sommerhus og at Jane har en cykel, men ønsker sig et sommerhus. Antag desuden, at John intet har, men ønsker sig en cykel for at blive ligestillet med Jane. John ville nok finde det urimeligt, hvis staten ikke havde råd til at kompensere ham med en cykel, idet Jane kom først til staten og fik opfyldt hendes ønske om et nyt sommerhus. For det tredje forudsætter velfærdslighed, at en stat kan opfylde *dyre vaner* (eng.: *expensive tastes*): dvs. hvis en fattig person Jones har kultiveret en smag for dyr vin, så skal han derfor forvente af staten, at den kan opfylde dette behov, hvilket jo umiddelbart er et urealistisk krav. Et fjerde problem handler om *tilfredse slaver*. Antag, at en person gennem sin opvækst er blevet vænnet til underkastelse og derved foretrækker underkastelsens tryghed. Velfærdslighed har den kontraintuitive konsekvens, at staten ikke bør intervenere i undertrykkelsen af denne slave. For det femte medfører teorien de *talentfuldes tyranni*. Antag at alle handicappede skal have ligeså høj livskvalitet som de velstillede. Dette ville betyde, at de velstillede formodentlig skulle arbejde meget hårdt og betale al deres løn i skatter for, at handicappede kan opnå den samme høje livskvalitet. Teorien

er, for det sjette, *begavelses-insensitiv* idet folk sættes lige i fysiske og psykiske evner, da god fysik og psyke formodentlig værdsættes af alle rationelle personer. Dette er dog både urealiserbart eller for økonomisk omkostningsfuldt. Som noget syvende medfører teorien *paternalisme*, da staten i sidste ende afgør, hvad der er objektivt godt for borgerne Dette kan være i strid med individets reelle præferencer. F.eks. i det tilfælde hvor staten kompenserer Jane med en bil, men hun faktisk foretrækker en cykel. Af disse grunde mener Dworkin ikke, at velfærdslighed kan forsvares.

Den tidlige Arneson (1989 & 1990) mener imidlertid, at teorien om lige mulighed for velfærd kan imødegå Dworkins kritikpunkter. Ifølge Arneson tager Dworkin ikke højde for, at trosforestillingerne afhænger af rationelle kriterier for adfærd samt viden om samfundet. Statistik og undersøgelser kan f.eks. vise os om øget velfærdsniveau for handicappede er bedre end øget velfærdsniveau for velstillede. Arneson indrømmer dog, at der ikke kan opstilles en objektiv målestok for tilfredsstillelse af velfærd, men alligevel kan man foretage interpersonlig sammenligning af velfærd ved en relativ målestok. F.eks. kan min velfærd som dranker sammenlignes med min nabos velfærd som afholdsmand, uden det involverer objektive måleforhold. Da jeg på lang sigt formodentlig ender på hospitalet pga. druk og min nabo måske får en glorværdig karriere, så ville man alt andet lige sige, at naboens velfærd var størst. Andre af Dworkins kritikpunkter rammer også ved siden af. Teorien om velfærdslighed kan indeholde et krav til bureaukratiet om ikke at drage vilkårlige hensyn, hvorfor ’først til mølle’ ikke nødvendigvis bliver et problem for teorien. Arneson finder desuden, at kritikken om dyre vaner ikke

gælder velfærdsteorien, idet folk holdes ansvarlige for kultivering af dyr smag, medmindre hændelser udenfor deres kontrol har forårsaget denne kultivering. Problemerne vedr. tilfredse slaver kan velfærdsteorien ikke undgå teoretisk, for slaveri er ikke i sig selv forkert. Men reelt er der ingen personer som foretrækker et liv som slave, hvorfor problemet opløses. Vedr. de talentfuldes tyranni, kan velfærdsteorien stille et *krav om ansvarlighed*, hvorfor de talentfuldes tyranni undgås. For individer vil frygte ikke at få kompenseret tab af velfærd, såfremt de har ageret uansvarligt. Arnesons velfærdsteori kan dog ikke bortforklare problemet om paternalisme. Men ifølge konsekventialistisk rettighedsteori er der intet i sig selv forkert ved paternalisme, da denne politik kan have samfundsmæssig værdi på langt sigt. Den tidlige Arneson mener, at grunden til, at Dworkins kritikpunkter ikke 'rammer målet' er, at Dworkins kritik kun rammer teorier, som forudsætter *hård determinisme*; dvs. at individer ikke kan træffe frie valg og derfor ikke kan stilles til ansvar. Herimod hævder Arneson, at teorien om lige mulighed for velfærd forudsætter *blød determinisme*, dvs. at individer til en vis grad har mulighed for at træffe frie valg. Dermed kan teorien om lige mulighed for velfærd stille forbehold om, at folk skal agere ansvarligt. Problemet er dog, at svag determinisme svækker muligheden for forudsigelser og derfor også for, at kunne maksimere velfærd ud fra vore forventninger. Men Arneson kunne heroverfor sige, at selvom vi ikke har absolut sikkerhed for, at vore forudsigelser stemmer overens med fremtiden, så kan vi dog til en vis grad forudsige individers adfærd.

Arneson (1989 & 1990) kritiserer desuden teorien om *ressourcelighed* hos Dworkin og Rawls. For det første, skriver

han, at ressourcelighed ikke tager højde for fortjeneste og ansvarlighed, men blot garanterer forskellige goder. Dette kan betyde, at samfundet skal producere luksus for at tilgodese rige menneskers dyre vaner. Dertil hører, at sociale garantier undergraver incitamentet for at udvikle ambitioner. Konsekvensen bliver sandsynligvis, at samfundet beriger de handicappede på bekostning af de rige i de talentfuldes tyranni. For det andet er ressourcelighed udtryk for Rawls' og Dworkins *feticher*. De antager nemlig, at rationelle personer ville præfererer primære goder. Men sådanne hypotetiske præferencer er aldrig lig reelle præferencer. Antag, at Jane er en gammel fattig kvinde og John er en ung rigmand; Jane er efterhånden så gammel, at hun ikke længere ønsker del i de primære goder. I stedet ønsker hun velfærd for den fremtidige generation. Hun har altså reel interesse i, at det går John godt, men ifølge ressourceteorien skal staten tage ressourcer fra John og fordele disse til bl.a. den gamle kvinde, selvom hun egentlig ikke ønsker dem. For det tredje er ressourcelighed begavelses-insensitiv: for der er forskel på at have udsigt til lige mulighed og at have midlet til lige mulighed. Hvis John ikke har evnerne (pga. lav intelligens el. lign) til at blive indskrevet på et universitet, så har John ikke reelt mulighed for at drage nytte af universitetet på trods af, at staten sikrer denne rettighed. Af disse grunde må vi acceptere, at teorien om lige mulighed for velfærd er den bedste forklaring på retfærdighedens valuta.

Teorien om lige mulighed for velfærd kan nu defineres som, at *individer bør have mulighed for samme grad af forventet velfærd over et livsforløb under ansvar*. Staten skal således kompensere Jones i en stat under velfærdslighed, såfremt Jones' forventede velfærd er mindre end Janes, men kun så

længe Jones ikke selv har ansvaret for sin lave velfærd. Et samfund som lever op til denne definition er, ifølge den tidlige Arneson, tilstræbelsesværdigt for alle der mener, at lighed har moralsk værdi.

4.

I det følgende viser jeg begrundelsen for, at Arneson i dag forsvarer ansvars-hensyntagende-prioritarianisme. Teorien opstod i kølvandet på nogle kritikpunkter af teorien om lige mulighed for velfærd som gennemgås i det følgende. Afsnittet ender med Arnesons svar på en væsentlig pointe om liberal-egalitaristiske fordelingsteorier.

Lippert-Rasmussen (1999) har kritiseret Arnesons teori om lige mulighed for velfærd for ikke, at tage højde for at personers reelle livsforløb forløber forskelligt. Lad Jones bo på en ø med en vulkan og lad Jane bo på en anden ø også med en vulkan. Antag nu, at vulkanen på Jones' ø udbryder på hans 30års fødselsdag, hvorimod Janes ø forbliver rolig. Pointen er, at Jones dør på sin 30års fødselsdag, hvorfor han ikke kan opnå samme livsforløb og velfærd som Jane. Problemet går ud på, at selvom Jones og Jane har samme livsmuligheder, så kan man imidlertid ikke kompensere Jones for manglende mulighed for velfærd, da han er død, hvilket betyder, at teorien om lige mulighed for velfærd ikke er realiserbar. Den senere Arneson (1999a) er enig i, at det hverken er muligt eller ønskværdigt, at opfylde teorien om lige mulighed for velfærd. Arneson skriver dog, at Lippert-Rasmussens kritik ikke tager højde for, at konsekventialistisk rettighedsteori indebærer andre moralske værdier end lighed. Arnesons nye teori, kaldt ansvars-hensyntagende-prioritarianisme er nemlig realiserbar, da denne

teori minimerer betydningen af lighed. I stedet for lighed fremfører Arneson, at *fordele til de svagest stillede* har moralsk værdi.

Cohen (1989) har fremført en kritik omkring begavelses-insensiviteten af teorien om lige mulighed for velfærd. Han skriver, at teorien eliminerer muligheden for at opnå et tåleligt liv for handicappede. F.eks. den handicappede Tiny Tim som mangler en kørestol, men som ikke har åndsevnerne til at indse denne mangel. Tiny Tim er ikke lykkelig i sin situation, men er nem at tilfredsstille. Teorien om lige mulighed for velfærd har som konsekvens, at Tiny Tim ikke kompenseres med en kørestol, da han ikke har et egentlig ønske derom. Arneson har, mig bekendt, ikke et svar på hvorfor Tiny Tim burde få en kørestol ud fra teorien om lige mulighed for velfærd, men et muligt svar ud fra ansvars-hensyntagende-prioritarianisme kunne være, at Tiny Tim kompenseres, da Tim ikke har været ansvarlig for sin situation, samt han er blandt de svagest stillede. Ansvars-hensyntagende-prioritarianisme fordrer nemlig, at de svagest stillede *kompenseres under ansvarlighed*; altså (ligesom i teorien om lige mulighed for velfærd), hvis det kan påvises, at de ikke selv har været ansvarlige for deres ulykke.

En anden egalitaristisk position er Sens (1979) teori om *basal-evne-lighed* (eng.: *basic-ability-equality*). Teorien foreskriver, at lighed bør skabes ud fra de evner som personer finder nødvendige for at opnå et tilstrækkelig godt liv. Dette er, ifølge Sen, en mere plausibel teori end ressourcelighed eller velfærdslighed, da det er evner frem for primære goder eller velfærd, der giver livet værdi. Antag, at en professionel tennisspiller mister sin arm i en bilulykke uden eget ansvar.

Denne person ville ikke blive lykkeligere af øgede ressourcer eller øget velfærd, for intet kan erstatte evnen til at spille tennis. Arneson (2005b) skriver imidlertid, at Sens teori mangler et kriterium for, hvilke evner som er tilstrækkelige til, at kunne føre et ønskværdigt liv. Teorien kan ikke afgøre om tennisspilleren kompenseres bedst, når denne får en ny arm (hvilket ikke nødvendigvis er teknologisk muligt) eller, når tennisspilleren opnår samme livskvalitet, som da han/hun kunne spille (hvorved teorien kollapser i velfærdslighed).

Anderson (1999) skriver, at teorien om lige mulighed for velfærd overser, at selvom individer stilles lige i muligheden for velfærd, så betyder dette ikke, at individerne dermed er *ligeværdige*. Velfærd er ikke nødvendigvis en prioritet for handicappede m.fl. Det vigtigste kan meget vel være, hvorledes andre mennesker reagerer på den handicappede: de velstilledes ringeagt, foragt og medlidenhed kan således faktisk stigmatisere de svagtstillede i et samfund. Teori om lige mulighed for velfærd er derfor *paternalistisk*, for den fordeler nogle goder til svagtstillede, som de svagtstillede ikke nødvendigvis ønsker. Arneson (2000a) er enig i, at Andersons kritik rammer hans teori om lige mulighed for velfærd. Men ansvars-hensyntagende-prioritarianisme tager højde for de svagest stillede, som ikke er ansvarlige for deres situation. Det velvære som opnås ved opgradering af livskvalitet opvejer, ifølge Arneson, den ringeagt som den handicappede måtte føle.

Ansvars-hensyntagende-prioritarianisme kan nu defineres som, at *fordelingen af velfærd bør ske over et forventet livsforløb med særlige fordele til de værst stillede, hvor de værst stillede ikke har ageret uansvarligt.* Ansvars-hensyntagende-prioritarianisme fordrer ikke, ligesom teorien

om lige mulighed for velfærd, at de svagest stillede i samfundet skal på samme velfærdsmæssige niveau som de velstillede. Dvs. at ansvars-hensyntagende-prioritarianisme accepterer, at nogle står velfærdsmæssigt ringere end andre. Det nye i Arnesons teoridannelse er således, at lighed ikke længere anses for at være unikt velfærdsmaksimerende på langt sigt. Hvis John har mindre velfærd i forhold til Jane, så skal John ikke nødvendigvis kompenseres. Men hvis John hører til de svagest stillede i samfundet, så skal han kompenseres velfærdsmæssigt. Forskellen mellem teorien om lige mulighed for velfærd og teorien om ansvars-hensyntagende-prioritarianisme er meget subtil og de to teorier kan supplere hinanden efter behov. Teorien om lige mulighed for velfærd kan være den bedste teori i en ideel verden (hvor ingen dør af pludselige vulkanudbrud!), hvorimod prioritarianismen umiddelbart syntes mere passende i den aktuelle verden. Den slående forskel er måske, at teorien om lige mulighed for velfærd ligner den socialistiske ideologi, hvorimod ansvars-hensyntagende-prioritarianisme fordrer en i højere grad liberal egalitarisme. Mht. ansvarlighed i de to teorier foreslår Arneson (2000b), at samfundets institutioner skal afgøre om situationer er, hvad Dworkin har kaldt, *rent held* (eng.: *brute luck*) eller *muligt held* (eng.: *option luck*). Såfremt individer selv har været ansvarlige for deres uheld ved, så kompenserer staten ikke. Men hvis individet har været ude for rent uheld, så kompenserer staten. Arneson (1999b) angiver desuden tre hensyn som en prioritariansk stat skal tage: (1) Staten skal maksimere velfærd. (2) Jo lavere et individs forventede velvære over et livsforløb er, jo mere skal staten kompensere. (3) Staten skal sørge for at individer får hvad de fortjener. Bemærk dog, at Arneson ikke

tildeler ansvarlighed absolut moralsk værdi, men at ansvarlighed og prioritering af de værst stillede blot er en blandt mange forskellige moralske værdier. Ansvarlighed er dog den vigtigste del af teoriens ambitionssensitivitet, for derved opnås velfærdsmaksimering på den ene side ved, at personer gør deres bedste for at gøre sig fortjent til mere af 'samfundskagen' og på den anden side holdes personerne ansvarlige for ikke at gamble med goderne. Dette *moralske meritokrati* medfører således ikke sociale garantier, men i stedet muligheden for at opnå kompensation under ansvarlighed.

Cohen (2000) har imidlertid påpeget et problem ved ambitionssensitive fordelingsteorier som Arnesons. Cohens argument var oprindeligt tiltænkt Rawls' teori, men kan også siges at gælde Arnesons prioritarianisme. Cohen skriver, at Rawls ikke tager højde for, at de talentfulde har moralsk pligt til at sørge for de svagtstillede. Rawls tager kun højde for, at de talentfulde skal have øget incitament til at skabe flere ressourcer. Differensprincippet sikrer nemlig, at de talentfulde kan gøre sig fortjente til flere goder end de svagtstillede. Der er således på den ene side en empirisk pointe i, at man ville vælge differensprincippet ved, at de talentfuldes indsats er til gavn for alle i samfundet; også de svagest stillede opnår højere velfærd. På den anden side er der en normativ pointe ved differensprincippet idet svage tilgodeses. Men det normative og empiriske element er, ifølge Cohen, ikke tilstrækkeligt. For mennesker skal retfærdiggøre deres handlinger overfor hinanden i deres hverdag. Cohen mener således, at vi bør spørge Rawls (og Arneson m.fl.), hvorfor de talentfulde skal have flere goder end de talentløse. De talentfulde burde jo, da

de går ind for det moralske element af differenceprincippet, producere ligeså meget i et fuldstændigt egalitaristisk samfund som i et rawlsiansk samfund. Arneson (2003) mener dog ikke, at kritikken er relevant for hans teorier, for opretholdelse af retfærdighed kan ske ved sociale normer, love og institutioner. Vi må da antage, at mennesker i prioritariansk samfund, herunder lovgivere, ikke har interesse i, at de talentfulde ikke bruger deres evner på at styrke produktionen og derved skabe højere velfærd for de svagest stillede. Sociale sanktioner, lovgivning m.m. vil bevirke, at de talentfulde vil bidrage til produktion, uden at de opnår særlige fordele derved. Arneson mener dermed ikke at overse, der kan findes personer som er immune overfor sanktioner, for selvom der er love mod manddrab, så begår nogle folk alligevel drab. På samme måde med de talentfuldes incitament til maksimal bidrag til produktionen. Nogle talentfulde vil måske ikke bidrage af moralsk grunde, hvorfor tvang bliver nødvendig.

John Stuart Mill (1989) har imidlertid beskrevet et sådant scenarium med sociale sanktioner som *socialt tyranni*. Ifølge Mill vil enhver opretholdelse af disse sanktioner være i strid med *frihedsprincippet* (eng.: *harm-principle*); dvs. princippet om at man må handle som man ønsker, så længe man ikke skader andre. Frihed i tanke, smag og forening bør således tillades uanset, hvor perverst omgivelserne finder udførslen af disse, så længe disse ikke er til skade for andre. Mill er, ligesom Arneson, konsekventialist og begrundelsen for frihedsprincippet er, at konsekvenserne skaber størst mulig velfærd i samfundet. Arneson (2003) svarer, at sanktionerne bør opretholdes i et konsekventialistisk samfund, da sanktioner medfører mest forventet velfærd på langt sigt, da det sikrer de

svageste under ansvar. Dog har Mill en pointe i, at frihed ofte maksimerer velfærd og at frihed har moralsk værdi for personer. Derfor angiver Arneson (2000b) tre kriterier for moralsk legitim tvang: En stat må ikke anvende tvang: (1) såfremt principperne for tvangen kan rimeligvis betvivles eller (2) hvor beslutningen om tvang er baseret på en kontroversiel teori om det menneskeligt gode eller (3) hvor denne teori om det menneskeligt gode kan betvivles rimeligvis.

5.

Et fællestræk ved teorien om lige mulighed for velfærd og ansvars-hensyntagende-prioritarianisme er, at begge teorier indeholder kravet om ansvarlighed som moralsk værdifuldt. I det følgende påviser jeg, at uansvarlighed kan have nyttige konsekvenser på langt sigt, hvilket jeg finder afgørende problematisk for begge teorier.

Kontekstsensitive rettighedsteorier som konsekventialismen fordrer, at ingen rettighed gælder som absolut ukrænkelig. Dette betyder ikke, at alle rettigheder er falske. Det betyder blot, at en rettighed skal prioriteres, såfremt denne rettighed maksimerer velfærd på langt sigt. Men kontekstsensitive rettigheder kan ikke give løfter om, at en persons rettigheder overholdes på langt sigt. F.eks. er retten til at blive kompenseret, hvis man er svagtstillet ikke nødvendigvis en rettighed om et års tid, såfremt vi opdager, at denne rettighed ikke længere maksimerer velfærd. De svagtstillede er således ikke ’fredede’ i Arnesons teorier. Det er således værd, at bemærke, at både teorien om lige mulighed for velfærd og ansvars-hensyntagende-prioritarianisme er former for *regelkonsekventialisme*, dvs., at en regel eller rettighed for

samfundet fastsættes for samfundet, såfremt denne regel eller rettighed maksimerer velfærd på langt sigt. Da regelutilitarisme er kontekstsensitiv indebærer den, at, som Kymlicka (2002) skriver: '*The rule utilitarian is…committed to including all preferences, no matter how illegitimate they may appear*' (2002, side 29). Dette betyder, at urimelig behandling ikke undgås: Jones kan ikke vide sig sikker, om hvor lang tid der går, førend personlig frihed indskrænkes i et arnesoniansk samfund. Dette betyder igen ikke, at Arnesons rettighedsteori er forkert men blot, at selvom teorien besidder en klar afgørelsesmetode til at prioriterer mellem forskellige rettigheder, så findes dog ingen metode, som kan gøre en rettighed absolut gældende.

Jeg viste i afsnit 2, at Rawls' teori bygger på en risikoavers adfærd bag uvidenhedens slør og læseren så, at denne strategi er problematisk. Risikoavers adfærd bliver nu også konsekvensen af Arnesons ansvar-hensyntagende-prioritarianisme. At kravet om ansvarlighed medfører risikoavers adfærd ses f.eks. ved sammenligning af to samfund. Det ene samfund er venstreorienteret og stiller ingen krav om individuel ansvar. Dette samfund kompenserer individer med et minimumsbeløb, såfremt de lider tab. Det andet samfund er højreorienteret og prioriterer under hensynet til ansvar (nøjagtig som Arnesons teorier foreskriver). Forskellen mellem de to samfund er således, at Jones i det højreorienterede samfund ikke bliver kompenseret for selvforskyldt fattigdom, hvorimod han i det venstreorienterede samfund kompenseres for selvforskyldt fattigdom. Ifølge Arnesons teorier bør vi foretrække, at leve i det højreorienterede samfund, for i dette samfund stilles personer til ansvar for deres handlinger. Dette

er ambitionssensitivt, da fattige dermed får incitament til at udvikle ambitioner. Arnesons hensyntagen til ansvarlighed er således effektiv, når det gælder motivering af fattige. Men konsekvenserne af en politik med incitamenter for ambitioner vil medføre, at individer forlader reelle interesser til fordel for mindre ambitiøse mål i tilværelsen. Antag, at Jones gerne vil være investor. I dette tilfælde kan det være en fordel at vælge det venstreorienterede samfund. I dette samfund er der nemlig en ekstra livsmulighed, hvor Jones kan drive risikovillig virksomhed. F.eks. kan investoren Jones bruge alle sine penge på en ny uafprøvet opfindelse. Såfremt opfindelsen vinder forbrugernes hjerter, vil både Jones og samfundet blive rige. Hvis forbrugerne ikke kan lide opfindelsen, vil Jones ikke gå konkurs, men blive subsidieret med et minimumsbeløb. Det venstreorienterede samfund indeholder altså en mulighed, som det højreorienterede mangler. Min pointe er, at det kan have langsigtet værdi, at personer ikke stilles til regnskab for deres risikofyldte handlinger. Dette betyder endvidere, at Arnesons teorier ikke nødvendigvis er ambitionssensitive. For hvorfor skulle en nyttemaksimerende person ønske, at samfundet opmuntre til ansvarlighed frem for ’uansvarlighed’, når denne ’uansvarlighed’ er risikovillig adfærd, som kan være til alles gavn? Arneson kunne svare, at mit eksempel ikke er realistisk, da det venstreorienterede samfund ville indebære, at skattetrykket stiger, hvorved incitamentet til investering falder, hvorfor også det venstreorienterede samfund ville mangle en livsmulighed i forhold til det højreorienterede. Jeg indrømmer, at det venstreorienterede samfund kan medføre et sådant *dødvægtstab*, hvor nogle ting ikke ville blive produceret, idet skatten ville være højere end i det højreorienterede samfund.

Det betyder dog ikke nødvendigvis, at det højreorienterede samfund indebærer mere velfærd på langt sigt. Min pointe er, at Arnesons teorier ikke indeholder en klausul, som gør, at vi skulle foretrække det ene frem for det andet samfund.

At prioritere ansvarlighed kan også vise sig i strid med kravet om hensyntagen til de svagtstillede. For uansvarlighed kan undertiden være til de svagtstilledes gavn. Nemlig idet risikovillig kapital kan gavne produktiviteten i samfundet og derved også være til gavn for de fattige. Arneson kunne svare, at det er muligt, at risikoavers adfærd er velfærdsmaksimerende i en mulig verden fjernt fra vores, men i vores verden er ansvarlighed moralsk værdifuldt. Om ansvarlighed altid maksimerer velfærd i vores verden er dog en empirisk pointe. Lad et mere teoretisk eksempel vise ambitions-insensitiviteten i Arnesons teorier. Antag, at to personer er strandet på en øde ø som lige akkurat har ressourcer nok til, at de to personer kan overleve på langt sigt. Såfremt man ønsker at undslippe øen, kan man bygge en tømmerflåde. Men havet omkring øen er farligt og der er stor risiko for, at en flugt fra øen ender i døden. Den ene person, Jones, ønsker ikke, at tage chancen i havet. Den anden person, Jane, vil hellere forsøge sig i havet end, at leve et trist liv på øen. Jane, den risikovillige, ønsker derfor, at bygge en tømmerflåde for at komme væk fra øen. Jones er imidlertid risikoavers og syntes ikke, at Jane skal bruge øens ressourcer på en tømmerflåde; desuden foretrækker han hendes selskab frem for ensomhed. Jones siger derfor til Jane, at hun frit kan forlade øen, men hvis tømmerflåden kæntrer, så skal Jane ikke regne med hjælp. Jane er selv ansvarlig for sin beslutning og Jones vil lade Jane drukne såfremt hun kæntrer. Nogle gange

kan det således skabe værdi på langt sigt, i dette tilfælde for Jane, at være risikovillig. Såfremt Arneson slækker kravet om ansvarlighed for at imødegå dette kritikpunkt, således at risikovillig adfærd er tilladt i de tilfælde hvor det medfører langsigtet nytte, så undergraver han både hele teorien om lige mulighed for velfærd og ansvars-hensyntagende-prioritarianisme, da rygraden i disse teorier er kravet om ansvarlighed. Selvom Arnesons teorier angiver incitamenter til ambition, ansvarlighed og fortjeneste hos individer, så kvæler teorierne også disse incitamenter, såfremt ambition, ansvarlighed eller fortjeneste medfører risici. Ambitionen om, at danne en virksomhed kan være forbundet med økonomisk risiko, at gøre sig fortjent til en guldmedalje i boksning udgør en sundhedsmæssig risiko og kloakarbejderen indgår også i risikabel virksomhed. Men det er kontraintuitivt, at samfundet skulle undergrave incitamentet for at danne virksomhed, at bokse professionelt eller det samfundsvigtige arbejde i kloakker, da disse tydeligvis kan have moralsk værdi for samfundet.

6.

Det er mit håb, at denne artikel har overbevist læseren om, at Arnesons rettighedsteori for det første er kontekstsensitiv og for det andet, at kravet om ansvarlighed ikke nødvendigvis er en moralsk værdi, da ansvarlighed ikke nødvendigvis maksimerer velfærd på langt sigt. Dette betyder tilsammen, at teorien om lige mulighed for velfærd og ansvars-hensyntagende-prioritarianisme ikke nødvendigvis er ambitionssensitive, da ansvarlighed eller ’uansvarlighed’ skal afgøres ud fra den samfundsmæssige kontekst. Disse

bemærkninger betyder ikke, at ambitionssensitivitet er et uønsket element i fordelingsteori, men snarere, at kravet om ansvarlighed måske ikke er et velvalgt element af ambitionssensitivitet. Rawls' og Dworkins teorier er til dels ambitionssensitive, da de angiver incitamenter til, at de stærkest stillede får lidt mere af 'samfundskagen' end de svagest stillede, men disse ressourceteorier indeholder ikke et krav om ansvar, hvorfor disse måske er at foretrække på netop dette punkt.

***

Litteratur

Anderson, Elizabeth S. (1999). ‘What is the point of Equality?’ *Ethics*, 109/2.

Arneson, Richard J. (2005a). ‘The Shape of Lockean Rights: Fairness, Pareto, Moderation and Consent’, *Social Philosophy and Policy*, 22/1.

---------- (2005b) ‘Distributive Justice and Basic Capability Equality. I: Kaufman,

Alexander (2005). ‘Good Enough’ Is Not Good Enough’, *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems* (Routledge, London).

---------- (2003). ‘Equality, Coercion, Culture and Social Norms’, *Politics, Philosophy and Economics*, 2/2.

---------- (2000a). ‘Luck Egalitarianism and Prioritarianism’, *Ethics*, 110/2.

---------- (2000b). ‘Welfare Should Be the Currency of Justice’, *Canadian Journal of Philosophy*, 30/4.

---------- (2000c). ‘Rawls versus Utilitarianism in the Light of Political Liberalism’. I: Wolf, Clark and Davion, Victoria (2000). *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls* (Rowman & Littelfield, Lanham, Md).

---------- (1999a). ‘Equality of Opportunity for Welfare. Defended and Recanted’, *The Journal of Political Philosophy*, 7/4.

---------- (1999b). ‘Egalitarianism and Responsibility’, *Journal of Ethics*, 3/3.

---------- (1990). ‘Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare’, *Philosophy and Public Affairs*, 19/2.

---------- (1989). ‘Equality and Equal Opportunity for Welfare’, *Philosophical Studies* 56.

Cohen, G.A. (2000). *If you're an egalitarian, how come you're so rich?* (Harvard University Press).

Cohen, G.A. (1989). ‘On the Currency of Egalitarian Justice’, *Ethics*, 99/4.

Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy* (Oxford University Press, Oxford).

Lippert-Rasmussen, Kasper (1999). ‘Arneson on Equality of Opportunity for Welfare’, *The Journal of Political Philosophy*, 7/4.

Locke, John (1967). *Two Treatises of Civil Government* (1689, Cambridge University Press, London).

Mill, John Stuart (1989). *On Liberty* (1859, Cambridge University Press).

Nagel, Thomas (1981). 'Libertarianism without Foundations',

I: Jeffrey, Paul (1981).*Reading Nozick* (Rowman and Littlefield, New Jersey).

Nozick, Robert (1973). 'Distributive Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 3/1.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice* (Harvard University Press).

Sen, Amartya (1979). 'Equality of What?' *The Tanner Lecture on Human Values* (Stanford University).

Wittgenstein and Political Relativism[1]

Af: Lars Binderup, ph.D

[1] This is a slightly reworked version of a paper delivered at the conference *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy* organised by *The Danish Wittgenstein Network* and held at The University of Aarhus in November 2005. The question I ask in the paper was the question of the conference.

What would a Wittgensteinian political philosophy look like? I want to narrow down this question slightly. I want to ask whether Wittgenstein's general views about language and knowledge make him into a relativist and a conservative regarding political value. My answer will, in short, be that he is not the *crude* relativist – nor the *crude* conservative – that many have taken him to be. Quite to the contrary, we can use the Wittgensteinian points to criticise crude relativism and conservatism. Since relativist views are quite common in current political debate – both in philosophy and in the general public sphere, especially in the controversies over multiculturalism and the alleged 'clash of civilisations' – this means that Wittgensteinian views *could* make a difference in first order political debate. Or, at least, that is what I shall attempt to argue here. I shall focus on the debate over relativism, but also comment on conservatism in a few paragraphs.

It is important to notice from the outset that I am qualifying the relativism to which I claim Wittgenstein is opposed with the word 'crude'. This is because there is *a more profound sense* in which Wittgenstein *can* be interpreted as a relativist. I shall return to the issue of a Wittgensteinian *profound* relativism at the very end.

The plan of the paper is as follows. I, first, try to construct an (allegedly) Wittgensteinian argument *for* crude relativism and conservatism in political philosophy. Here I also define my notion of crude relativism and, briefly, consider some examples from the current debate in political philosophy – namely the debate over multiculturalism, liberal values and relativism. I, then, go on to argue that crude relativism is an untenable

position and that Wittgensteinian points can be used to show this. Rightly understood, Wittgenstein takes a universalistic, not-crudely-relativist, stance when it comes to actual practise in moral and political discourse. In fact, what the crude relativist needs is exactly good old Wittgensteinian therapy. It will have to be granted that many paragraphs in Wittgenstein *seem* to suggest both relativist and conservative views and these passages will have to be given a careful paraphrase. I, therefore, go on to point to some paragraphs in Wittgenstein's writings that, I believe, support my interpretation, before ending with a short comment on Wittgenstein's wider position and, what I claim to be, his *profound* relativism.

I

Why might one think that Wittgenstein was a relativist (in particular Wittgenstein after *Philosophical Investigations*, and perhaps especially in *On Certainty*)?[2] The short – and no doubt well-known – story is this. According to the later Wittgenstein, reason-giving within any area of discourse – any language game – must have an end. At some point, necessarily, the spade is turned. This may sound like epistemic *Cartesian* foundationalism. But – in opposition to the classical foundationalist in epistemology – Wittgenstein does *not* claim that these foundational beliefs are somehow self-evident or self-justifying. The beliefs that form the bedrock of our justifications are themselves 'groundless'. They are neither rational nor irrational. Wittgenstein is, I would argue, a precursor of current contextualism in epistemology.

[2] In the following *Philosophical Investigations* and *On Certainty* are abbreviated as PI and OC respectively.

> §559 You must bear in mind that the language game is so to say something unpredictable. I mean it is not based on grounds. It is not reasonable (or unreasonable).
>
> It is there – like our life. (Wittgenstein: *On Certainty*)

The fundamental beliefs, on which our various language games 'hinge', are just a*s a matter of fact relied on*, or trusted, by us (OC §508-9). But, there is no external sanction for these beliefs, no reason in a language-game-external sense, no Kantian Transcendental Reason, able to demonstrate the universal validity of the fundamental beliefs.[3] Ultimately, our language games are just part of a wider form of life – a way of acting – and all we can do at the inevitable end of reasoning giving is to observe that "This is simply what I do" (PI §217).

The above points are undeniably in line with Wittgenstein's core views. But, from these points there seems to be just one small step to full-fledged or, as I shall call it, 'crude' relativism. To see this, one can first ask the question: "If our language games and our forms of life are *just there*, then is it not also true that they could have *failed* to be there and, that they could have been *different*? Are they, then, not mere contingent existences?" Wittgenstein answers very clearly. Not only could there be alternative language-games. Our *own* language games can 'change over time' (OC § 256) and the 'riverbed of thinking can shift' (OC § 96-97). But, then, the

[3] See Putnam (1992), p. 174-75.

argument goes on: Since the bedrock on which I rely now *could have* been different, then it surely cannot have any claim to universal validity.

But, once these steps have been taken, we appear to be forced to go through the following line of reasoning. We admit that alternative language-games – alternative systems of beliefs with bedrock beliefs that differ from ours – could exist. But, then, surely we also must admit that *our* language games can have no privileged status with respect to such alternative systems. All systems must stand on an equal, contingent, footing. And, our own ultimate reason – the place where *our* spade happens to turn – seems to be something of the general form: "Well, this is just *what I (or we)* believe" or "This is what is true *seen from the perspective of my (or our) form of life*". In other words, it seems that we are forced to accept that our basic beliefs should be explicitly relativized or subjectivised.

But, then it *also* seems to follo*w* that one ought to *tolerate* radically alternative views. One can, that is, never have any reason to criticise the beliefs of someone making moves in a different language game from the perspective of one's own game. In fact, there will be no real disagreement across sufficiently different language-games. No one will disagree with me that *according to my system of belief* this or that belief functions as bedrock. So, there is no reason to criticise others – and hence no legitimacy in criticising others – if they are sufficiently different in their belief system.

Now, these latter conclusions constitute what I will call '*crude relativism*'. A crude relativist is someone who is willing to relativize or contextualise his or her basic beliefs explicitly

in the course of a discussion. Furthermore, it is someone who draws the consequence that her own beliefs are on an equal footing with radically opposed beliefs and that the opposed beliefs are, therefore, not rationally criticisable and ought to be tolerated. In the following, I want to show two things: That crude relativism is, in general, untenable and (with less confidence) that Wittgenstein was not a crude relativist. In other words, I want to show that something went wrong in the train of thought above leading from views that are certainly Wittgensteinian to crudely relativist views. In particular, I shall argue that a Wittgensteinian does not have to be crudely relativist about political (or moral) values.

II

But, before advancing my main argument against crude relativism, I should link up with the side topic of my talk: Wittgenstein's possible *conservatism*. In fact, there is not far from the points about the relativized bedrock of our language games to the acceptance of a fundamental conservatism. Conservatism and relativism are the two sides of the same coin. If, namely, our reasons are always ultimately just *our* reasons, and if our practises contingently rest on beliefs that are simply taken for granted as a precondition of the whole practise, then it is not only the possibility of critiques of radically alternative belief systems that is curtailed. A radical internal critique of one's own system also becomes impossible, since it would have to presuppose the very thing it wants to revise radically. If there is no way of backing the bedrock beliefs with external reasons, then there is also no way of criticising them rationally. It would appear that we are always stuck with, or even

imprisoned by, the basic beliefs that we happen to have learned from our surrounding culture.

This is certainly conservatism in one sense of the word – and as we shall see in the next section, Wittgenstein can be misinterpreted as a conservative in this sense. But, since conservatism and relativism are two sides of the same coin, many of the points made in the following against relativism carry over to conservatism, though I shall not have space to elaborate here.

III

Now, Wittgenstein's apparent general conceptual relativism and conservatism easily *translates* into *political* relativism and conservatism. Let me try to illustrate this with examples from contemporary political philosophy. More precisely, the debate over whether values like autonomy and equality of opportunity are '*just Western values*'. Given the above interpretation, the would-be Wittgensteinian relativist could portray the situation as follows: We in the West are immersed in forms of life in which values like equality of opportunity and autonomy are treated as basic 'hinge-values'. However, in other areas of the world, entirely different forms of life have emerged in which the ultimate values are different. There are societies where respect for a caste system is the norm and where, consequently, inherited inequality is morally accepted. And there are societies where un-questioning acceptance of religious authority – in the form of Holy Scriptures or the verdicts of a religious hierarchy – or parental (often paternal) authority is the norm. The relativist line is now well-known: There is no way of rationally settling any dispute between a liberal egalitarian Westerner and

an alien from an in-egalitarian, authoritarian culture. Hence, any attempt to use pressure or force (for instance state-enforcement of liberal laws in multicultural societies or international diplomatic pressure on illiberal states) in order to impose Western values on non-Westerners is unjustifiable. It is *cultural imperialism*.

A concrete example of such relativism in modern political philosophy can perhaps be found in the writings of Bhikhu Parekh on arranged marriage and autonomy (although I should add that he is not relativistic about all liberal values according to himself).

> "Many liberals would like to ban or at least discourage the practise [of arranged marriage] on the grounds that it offends against the values of personal autonomy and choice. As we saw earlier, there is no justification for holding up personal autonomy and choice as universal values…..If young Asians are happy for their parents to choose or help them choose their spouses, they have chosen to be chosen or co-chosen for, and their choices should be respected." (Parekh (2000), p. 275).

So far, Parekh appears (un-objectionably, but inconsistently) to defend some arranged marriages on grounds of autonomy. But, then he continues:

> "Even if they have made no such conscious choices and are content as a matter of social

> routine to leave such decisions to their parents, they should have the same right as others to run their personal lives". (Parekh (2000), p. 275).

The question to Parekh must here be, how one may be said to 'run one's own life', if one is not making any conscious choice and if one is not even aware that one could have run one's life in a different way, but let that lie here. What is interesting is that Parekh then – after rejecting *forced marriage* – ends by making the following statement:

> "The wider society is therefore right to ban imposed marriages…… but to go further [i.e. to ban or discourage arranged marriage] is to be *guilty of moral dogmatism and unjustified cultural interference*." (Parekh (2000), p. 275, *my italics*).

Parekh's argument is, thus, exactly that a liberal should recognise that the high valuation of autonomy is a local Western cultural phenomenon. It is just *what we happen to value around here*. Hence, alternative non-liberal values should be respected on equal terms with liberal values *simply on the grounds that other cultures as a matter of fact have such non-liberal values*. In particular, a liberal state ought to remain neutral on the issue and not seek to promote the value of autonomy by, for instance, discouraging arranged marriages. (Parekh sees himself as a liberal of the neutralist variety).

According to the opposing view – an autonomy-based version of liberalism – the good life is necessarily a life where the individual makes the most important choices in life herself

and where the choice is based on values that the individual has accepted only after critical reflection. The life lived in unquestioning submission to inherited and traditional norms – just following the 'social routine' to use Parekh's phrase – is a life wasted, or at least a poor life, according to this liberal ideal.

Where would a Wittgensteinian stand in this dispute? Well, if we accept the above reading of Wittgenstein as a crude relativist, it is tempting to see him as being on Parekh's side against universalism with respect to autonomy. First of all, it seems that Wittgenstein would allow for the final relativizing move made by Parekh – that of saying that "*this is just what we happen to do around here*". But, secondly, his picture seems directly at odds with the very ideal of autonomy. If our ultimate values are *just there* – a fact of our life that cannot and need not be rationalised – then someone who thinks that she can put her ultimate values through a process of critical re-evaluation, and possibly even revise them, is simply deluded. It seems that, in the relativist perspective, we ultimately just have to come to terms with what is given for us, namely the contingent bedrock values of our own culture. It seems that the liberal value of autonomy – also the ideal of the 'Enlightenment Project' – is based on a utopian conception of the human condition. Hence, according to our current interpretation of Wittgenstein, he should be counted among the ranks of the cultural conservatives and relativists of the 'Counter-Enlightenment'.

To me, these are all damning charges and I wish to refute the reading of Wittgenstein that entails them. I concentrate on two things, namely trying to show that crude relativism is a) untenable and b) not Wittgenstein's view.

IV

First, I want to discuss briefly one criticism of crude relativism for which one may find some support in Wittgenstein's writings, but which is also ultimately unsuccessful. The relativist starts his critique by pointing out that cultures differ radically with respect to their ultimate conceptual systems and values. An obvious countermove to this is to refute the empirical diversity thesis – to show that differences are not that radical after all and to appeal instead to an actual tendency towards agreement across cultures. The seeming diversity might simply be a surface-phenomenon hiding the fact that there are certain empirical universals across all human life forms. When Wittgenstein, for instance, speaks of 'the common behaviour of mankind' (PI § 206) or 'our natural history' (PI § 415), he certainly appears to be appealing to such universals. But, if this were the only anti-relativist line in Wittgenstein, he would not be successful in refuting the relativist.

Let us have a closer look at the argument from diversity to relativism. First of all, a direct relativist argument from *de facto* cultural diversity to relativism is, of course, a *non sequitur*. That there is, as a matter of fact, disagreement about some question does not go to show that there is no rational agreement to be found. It may just be that many people are confused about the matter. A more sophisticated, but still crude, relativist, however, would not infer directly from diversity to relativity, but instead merely claim that *the best explanation* of the cultural diversity that we observe is that there is no absolute truth to be found. However, this more

sophisticated relativist argument (Mackie's as it were)[4] is not a conclusive argument either and it is bound to be controversial for at least two reasons. Firstly, it is often arguable that many value-differences at the surface level between cultures are really just the outcome of the application of universal principles to different empirical circumstances. Perhaps – to give an example – the differences in moral norms found between traditional societies and Western societies, are just the result of the application of the same *universal* consequentialist principles to the different circumstances of these societies. Secondly, it may be argued that members of different cultures are not equally well-placed to discover the truth about these matters and that *this* might be the best explanation of the diversity. For instance, the best explanation of the fact that not all cultures value equality and autonomy could be that the elites in many traditionalist cultures (through political and religious power) discourage or even punish reflection and criticism and any attempts to attain knowledge of or discuss alternative ways of life. Or the best explanation may in some cases be that the living-conditions in many societies are so rough that there is just no time and resources for the reflection required to get at the universal rational solution.

But, this point – that no degree of actual diversity can establish relativism – is a double-edged sword for the anti-relativist, because the underlying reason for this also entails that even a very high degree of *agreement* – even a future full convergence between all cultures on basic values – would not establish the universal validity of the values converged upon.

[4] Mackie (1977).

The point is that *de facto* convergence in values is also just a *contingent* phenomenon. The natural facts and laws of human nature may cause people to agree on values, but this would – in the relevant sense – be a mere *coincidence*. It *could* have been otherwise. Even if our political values were shared by all humans, this would not prove that they are absolute, as opposed to just *relative but to a form of life shared by all humans*.

Perhaps the point can be made more vivid by imagining that it was someday shown that evolution has hardwired the acceptance of certain moral norms into the brains of each and every one of us. Consider that this would not in the least prove that these norms were universally valid. In fact, it would probably undermine our moral convictions, since we would come to suspect that we had the convictions in question *merely because of this hardwiring*. The fact that certain norms and beliefs have proved useful in the evolutionary process of surviving and procreating does not show that they are true, of course. So, the appeal to 'the common behaviour of mankind' can not be what makes Wittgenstein an important ally against the relativist.

V

But, an appeal to human universals would not be a particularly Wittgensteinian way of approaching the issue anyway. What he would ask us to do instead is, of course, to look at what we actually do when we discuss basic beliefs and norms across radically different cultures with different hinge-beliefs and values. This is a strategy that I believe *will* tell efficiently against the crude relativist. The point in the following will,

therefore, be that the relativist profoundly mischaracterises the practise of moral debate. In effect, she is getting entangled in different language-games at the same time and ending up having philosophical cramps that it takes therapy to cure. I shall therefore start the real Wittgensteinian argument against relativism by studying an imagined example of the kind of intervention in a political debate that a crude relativist would make.

Let us imagine that a liberal egalitarian is discussing the value of equality and autonomy with a non-egalitarian and non-liberal interlocutor. Let's say that the liberal – it could be me – argues that a liberal state ought to give all its citizens a basic democratic education from which parents from non-liberal cultures can't exempt their children. For instance, the liberal could speak for, and the non-liberal against, an education that instils in the pupils egalitarian values with respect to women and lower-caste members of society and an education, that introduces a variety of ways of life and values to the pupils, so that they become aware of different possible life-choices and become equipped for an autonomous adult life.

The discussion will start out as a moral argument with the characteristic moves of such arguments. For instance, the egalitarian will make moves like "What if YOU were the women or the person from a lower caste" and try to wake the opponent's egalitarian intuitions by presenting vivid imagined or real examples. The non-liberal non-egalitarian, on the other hand, will profess that he does not have the relevant intuitions or he might agree with them to some degree but then counter with his own examples trying to drum up support for different values (for instance the values of community, social cohesion

and peace of mind) that he believes outweigh the values of equality and autonomy. Perhaps he will add comments like "But remember what the Holy Text says in verse this or that".

But, imagine now that the reasons appear to run out and a stalemate in the debate is reached. Imagine, then, that one party to the debate makes the crucial relativistic move. (Notice that this move is, of course, available to both parties). The liberal might say "Well, this is what *my people* believe" or "This is just what *we* do around here". Surprisingly – and disappointingly – many politicians in Denmark on both sides of the political spectrum make exactly this move when it comes to the crunch. Phrases like "This is the *Danish* way of doing things" or "We have a tradition of equality and liberty *in Denmark*" are very often heard in the current debate, also from politicians that are not particularly nationalistic.

The non-liberal on the other hand – for instance Bhikhu Parekh – would perhaps say things like this: "Well, you just value autonomy because you happen to have been brought up in a Western society! How can you, then, possibly justify imposing the value of autonomy on those who happen to have a background in a culture where autonomy is not valued – who are happy to follow the social routines of the parent's culture?"

So, basically, what I shall call '*the relativistic move*' in a given language game has the form: "This is just what we do" or "You just believe what you believe, because you have been taught to believe it". A fully developed crude relativism, then, goes on to say that what is believed in a given context is always at most *true-for-us* or *true-for-you* or *true-in-a-Western-society* and so on. Truth and validity is explicitly qualified – subjectivised or relativized – in some way.

Now, it is exactly at the point where the relativistic move is made that I believe a Wittgensteinian diagnosis can have an important impact on current political debate – both first-order normative political debate and philosophical debate about this debate. What is needed is exactly a Wittgensteinian diagnosis and therapy of the relativistic move. Look again (remember Wittgenstein's dictum from PI: 'Don't think, LOOK') at the relativistic moves: "This is just what we do" and "You just believe what you have been taught to believe". Notice that these claims actually have the form of a move in a sociological or historical language game! You are being given certain descriptive facts about how people actually live and a causal hypothesis about why someone has the beliefs that she has. Come to think of it, something very peculiar and odd has occurred. The speaker – initially involved in making moves in the political normative language game – has suddenly switched to a descriptive discourse about sociology or history. So, what I am, in short, proposing is that a Wittgensteinian diagnosis of the relativistic move is simply that it is a classical case of getting entangled in different language-games at the same time. The relativist is basically someone who is philosophically confused about the language that he or she is using – someone who has been tempted by philosophical speculation (or a profound lack of trust of the language game) to stray from *just playing* the language-game.

Let me add one further point that may help us to see the oddness of the relativistic move more clearly. Thomas Nagel has pointed to the special oddness of the relativistic move when

made in mathematical discourse.[5] Imagine you say that "2+2=4", but that the relativist then exclaims that "You just believe that because it was taught to you". Would that in any way diminish your degree of conviction or belief in the absoluteness of the truth of the conviction? Surely only mathematical reasoning and argument could do that. But, the exact same thing goes for political claims. Only moral reasoning and argument can tell against a moral view.

An objection at this point that I would like to anticipate is that the sociological or historical facts that are being referred to when the relativistic move is made *could be* morally relevant facts. Often, it might be claimed, a move in a normative language game consists in pointing to morally relevant *non-moral* facts. This is certainly true! And, in fact, you might imagine settings in which, for instance, the fact that I have come by my political views because of a certain upbringing could be highly relevant to the question of the truth of my views. If, for instance, I was made aware of the fact that my political views had been beaten into me in the course of an indoctrinatory education, where I was never allowed to acquaint myself with alternative views and punished for any attempt to critically question what I was taught, then that would certainly give me some reason to doubt my political intuitions (though it would not by itself definitively refute my political views, of course). In general, reflections about how I came to have my views may be relevant to the decision whether I should hang on to my views. But, and this is the main point, such reflections would give me reason to doubt that

[5] Nagel (1997), p. 105

my views are true, but in *an absolute sense* of ‘true’. It would in no way be an argument for relativizing the truth of my views. The problem about the relativistic move is that it is not an attempt to make a move in the normative political language game at all, but, instead, it constitutes an attempt to get an (impossible) outside perspective on the language-game in order to become able to relativize the truths of the game. I shall return to this later.

Enough, for now, about the diagnosis: What about the cure? How should one as a Wittgensteinian respond to the relativistic move whenever it is made in actual discourse? The key must be to keep one’s head clear and resist the temptation to follow the relativist in switching language games or in trying to get an outside perspective on the game. In other words, the solution is to stay *within* the moral language-game – to stay focused on the normative political question and simply continue the moral argument. In practise, I believe that this comes down to taking the relativistic move in a normative political language game to be just that: A move in the political normative language game. So, when someone says: “But, it is true for the people from the traditionalist culture that autonomy and equality is not a value. It is true-for-them that indoctrinatory education is alright or that women ought not to be treated as equals or that women ought to be circumcised” one should simply take this as a moral endorsement of the practices of these cultures! What the relativist is saying is really that it is morally ok – at least in certain circumstances, given that the agent has a certain cultural background – to suppress the autonomous choice of people, to subordinate women, to circumcise girls and so on. There is, in other words, no escape from the first-order

normative discourse, and the relativist is ultimately just advancing, often highly criticisable, first-order moral views even though she believes herself to be speaking from an external, normatively neutral, perspective.[6] So, the countermove to the relativistic move in a moral argument is just more moral argument and sometimes even moral condemnation of the relativist!

VI

I have now outlined what I have claimed to be a Wittgensteinian refutation of crude relativism (including implicitly the other side of the coin: conservatism). But, even if I am right in my critique of crude relativism, is this really Wittgenstein's view? Am I able to explain all the paragraphs in Wittgenstein's later writings where he undoubtedly *appears* to advocate relativist views? I cannot here, of course, provide full documentation for my interpretation, but I will look at some, I believe telling, passages.

Wittgenstein in many places considers what happens, what we would do, if we meet people who think radically differently from us. Notice that he does not, at least in the following quote, back down from asserting his views in such circumstances; rather he takes an intolerant stance:

> § 286 What we believe depends on what we learn. We all believe that it isn't possible to get

[6] This point is well-known in the metaethical debate. It is mainly associated with the views of the moral anti-realist Simon Blackburn (e.g. 1998), but also with the views of moral objectivists like Thomas Nagel (1997) and Ronald Dworkin (1996).

> to the moon; but there might be people who believe that it is possible and that it sometimes happens. We say: these people do not know a lot that we know. And let them be never so sure of their belief – they are wrong and we know it. If we compare our system of knowledge with theirs, theirs is evidently the poorer one by far. (Wittgenstein: *On Certainty*)

Similarly, he finds himself inclined to counter some one who questions his (Wittgenstein's) fundamental beliefs with calling the objections 'Rubbish' (OC § 498). He in no way believes that the mere fact that others believe differently shakes or makes uncertain our own beliefs:

> § 606 That someone else in my opinion has made a mistake is no reason to assume that I am now making a mistake…..There is *no* reason for any kind of *uncertainty* in my judgements or actions. (Wittgenstein: *On Certainty*, my translation)

There is, at least in such passages, no indication that Wittgenstein would make the relativistic move. Rather, he is fully prepared to stand within a language game and combat another radically different language game.

In fact, Wittgenstein in more places speaks of ‘combating’ other language games, as in OC (§ 609-12[7]), where it is clear that he is himself willing to take part in such combating – even when the reasons run out and convincing is no longer possible and all that is left, is to try to persuade the opponent (§ 612) – or perhaps just call her a ‘Heretic’ and a ‘Fool’ (§ 611). The crude relativist, on the other hand, would of course never combat another language game, but rather take the outside relativizing perspective on both opposing language-games. Hence Wittgenstein is not a crude relativist. Notice also – to return briefly to the example of the value of autonomy above – that if Wittgenstein did value autonomy, he would not hesitate to defend this value even when facing those who do not value it.

But, what about other passages like the following famous one from the so-called rule-following considerations in PI where Wittgenstein does appear to make a relativist move?

---

7 Wittgenstein: *On Certainty*: § 609…..Is it wrong for them to consult an oracle and be guided by it? – If we call this “wrong”, aren’t we using our language as a base from which to *combat* theirs? § 610 And are we right or wrong to combat it? Of course there are all sorts of slogans which will be used to support our proceeding. § 611 Where two principles really do meet which cannot be reconciled with one another, then each man declare the other a fool and a heretic.
§ 612 I said I would combat the other man – but wouldn’t I give *reasons*? Certainly, but how far do they go? At the end of reasons comes *persuasion*. (Think what happens when missionaries convert natives).

> § 217 "How am I able to obey a rule?" – If this is not a question about causes, then it is about the justification for my following the rule in the way I do.
>
> If I have exhausted the justifications I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: "This is simply what I do".
>
> (Wittgenstein: *Philosophical Investigations*).

But, notice that he does exactly *not* make the relativistic move here! He merely states that he is *'inclined to say'* the words. He does not go ahead and say them. (Stanley Cavell has drawn attention to this important qualification).[8] Surely, it is one of those inclinations to philosophise that philosophical therapy should cure us from?

But, what about the following famous passage, also from the rule-following considerations:

> § 219 ……When I obey a rule, I do not choose. I obey the rule *blindly*.
>
> (Wittgenstein: Philosophical Investigations).

This surely sounds like Wittgenstein openly admitting that, at bottom, our practices are irrational and contingent – and relative to blind natural impulses that we just happen to feel. Again, I don't think that this is the right way to understand the idea of 'following a rule blindly'. (Here my interpretation is influenced by Thomas Nagel).[9] What is it to follow a rule blindly? I think that answering this question brings us back to

---

[8]. Cavell (1990). See also Nagel (1997), p. 48.

[9] Nagel (1997), p. 49.

the main anti-relativist point of the above. To obey the rules of the game blindly is surely just to continue to play the game and to follow the arguments of the game to their conclusions *without trying to take an outside look* at the language game. To obey the rules blindly is exactly to resist the inclination to make the relativist move and to try to climb outside the language game. It is to stand firm and not loose confidence even in the face of radical opposition. It is even sometimes to go on 'combating' alternative views when the reasons run out and there is only persuading and swearing left.

VII

Finally, why did I say that there is a deeper sense in which Wittgenstein can be said to be a relativist? The answer lies in the fact that Wittgenstein is not prepared to refute the relativist by providing some kind of philosophical argument in support of the language games and the belief-systems, he wants to defend. He does not give us a rationalistic, Kantian transcendental argument, nor does he want to postulate the existence of a Platonic Realm of objective rules. All he offers us is therapy whenever we are tempted to take the outside perspective. And the therapy consists – not in a philosophical proof or in a theoretical edifice – but rather in calling attention to the rules of the game via phenomenological description and, thereby, guiding us back into playing by the rules of the games blindly – ultimately leaving everything untouched. In fact, according to Wittgenstein, the Platonic or Rationalistic attempt to refute the relativist by providing *external* backing for our practises is a symptom of the very same mistake as that made

by the relativist – namely the futile and illusory attempt to get an outside look at our language game.

But, it is also exactly this feature of Wittgenstein's views – that he does not give us some sort of external backing for our ultimate beliefs or values – that makes it appropriate to call him a relativist in a more profound sense (where 'relativism' here signifies opposition to Rationalism and Platonism). It is perhaps an open question whether a therapy that leaves everything as it is, is enough to satisfy our need for reinsurance that our language games and belief systems are in order. (Nagel, for one, does not believe that this is enough and opts for a Rationalistic answer).[10] It seems that Wittgenstein is implicitly admitting that our basic beliefs hang unsupported in thin air – but only we can't say that they do. The question is whether this does not threaten to undermine our *trust* in our practises and basic beliefs. And actual trust is, as Wittgenstein himself remarks, a precondition for any language game[11]. But then again, loosing trust in a practise – as for instance most modern humans have lost trust in orthodox religion in my view – is not the same as making a relativist move within a language game. Profound relativism is not to be equated and confused

---

[10] Nagel (1997), p. 51. " But, if that is Wittgenstein's intention, his method of looking at the details of linguistic practise doesn't seem to me to have the desired effect [of quelling the desire to get an outside look at our practices]. I, at least, am left with the feeling that there must be more to it – some recognition that theses practises reach far beyond themselves".

[11] Wittgenstein: *On Certainty*:

§ 508 What can I rely on?

§ 509 I really want to say that a language game is only possible if one trusts something. (I did not say "can trust something").

with the crude relativism that I have here – with the help of Wittgenstein – argued against.

***

Bibliography

Simon Blackburn (1998): *Ruling Passions*, Oxford University Press 1998.

Stanley Cavell (1990): *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emer-sonian Perfectionism*, University of Chicago Press 1990.

Ronald Dworkin (1996): "Objectivity and Truth: You'd better believe it", *Philosophy and Public Affairs*, 25 (1996), 87-139.

John Mackie (1977): *Ethics – Inventing Right and Wrong*, Penguin 1977.

Thomas Nagel (1997): *The Last Word*, Oxford University Press 1997.

Bhikhu Parekh (2000): *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave 2000.

Hilary Putnam (1992): *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992.

Ludwig Wittgenstein (1953): *Philosophical Investigations*, (PI), translated by G.E.M. Anscom-be, Blackwell 1953.

—*On Certainty*, (OC), (1969) G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (ed.), translated by Denis Paul and G.E.M. Anscombe, Blackwell 1969.

Boganmeldelse

***Enkle Sandheder – de fire segl, der kendetegner Buddhas lære,* af Chökyi Nyima Rinpoche.**
225 sider, 255 kr, Forlag: Klims Lotusbøger.
Af: Sara Green

Enkle Sandheder er en indføring og undervisning i buddhistisk filosofi og praktisk indsigt i Buddhas lære. Forfatteren, Chökyi Nyima Rinpoche, er selv uddannet indenfor Kagyu- og Nying-maraditionerne i Tibet, har opført Nepals største kloster og skulle efter sigende være den 7. inkarnation af Gar Drupchen. Han har undervist en del i Danmark og kender den vestlige tankegang, hvilket gør bogen let læselig selv for en læser, som aldrig har beskæftiget sig med buddhisme.

Nyima starter fra bunden med forklaringen af det buddhistiske tankemønster og bruger ikke lang tid på historiske facts omkring Buddhas oplysning, men går lige til sagen omkring tankegangen og selve praktiseringen af tibetansk buddhisme, hvilket gør bogen interessant fra starten.

I bogen forsøger Nyima at opsummere de 84.000 instruktioner, som skulle være blevet givet af Buddha under Dharmaens Fire Segl. Han forklarer en efter en, hvad de følgende fire segl betyder:

Alt sammensat er ubestandigt
Alle betingede tilstande indebærer smerte
Alting er tomt og uden egen-identitet
Nirvana er fred

Ved at kredse om indholdet af disse fire sætninger berører Nyima så vigtige filosofiske problemer som forandringens problem, tidens og bevidsthedens ontologi, dualisme-debatten med fokus på den vestlige – efter hans mening fejlagtige – skelnen mellem subjekt og objekt. Han beskriver, hvordan man ifølge tibetansk buddhisme opnår fred ved at erkende meningsløsheden og den forbundne smerte ved den forgængelige verden, og hvordan man skal stræbe efter et ophør af den af karma betingede sjælevandring til Nirvana. Han forklarer, at mennesket efter hans opfattelse kun kan blive frit ved at frigøre sig af tanken om en personlig identitet i form af et Jeg, og at man nødvendigvis må sammensætte filosofien med meditation og åndelig vejledning for at forstå verden.

Bogen er opdelt i kapitler med buddhismens nøglepunkter som overskrifter og hvert kapitel er opdelt i skiftevis forfatter-monologer og næsten sokratiske dialoger mellem Rinpoche (læremesteren) og en elev, der ikke gør de store indsigelser mod den store mester, men mest spørger og giver ham ret. Alligevel er bogen mere nuanceret end de traditionelle lærebøger, bl.a. med korte kommentarer til Niels Bohrs atommodel, om end han ikke giver argumenterne for atommodellen en ærlig chance.

Bogen skal ikke læses som en diskussion af buddhistisk kontra vestlig filosofi og tankegang - nærmere som en indføring i, hvad forfatteren anser som sandheden. Dette er grunden til, jeg ovenstående kun skrev ”berører” problemerne, for han anser det ikke som nødvendigt at overbevise læseren i ret høj grad med gode argumenter, hvilket man godt kan savne. Bogen giver godt indtryk af de forskellige buddhistiske skoler, især Mahayana-buddhismen, og som et plus er der bag i bogen et

register med de forskellige buddhistiske begreber. Men hvis man skal sige noget negativt om bogen, må det være, at de filosofiske diskussioner ofte må vige for mængden af begrebs-definitioner, som jeg finder en smule kedsommelige og knap så vigtige som formidlingen af selve tankegangen. Bogen er mere intellektuel og dybdegående end de ellers så populære amerikanske bøger med fx interviews af Dalai Lama. Til gengæld er den lidt for opremsende og knap så vedkommende og levende fortalt, som der loves på bogens bagside. Men som faktuel og praktisk undervisning i tibetansk – og særlig Mahayana – buddhisme, lever den klart op til kravene.

***

Take Away-Filosofi

- *Kunne du tænke dig en mulighed for at få undervisningserfaring inden for filosofi?*

- *Har du meninger du kan stå inde for?*

- *Har du mod på at stille dig op foran andre mennesker og holde et filosofisk foredrag?*

Hvis du kan svare ja til bare nogle af ovenstående spørgsmål, er Take Away-Filosofi måske noget for dig!

Take Away-Filosofi er Filosofi på Syddansk Universitets tilbud til andre interesserede om at kunne rekvirere en studerende til at holde foredrag om emner inden for det filosofiske univers.

Når du tilmelder dig, bestemmer du selv hvilke emner du vil holde foredrag om, og du vil derefter blive opført i Take Away-Filosofis kursuskatalog, der er tilgængeligt i trykt form og på internettet.

Lyder det interessant? - Læs mere på:

www.takeawayfilosofi.tk

Retningslinier for indlevering af artikler til Refleks

- Der tages imod bidrag fra studerende såvel som undervisere. Redaktionen forbeholder sig dog ret til at afvise artikler efter nærmere gennemlæsning.

- Emnet for de enkelte artikler er frit, artiklernes indhold skal dog være af filosofisk relevans.

- Artiklers omfang skal så vidt muligt holdes under 25 A5 sider (ca. 40.000 tegn inkl. Mellemrum)

- Boganmeldelser skal som minimum indeholde oplysninger om bogens titel, forfatter, sidetal, forlag samt vejledende udsalgspris.

- Der ydes ikke vederlag for indsendte artikler.

- Artikler skal indleveres i elektronisk form, helst i Word-format.

- Bidrag kan sendes pr. e-mail til medlemmer af redaktionen (se adresser på indersiden af forsiden)

- Bidrag kan også indleveres på diskette eller cd-rom. Disse kan sendes til redaktionen (adressen findes på indersiden af forsiden), eller afleveres i Refleks' rum i dueslaget ved avisbordet på instituttet.