

Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 10

NUMMER 2

1989



TORBJÖRN TÄNNSJÖ

Död och teletransport

GÖRAN HERMERÉN

*Begreppsanalys och
realdefinitioner*

INGMAR PERSSON

*Viljefrihet à la
Lindström*

INGVAR JOHANSSON

*Semantik till vardags
och till döds*

KAI SØRLANDER

Om behov

LENNART ERIKSSON

*Egoismen och
människans natur*

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 2 • 1989 • ÅRGÅNG 10

<i>Torbjörn Tännsjö</i>	Död och teletransport	1
<i>Ingvar Johansson</i>	Semantik till vardags och till döds	5
<i>Göran Hermerén</i>	Begreppsanalys och realdefinitioner	16
<i>Kai Sørlander</i>	Om behov	20
<i>Ingmar Persson</i>	Viljefrihet à la Lindström	33
<i>Lennart Eriksson</i>	Egoismen och människans natur	40
<i>Torbjörn Tännsjö</i>	Recension av Bertil Strömberg: <i>Arbetets pris — Rättvis lön och solidarisk lönepolitik</i>	44
	Notiser	47

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

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

Tidskriften står öppen för olika filosofiska riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10—25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Erik Liedman (Göteborg), Åke I öfgren (Karlstad) Giuliano Pontara (Stockholm), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, redaktionssekreterare Astrid Thorsson, tel 08 162816 (arb), 08 7686512 (bost)

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (februari, april, september och november), pris SEK 100:—, lösnummer SEK 30:—/ex, postgiro 507991 - 8 Filosofisk tidskrift

Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:—, 1/2-sida SEK 150:—, 1/4-sida SEK 100:—

Upplaga: 1 000 ex/nummer

satt av EKEN fotosats, Täby

Tryckt hos Akademitryck AB, Edsbruk 1989

Torbjörn Tännsjö

Död och teletransport

När . . . Torbjörn Tännsjö i artikeln "Död och personlig identitet" ifrågasätter att den kroppsliga identiteten är oundgänglig för den personliga och börjar spekulera över teletransporter o d, är han ute på irrfärder. I vilken relation personlig och kroppslig identitet står till varandra är visserligen intressant, men att föra det på tal i samband med dödsdebatten är att förbise denna debatts kroppsfokusering.

Så skriver Ingmar Persson i *Filosofisk tidskrift* 1988:2 och till detta vill jag svara följande.

Om en person teletransporteras, på det vis Parfit skisserat, betyder det, att personen vid någon tidpunkt sövs och mals ned i en köttkvarn. Dessförinnan har emellertid hennes kropp kartlagts, molekyl för molekyl. Information om denna individs kroppsliga beskaffenhet har sänts till en annan planet, t ex Mars. På Mars byggs en trogen kopia. Denna kopia visar sig ha alla den nedmalda personens minnen och avsikter, ja påstår sig själv bestämt *vara* den person, som malts ned.

Om detta är möjligt, och det förefaller mig möjligt i princip, är det rimligt att säga, att individen som maldes ned, *överlevde* behandlingen. Hon är nu "förflyttad" till Mars.

Betyder det att det finns personer, som saknar kroppslig gestalt, något som Persson menar bevisligen inte existerar. Nej, givetvis inte. Men det betyder att en och samma person griper över vad vi i vardagslag skulle vilja klassificera som olika kroppar. Om vi är mindre kontroversiella när det gäller att individuera kroppar kunde vi t o m säga, att personlig identitet förutsätter kroppslig identitet. Vi kunde tala om en och samma (fysiska) person som *utspridd* på ett oväntat sätt. Vill vi uttrycka oss mera exakt, som jag gjorde i min artikel, kan vi tala om olika rumstidsliga personbitar, jag själv på jorden före nedmalningen, jag själv på Mars efter teletransporten o s v. Alla dessa bitar är identiska med sig själva och fysiska och de är bitar av samma, "utspridda", person. Det som gör att vi vill tala om de olika persondelarna som delar av samma

person är att de förbinds av minnen, avsikter, där finns mentalt sammanhang och viss kontinuitet. Skälet till att vi tvekar att tala om en och samma *kropp* är nog att vi, då vi talar om kroppar, använder helt andra, icke-mentala kriterier på identitet.

Har då Persson rätt i att frågan om vår möjlighet att överleva i andra kroppar än den vi fötts med är irrelevant för "dödsdebatten"? Jag tror inte det. Om något i stil med teletransport är principiellt möjligt, och jag tycker Parfit gjort troligt att det är det, kan vi inte gärna tala om "hjärndöd", som ett kriterium på död. Att det som en gång varit min hjärna dör är inte tillräckligt för att jag ska anses vara död. Individer kan överleva sina hjärnor, eller rättare sagt, individer kan överleva vad som en gång varit deras hjärnor, på samma sätt som det visat sig att individer kan överleva sina hjärtan (vad som en gång varit deras hjärtan).

Om Parfit har rätt kan vi inte gärna tala om det som *mord*, om någon påtvingas teletransport — trots att det innebär att hennes hjärna mals ned. Och det borde inte rimligen strida mot medicinskt etiska regler att t ex remittera en patient med något lindrigt besvär till en planet, där det finns möjlighet att kureras henne, ens om teletransport är enda möjligheten att få henne dit (det skulle t ex ta för lång tid att transportera henne på annat sätt).

Hjärndödsriteriet kan med andra ord komma att framstå som obsolet, på ungefär samma sätt som hjärtdödsriteriet gjort det. Hjärt-dödsbegreppet omöjliggjorde att respiratorn stängdes av hos den hjärndöde, något som var besvärligt nog med tanke på transplantationskirurgins behov. En *strikt* tillämpning av det, och det är det viktiga i det här sammanhanget, skulle också ha omöjliggjort hjärttransplantationer av omsorg om *mottagaren*. Om död är lika med hjärtdöd innebär ju en hjärttransplantation att patienten som mottar det nya hjärtat, och vars eget hjärta alltså förstörs, dödas. En strikt tillämpning av hjärndödsriteriet skulle på samma sätt omöjliggöra ett ambulansväsende byggt på teletransport.

Persson missar helt denna, senare, aspekt av diskussionen om dödsriterier genom att han bara tänker på fallet där vi undrar om vi har rätt att stänga av en respirator (vi har rätt att stänga av, hävdar han, och jag har inget att invända, om kroppen i respiratorn oåterkalleligen förlorat alla mentala kapaciteter). Han glömmer problemet som består i att vissa typer av önskvärd terapi, om vi har olämpliga dödsriterier, kan komma att klassificeras som "mord". Uttryckligen skriver Persson:

Vi söker nu en analys av vad det innebär att en person är död som hjälper läkaren/lekmannen att besvara frågan om en viss person är död i en *kroppsrelaterad kontext*. Läkaren/lekmannen står inför en viss kropp, och frågan ”Är den här personen död?” gäller denna kropp. Det är en fråga om *denna* kropp konstituerar en person, är ett förkroppsligande av en person, för vad som är på tapeten är behandlingen av denna kropp. Det vore ett missförstånd att svara ”Nej, den här personen — dvs det medvetande som tidigare varit lierat med den här kroppen — lever, men i en annan kropp (som den här kroppens hjärna har transplanterats till)”. (Kursiveringen är Perssons egen)

Så kan det gå an att resonera, om problemet vi står inför är om respiratorn i ett visst fall ska stängas av. Men om problemet i stället är, om en viss behandling ska sättas in, duger inte denna snäva utgångspunkt. Det kan då vara i högsta grad relevant att veta, om det att behandlingen sätts in innebär att patienten dör. Jag kan vilja veta om det att jag mal ned den här individens hjärta eller hjärna eller hela kropp, medför att personen ifråga oåterkalleligen upphör att existera (dör). Antag att jag som läkare vill ge honom ett nytt hjärta eller teletransportera honom för mer adekvat vård på Mars. Då vill jag givetvis veta om han överlever en sådan behandling. Innebär en framgångsrik kur succé för honom, eller är den liktydig med att han avlider. Tillgriper vi hjärtdöds- eller hjärndödsriteriet vid det avgörandet, kommer vi till fel slutsats. Vi kommer till rätt slutsats om vi i stället accepterar min definition av vad det innebär att dö (att dö är att oåterkalleligen upphöra att existera).

Vid diskussionen av dödsriterier står vi i själva verket inför ett dubbelt problem. Vi måste finna dödsriterier som dels tillåter oss att upphöra med meningslös behandling (att stänga av respiratorn hos den hjärndöde), dels tillåter oss att tillgripa verkningsfull sådan (att mala ned också friska hjärnor om det är förenligt med att personen vi behandlar överlever och får ett bättre liv). Persson har missat den andra aspekten av problemet. Och den aspekten kan vi inte hantera, med mindre än att vi gör klart för oss hur vi ser på detta med personlig identitet.

Till sist. Vilken betydelse har det (för oss) om vi lever eller dör?

Det som fick mig att alls börja grubbla på vad det mera precis innebär att dö var att jag var svårt sjuk och såg döden som en — oväntad — realistisk möjlighet. Möjligheten att jag skulle dö kom mig också att tycka att det, allt annat lika, är *dåligt* för en individ att dö. Allt annat lika, ju längre vi får leva vidare, desto bättre, föreföll det mig. Den ståndpunkten utesluter givetvis inte att det kan vara bra att dö. Det kan

ju t ex vara så att ett fortsatt liv skulle bjuda på mera olycka än lycka, mera lidande än lust, ja, att det på det hela taget skulle bjuda på så mycket mera negativt värde, att det att slippa detta negativa värde uppvägs av det onda i att upphöra att finnas till. Tanken jag försvarade gick endast ut på att lidande och lust, olycka och lycka, inte är det *enda* som har egenvärde, *också* fortsatt liv är bra.

Mats Furberg har i ett brev till mig hävdats att den ståndpunkten är orimlig. Persson invänder också mot den. Ingen av dem har emellertid några nya argument att anföra. (Det enda argument Persson anför, att vad som är värdefullt för en individ måste kunna upplevas som värdefullt av henne, tog jag upp och bemötte i artikeln han svarar på). Tanken att det är en olycka att dö har försvarats av Thomas Nagel, och den föreföll mig ett slag rimlig. Nu är jag fullt återställd från min sjukdom och jag finner den inte fullt så rimlig längre. Uppriktigt sagt vet jag varken ut eller in. Jag är emellertid imponerad av Furbergs och Perssons tvärsäkerhet i frågan. □

Ingvar Johansson

Semantik till vardags och till döds

I *Filosofisk tidskrift* 2/88 fortsatte debatten om dödsbegreppsutredningen. I sin replik till mitt inlägg vill Göran Hermerén å ena sidan avfärda min specifika kritik av hans insats i utredningen men å andra sidan "välkomnar /GH/ i själva verket Ingvar Johanssons debatt om definitionsteoretiska frågor" (s 42). Hermerén vill avskriva debatten om dödsbegreppet och i stället ha en debatt som "har ett mer generellt intresse och anknyter till /IJ:s/ tidigare debatt i denna tidskrift med Helge Malmgren om begreppsanalysens natur" (s 42).

Jag å min sida får väl välkomna detta välkomnande, även om jag är förvånad över att Hermerén gör en sådan skarp åtskillnad mellan det generella och det specifika. Men låt oss gärna börja med att diskutera definitionsteori i allmänhet; liksom hur teorin ser ut till vardags i svensk filosofiundervisning.

1. Den nedärvda definitionsläran

Jag hävdar att svensk filosofi från 50-talet fram till dags dato har dominerats av en speciell definitionsteori. Enligt denna kan definitioner bara vara definitioner av språkliga uttryck, och definitioner tillhör ett av två huvudsläkten. De är antingen rapporter om språkbruk (lexikaliska eller deskriptiva definitioner) eller reglering av språkbruk (stipulativa definitioner).

Att jag nu verkligen beskrivit vad som i dagens oklara situation bäst benämnes "den nedärvda synen", ska jag visa med hjälp av citat ur semantikböcker som under flera årtionden varit filosofisk standardlitteratur i Sverige. Den som lutar på min karakteristik kan hoppa över alla citaten. Jag börjar med två av de böcker som jag nämnde i mitt förra inlägg, böcker som fortfarande är kurslitteratur vid Hermeréns institution i Lund.

”Realdefinitioner”. Det hävdas ibland att det utöver stipulativa och deskriptiva definitioner finns även en tredje typ av definition-genom-ekvivalenta-ord, nämligen ”reala” definitioner, vilka sägs vara definitioner inte av ord utan av saker. Vi har redan diskuterat vad det innebär att definiera ett ord — antingen att ge ett ord en ny mening, eller att beskriva en mening som redan har givits till ett ord. Men vad innebär det att definiera en sak? Vi har definierat ordet ”triangel”, vad skulle det innebära att därutöver också definiera saken triangel?”

Om meningen hos själva ordet ”definiera” skall förbli någorlunda precist, så tycks det som om vi borde begränsa användningen av detta ord till språkliga uttryck: ord och fraser (J Hospers: *An introduction to philosophical analysis* 2:dra uppl, London 1973 s 39—40; 1:a uppl 1956).

En *definition* är en synonymregel mellan den term som skall definieras och en definierande term: . . . Den kan införas i en diskurs genom en *definitionsrapport*, vilket är ett påstående om att regeln faktiskt följs i en viss typ av kontexter av en viss grupp människor: . . . En definition kan införas i en diskurs genom ett *definitionsförslag*, vilket är en imperativ eller viljeuttryckande sats som stipulerar att regeln kommer att följas i en viss kontext eller typer av kontexter: . . . (M C Beardsley: *Thinking straight* 4:de uppl, Englewood Cliffs, N J 1975 s 229; 1:a uppl 1950).

Jag ska nu övergå till några svenska böcker.

Inom äldre filosofi var det vanligt att man talade om ”tillvaros väsen”, ”kontens väsen”, ”rättrådighetens väsen” osv. Man kunde också i samma mening fråga: ”Vad är dygd?”, ”Vad är sanning?” etc. Sådana uttryckssätt är kanske numera inte så vanliga utom möjligen inom vissa former av spekulativ filosofi.

Man har förr som regel tagit för givet, att diskussioner om sådana ämnen rörde *sakfrågor*, men i våra dagar göres av många gällande, att så ofta inte alls är fallet. Den naturliga funktion som de nämnda uttrycken har är att fråga efter *ords betydelse* eller *definition* (H Regnell: *Semantik*, Stockholm 1965 s 164).

/Exempel/ (I) är ett förslag till användning av ett uttryck eller en deklARATION, hur man kommer att använda ett uttryck. (I) kallas *stipulativ* definition. (II) och (III) avser att fastställa i vilken mening ett uttryck faktiskt används (i ett visst språk). (II) kallas *lexikalisk* definition; den kan förstås som en namnförklaring, vars avsikt närmast är att ersätta ett uttryck med ett annat, som antas vara mera känt, utan att närmare analysera betydelsen. (III) är närmast att fatta som en sakförklaring, som avser att analysera ett uttrycks konnotation, dvs ange olika kännetecken hos det begrepp som uttrycket hänför sig på. (III) kallas *analytisk* definition (K Marc-Wogau: *Logik, vetenskapsteori, argumentationsanalys*, Stockholm 1970 s 20—21).

Hur ”definition” lämpligen bör användas, därom tvistar filosofer och andra lärde. Här används termen restriktivt. Vi inskränker oss till att presentera tre typer av definitioner, som har stort argumentationsanalytiskt intresse, nämligen lexikaliska, stipulativa och övertalande definitioner (P-Å Walton: *ABC om argumentation*, Stockholm 1970 s 20—21).

Den syn på definitioner som framträder i dessa böcker tycks mig ganska entydig. Genomgående uppfattas definitioner som definitioner av *språkliga uttryck*, vilket innebär att realdefinitioner faller utanför definitionsläran. Realdefinitioner är i denna tradition helt enkelt inte definitioner. Marc-Wogau och Walton avviker visserligen från de andra citerade filosoferna genom att presentera en tredelning, men det är av underordnad betydelse. Respektive tredje typ måste uppfattas som specialfall eller blandningar av stipulativa och lexikaliska definitioner.

I den förmodligen mest använda semantikboken, Arne Naess' *Empirisk semantik*, finner man naturligt nog också den nedärvda synen:

I denna bok förekommer ordet "definition" både isolerat och i sammansatta beteckningar som "stipulativ definition" och "språkbruksdefinition" (eller "beskrivande definition"). När ordet uppträder isolerat, är det i denna bok en förkortning för "stipulativ definition" (A Naess: *Empirisk semantik*, Stockholm 1961 s 31; första norska version kom 1947, och nya upplagor på norska och svenska har kommit årtionde efter årtionde).

Naess nämner realdefinitioner endast i förbigående två gånger i boken (s 33, 35). Han skriver följande:

... om det krävs en stipulativ definition av ett uttryck, så hjälper det inte med realdefinitioner, hur djupsinniga de än är. Förståendet av en realdefinition förutsätter nämligen att definiendum och definiens tolkas på ett bestämt sätt. Så länge dessa ord är vaga eller mångtydiga och därför kräver stipulativa definitioner, är realdefinitioner oanvändbara (s 35).

Med tanke på den dåtida analytiska filosofins helt negativa syn på "djupsinnighet", metafysik och realdefinitioner är det orimligt att tolka detta som ett accepterande av realdefinitioner från Naess' sida. Om någon idag vill *omtolka* citatet som ett sådant accepterande, så bör detta för historieskrivningens skull sägas öppet.

2. Hermeréns definitionslära

I sitt första inlägg i debatten, dvs i sitt svar till Mats Furbergs funderingar kring dödsbegreppet, tar Hermerén implicit avstånd från den nedärvda definitionsläran. Han säger att han och utredningen givit en realdefinition av döden. Men han säger också att hans syn på realdefinitioner är påverkad av Wedbergs *Filosofins historia*, Naess' *Empirisk semantik* och Richard Robinsons *Definition* (FT 3/87 s 20). I Wedberg återfinns man emellertid inget försvar för realdefinitioner, vilket jag påpekade i mitt inlägg i FT 2/88 (s 30—31). Som jag nyss nämnde gäller

samma sak för Naess. Återstår alltså Robinson, vars bok verkligen är en definitionsteoretisk bok. Nästan en fjärdedel av densamma, kap VI, används till en genomgång av realdefinitioner.

Robinsons uppläggning av kapitlet om realdefinitioner kan för den som är förtrogen med Hermeréns egna böcker karakteriseras som rent "hermerénsk". Begreppet realdefinition sägs sakna en entydig betydelse, varpå inte mindre än 12 olika betydelser särskiljs. Ingen förtjänar enligt Robinson namnet realdefinition, och all hittillsvarande debatt om realdefinitioner sägs ha berott på en sammanblandning av de olika betydelserna. Robinson sammanfattar:

Jag föreslår därför att vi med 'definition' alltid menar en process som berör symboler, en process där antingen två symboler likställs eller där vi rapporterar eller föreslår en mening för en symbol; och att vi aldrig använder 'definition' som ett namn på en process som inte berör symboler, ty en sådan användning är tvetydig och bör ersättas med mer specifika termer.

Det förhåller sig naturligtvis inte så att vi någonsin kommer att kunna glömma eller bortse från termen 'realdefinition' och termen 'definition' i samma mening. De är allt för centrala i historien om människans filosofiska reflektioner och logikteorier. . . . Vi kommer därför ideligen att tvingas använda termen 'realdefinition' när vi refererar till äldre litteratur och studerar tankens historia. Mitt förslag är endast att vi inte skall använda det när vi själva skriver filosofi (Robinson: *Definition* Oxford 1950 s 191).

Det finns absolut ingenting i de böcker som Hermerén själv hänvisat till som särskiljer dessa från den nedärvda synen. I Hermeréns hänvisningar finner vi en definitionsteori, och i hans accepterande av realdefinitioner en annan. Och dessa teorier motsäger varandra. Det kommer Hermerén aldrig ifrån, även om han nu är intresserad av att diskutera en ny definitionsteori och i framtiden kanske tar klarare avstånd från det traditionella synsättet.

Innan jag tar fasta på Hermeréns erkännande av realdefinitioner, och strax (avsnitt 4) försöker påbörja en mer konstruktiv diskussion, känner jag mig dock föranlåtten att ta upp en helt annan men ändå närliggande fråga.

3. Semantikens status och professorernas ansvar

När jag i min förra artikel anklagade Hermerén för att så att säga i smyg ha börjat godta realdefinitioner, så replikerade han på följande sätt: "Jag tror att varken Mats eller jag tilltror oss en sådan betydelse att vi

måste offentligt tala om var gång vi kommer att ompröva några av de åsikter vi fått lära oss som studenter” (FT 2/88 s 40—41). Hermerén skrev också att han måste ”ha rätt att tänka och skriva annat än det som står i läroböcker i semantik” (s 41).

Så enkel är dock inte saken. I svensk filosofiundervisning lärs mycket ut hypotetiskt i den meningen att läraren inte säger att han presenterar Sanningen, utan att han presenterar en möjlig ståndpunkt som det är upp till eleverna att ta ställning till. Men detta gäller *inte* logik och grunderna i semantik. Här har undervisningen i stort sett samma objektiva karaktär som en matematiklektion har. Det är därför, vidhåller jag, högst anmärkningsvärt om svenska filosofiprofessorer inte delar de åsikter som lärs ut i semantik på grundutbildningen. Det här är inte en fråga om rätten att byta åsikt utan en ansvarsfråga. Hermerén har som prefekt och professor makt över och ansvar för svensk filosofiutbildning. Men det tycks inte han själv anse. Han skriver också följande:

Jag kan knappast lastas för att de åsikter om realdefinitioner jag så småningom kommit att omfatta inte slagit igenom i den elementära kurslitteratur i semantik som allmänt används i Sverige (s 43).

Om inte en prefekt och ämnesföreträdare vid en svensk filosofiinstitution kan lastas ens för kurslitteraturen vid den egna institutionen, vem ska då kunna ställas till ansvar?

Inte blir saken bättre av att Hermerén, som jag påpekade i förra avsnittet, explicit hänvisar till semantiklitteratur där man återfinner exakt den definitionsteori som finns i den ”elementära kurslitteratur” som han i citatet ovan anser förlegad. Konsten att hålla med alla kan överstiga t o m en framstående begreppsanalytikers förmåga.

4. Moderna realdefinitioner

Nu till frågan om realdefinitioner faktiskt är möjliga. Traditionellt har begreppet om realdefinitioner inbegripit följande åsikter: (a) att en realdefinition fångar en *saks* väsen, dvs den begränsar sig inte till språket och tanken utan säger något om världen, (b) att den inses med förnuftet, (c) att den ger säker kunskap. Jag skriver inte under på punkterna (b) och (c), och det gör inte heller Hermerén. Kvar blir något som man kanske kunde kalla ”provisoriska realdefinitioner”.

Både jag och Hermerén omfattar såvitt jag förstår en fallibilistisk

kunskapsteori. Och detta faktum yttrar sig här som en enig uppfattning om att realdefinitioner måste vara reviderbara. Jag ska därför lämna de kunskapsteoretiska aspekterna (punkterna b och c ovan) åt sidan, och i stället koncentrera mig på punkt (a). Vi måste ställa oss frågan vad som krävs för att man i en definition ska kunna säga något om världen.

Definitioner är språkligt formulerade. Också en realdefinition existerar som ett påstående i språket. Men därav följer inte automatiskt att en definition nödvändigtvis är en definition *av* något språkligt. Under vissa metafysiska antaganden följer det, under andra följer det inte.

En realdefinition ska i en saktyp, arttyp eller händelsetyp fånga det *allmänna* eller *universella* som ger typen i fråga dess identitet som typ, dvs de *universalia* (substanser och/eller egenskaper) som utgör dess väsen. Härav följer omedelbart att om man som nominalisten helt förnekar existensen av universalia, eller som konceptualisten anser att universalia endast kan finnas i språket eller tanken, så är realdefinitioner en omöjlighet. Endast realister, dvs de som anser att det finns universalia som existerar oberoende av språket, har möjlighet att utan motsägelser acceptera realdefinitioner. Definitioner som fångar något allmänt *i världen*.

5. Immanent realism

I likhet med D Armstrong (*Universals & scientific realism* vol 1&2, Cambridge 1978) vill jag skilja på två slags realism med avseende på universalia: transcendent realism och immanent realism. Enligt den förstnämnda kan universalia existera som platoniska idéer eller begrepp bortom språket, tanken och sinnevärlden, enligt den senare kan universalia existera både i språket, tanken och i sinnevärlden som sådan, men aldrig bortom dessa.

Den analytiska filosofin har i sin efterkrigsfas dominerats (ofta endast implicit) av nominalistiska och konceptualistiska uppfattningar, och därför också varit konsekvent när den förkastat realdefinitioner. När den analytiska filosofin uppstod var förhållandena dock annorlunda. Både Russell och Moore var begreppsrealister. De omfattade en transcendent realism. I min debatt med Helge Malmgren, som Hermerén tycker vi ska anknyta till, skiljde jag därför noggsamt på begreppsrealistisk och begreppsnominalistisk begreppsanalys. Den som är transcendent realist kan utan att motsäga sig själv plädера både för realdefinitioner och begreppsanalys (av de transcendentallmänbegreppen). Av-

snittet om den begreppsrealistiska varianten avslutade jag med en fråga som jag återigen vill ställa: "Är den bakomliggande metafysiken riktig blir begreppsanalys naturligtvis en viktig filosofisk uppgift, men vilken svensk nu levande filosof omfattar metafysiken ifråga?" (*Marxism och begreppsanalys*, Inst för filosofi i Gbg 1979 s 20).

Själv betraktar jag mig som realist, men (likt Armstrong) som *immanent* realist. Jag tror det finns universaliala *i tingen* oberoende av språk och mänskligt medvetande, och att det är dessa universaliala som ger naturen dess struktur. Sedan finns det naturligtvis därutöver också universaliala i språket och den språkberoende samhälleliga verkligheten.

Man kan alltså inte diskutera realdefinitioner rakt upp och ner. En sådan diskussion måste föregås av en diskussion om nominalism, konceptualism och immanent realism. I väntan på att det dyker upp någon transcendent realist tycker jag vi tills vidare kan lämna denna ståndpunkt åt sidan.

En immanent realism är emellertid bara ett av flera nödvändiga villkor för realdefinitioner. Jag ska här ta upp vad jag tror är ytterligare två sådana villkor.

6. Interna relationer

Jag tror, för det första, inte att man på ett genomtänkt sätt kan acceptera realdefinitioner, utan att man också i någon form accepterar det för analytisk filosofi så förhatliga begreppet om *interna relationer*.

Två typer av fenomen, A och B, är internt relaterade om A inte kan ha sin identitet, dvs inte kan existera, om inte också B existerar, och vice versa. Tron på existensen av interna relationer var fundamental för den brittiska form av hegelianism som Russell och Moore med sådan framgång kämpade ner. Det började som en attack på åsikten att *alla* relationer är interna, men övergick sedan i åsikten att *inga* relationer är interna. Det finns i analytisk filosofi här, liksom i definitionsläran, en nedärvd syn. Enligt denna är interna relationer en omöjlighet och tron på dessa relationer roten till mycket filosofiskt nonsens. Alla relationer sågs i stället vara externa, varmed menas att relata (det som en relation råder mellan) alltid kan existera oberoende av varandra. (R Rorty har skrivit en utmärkt översikt över allt det här i *Encyclopedia of Philosophy*.)

Antag nu att världen, den analytiska filosofin till trots, innehåller interna relationer, och att en viss typ av sakförhållande, C, är internt

relaterad till både A och B, men inte till någonting därutöver. C kan då endast existera försåvitt A och B existerar, och när A och B existerar så existerar med nödvändighet också C. Om man nu skriver "C = def A och B" så kan man säga att detta påstående på en och samma gång fångar (1) en speciell typ av nödvändighet mellan universaliala i en sak och (2) en därav följande nödvändighet mellan motsvarande allmänbegrepp, dvs mellan språkliga entiteter. Vi har alltså en *sak-* eller *real-*definition. Den begreppsliga nödvändighet som finns i den språkliga formuleringen av realdefinitionen, blir här blott en återspeglning av interna relationer som oberoende av språket existerar i saker av typen C.

Om begreppet C refererar till universalet människa, och begreppen A och B till universalet förnuft respektive universalet djur, så får vi den klassiska aristoteliska realdefinitionen av människan som det förnuftiga djuret. På språknivån blir visserligen härigenom begreppet människa nödvändigt förbundet med begreppen förnuft och djur. Men det primära är att det i världen finns en intern relation mellan arten (universalet) människa å ena sidan och dels egenskapen förnuftighet och dels arten djur å den andra. Realdefinitioner säger något om både världen och språket.

7. Komplexa enheter

Den som är väl bevandrad i analytisk filosofi kom kanske i slutet av förra avsnittet att tänka på den sk analysens paradox. En realdefinition kommer man ju fram till efter en analys. Paradoxen måste här ges två formuleringar (för en utförligare presentation av paradoxen se G H von Wright: *Logik, filosofi och språk*, Stockholm 1965 s 197—99): (1) Om allmänbegreppet människa är identiskt med konjunktionen av allmänbegreppen förnuft och djur måste då inte analysen/definitionen vara trivial och enbart en rapport om synonymi?, (2) Om universalet människa är identiskt med enheten av universalet förnuft och universalet djur, måste då inte analysen/definitionen vara trivial såtillvida att en helhet alltid är identisk med kombinationen av sina delar? Jag ska inskränka min diskussion till den andra formuleringen av paradoxen.

Lösningen står att finna i en distinktion mellan aggregat (eller kollektion) och komplex enhet. (Distinktionen återfinns bl a hos I Segelberg: *Begreppet egenskap*, Stockholm 1947 s 111.) I ett aggregat är den helhet som aggregatet utgör summan av delarna, medan i en komplex enhet helheten är en slags gestaltkvalitet i förhållande till delarna. Ge-

staltkvalitet ska här inte förstås som något som bara kan finnas i en upplevelse, utan som en emergent egenskap i världen. Om man hävdar att universalet människa inte är ett aggregat utan en komplex enhet av andra universaliala försvinner analysens paradox.

Jag nöjer mig med dessa relativt kortfattade påpekanden och antydningar om vad jag tror en teori om realdefinitioner måste innefatta. Det här inlägget har som primärt syfte att visa att det inte ens går att diskutera provisoriska realdefinitioner utan att på nytt tänka över flera inom analytisk filosofi nedärvda "sanningar". (Mina åsikter om immanent realism, interna relationer och komplexa enheter finns utförligt utvecklade i boken *Ontological investigations. An inquiry into the categories of nature, man, and society*, Routledge, London 1989.)

8. Semantik som metafysik

Efter denna utläggning kring realdefinitioner vill jag återvända till filosofiinstitutionernas semantikvardag. Vad bör då göras? Vilka semantikböcker vill jag själv ha som kurslitteratur?

Ur min synpunkt är på ett sätt den sista frågan felställd. Jag vill inte ha kvar hela semantiken som ett vid sidan av logiken grundläggande ämne där man ska lära sig sanningar på vars grund man sedan ska närma sig de klassiska filosofiska problemen. Vissa av de förment rent semantiska problemen är del av de klassiska problemen, och bör därför likställas med dessa. Kort sagt: Koppla ihop semantik och metafysik.

Ovanstående uppmaning innebär inte att man skall sluta lära ut distinktionen mellan lexikaliska och stipulativa definitioner. Den distinktionen accepteras av alla. Men man bör ta bort all litteratur där det sägs att endast definitioner av språkliga uttryck kan vara definitioner.

9. Realdefinition av döden

I motsats till Hermerén tror jag att den allmänna diskussionen om definitionsteori och realdefinitioner har konsekvenser för hur man ser på dödsbegreppsutredningen. Jag tror nämligen att den traditionellt negativa synen på realdefinitioner trots allt fortfarande sätter sina spår i Hermeréns förhållningssätt. Ingmar Persson och Torbjörn Tännsjö har på ett förtjänstfullt sätt här i FT startat en diskussion som jag förstår som en diskussion om den bästa realdefinitionen av döden. Båda är missnöjda med den definition Hermerén representerar. Hermerén svarar si-

na kritiker, men tycks i grund och botten ointresserad av denna diskussion. Att det förhåller sig på det sistnämnda sättet grundar jag på följande.

Utgångspunkten för Ingmar Perssons artikel (FT 2/88) är insikten att man principiellt sett kan förorda en annan *definition* av döden än utredningens, men ändå acceptera de av utredningen föreslagna *kriterierna*. Han visar så på ett övertygande sätt att en annan definition (död = kronisk medvetlöshet) faktiskt lätt låter sig förenas med kriterierna. Vad gör Hermerén då? Jo, trots att han och utredningen gjort ett stort nummer av åtskillnaden mellan definition och kriterier så replikerar han på följande sätt:

Motiveringen /för kriterierna/ blir då en annan än de som ges i utredningen, men i praktiken blir ju i så fall skillnaden mellan utredningens och Perssons förslag obetydlig, för att inte säga mikroskopisk (s 40).

Mer var alltså inte den viktiga filosofiska distinktionen mellan definition och kriterium värd. Nog borde en pragmatisk inställning hos en filosof ha något snävare gränser än den Hermerén ger prov på. Åtminstone för den som säger sig acceptera realdefinitioner.

10. Känn dig själv, begreppsanalytiker

Det är ett välbekant fenomen att det är lättare att se vad för slags personer andra är än att se vem man själv är. Också framstående psykologer och psykoterapeuter kan ha problem med att genomskåda sig själva. Den här egenheten tycks mig efter Hermeréns inlägg överförbar till begrepps- och argumentationsanalys. Också en framstående begrepps- och argumentationsanalytiker kan ha svårigheter att genomskåda de egna semantiska tricken.

Jag skrev att jag fann det märkligt att utredningen inte använde sig av distinktionen mellan tillräckliga och nödvändiga villkor, och man inte någonstans skrev att hjärnkriterierna (= varaktigt hjärt- och andningsstillestånd) fortfarande är tillräckliga villkor för döden. Göran Hermerén säger nu att jag är osaklig, och att utredningen visst har sagt detta. På sidan 159 i utredningen har han hittat nedanstående stycke:

Dessa dödsriterier, varaktigt hjärt- och andningsstillestånd, utgör alltså indirekta kriterier på att hjärnans samtliga funktioner för alltid har fallit bort. Kriterierna är alltid *tillräckliga* för att hjärnans totala och oåterkalleliga funktionsbortfall skall kunna fastslås. De är emellertid *inte* också *nödvändiga* . . . (s 43).

I själva verket exemplifierar detta citat precis det som jag velat påpeka. Här sägs nämligen inte det som Hermerén påstår och som jag efterlyst, dvs att varaktigt hjärt- och andningsstillstånd är tillräckliga villkor (i logisk mening) för *döden*. Här står att hjärtkriterierna är tillräckliga villkor för att *hjärnkriterierna* ska vara uppfyllda. Hjärtkriterierna presenteras som kriterier på andra kriterier. Härav *följer* att hjärtkriterierna också är tillräckliga villkor för döden, ty om x är ett tillräckligt villkor för y som i sin tur är ett tillräckligt villkor för z så är också x ett tillräckligt villkor för z. Men det *sägs* aldrig att hjärtkriterierna är tillräckliga villkor för döden. Nog vet Hermerén i princip att sådana här undangömmanden kan spela en betydande roll i en argumentering. I utredningen fyller det funktionen att förstärka intrycket att man inte i några sammanhang kan hoppa över hjärnkriterierna. Utredningen om dödsbegreppet går verkligen inte fri från den typ av semantiska finter som den klassiska begreppsanalysen ville ha bort från sakliga diskussioner.

Göran Hermerén avslutar sin replik på följande sätt:

Sedan Sokrates dagar har begreppsanalys *i en eller annan form* (min kursiv, IJ) varit ett stående och viktigt inslag i filosofin. Det tror jag den kommer att fortsätta att vara. Därmed har jag inte sagt att jag anser att filosofi är identisk med begreppsanalys (s 45).

För mig är detta en oprecis harang som man kan tolka som man vill. I en tolkning förfaller den till den triviala sanningen att filosofer (liksom alla andra!) tvingas att göra distinktioner. I en annan tolkning är den uppenbart falsk. Inte skulle Descartes, Leibniz och Spinoza säga att de höll på med begreppsanalys. De ansåg sig i sin filosofi beskriva hur världen är beskaffad, och de var ljusår från den moderna åsikten att filosofin primärt ska syssla med språket. Ska den här diskussionen om definitions-teori och filosofisk begreppsanalys bli fruktbar måste Hermerén presentera sig och tala om *vilken form* av begreppsanalys han anser vara viktigt för en *specifik del* av filosofin. Allmänna fraser för inte filosofin framåt. □

Göran Hermerén

Begreppsanalys och realdefinitioner

1. I denna artikel skall jag kortfattat kommentera en del av punkterna i Ingvar Johanssons artikel om realdefinitioner m.m. i detta nummer. Det långa referatet av "vad den nedärvda synen på definitioner" innebär och beläggen för dess existens är knappast nödvändiga, eftersom det på denna punkt inte föreligger någon oenighet mellan oss. Det tror jag framgick tydligt av min förra artikel (FT 2/88).

2. Ingvar Johansson (IJ) gör ett stort nummer av att det finns viktiga skillnader mellan den definitionslära jag skisserade i FT 2/88 och de böcker som jag sagt fått mig att ta den nedärvda synen på definitioner under omprövning. Att man påverkats av vissa filosofer att ta den nedärvda synen under omprövning betyder självfallet inte att man anammat åsikterna i deras böcker; så fungerar inte påverkan. De kan ha fått en att inse problem som man tidigare inte tänkt på och därmed bidragit till att sätta i gång en (i mitt fall ännu inte avslutad) process.

Det verkar därför lite konstigt, milt uttryckt, att under rubriken "Hermeréns definitionslära" finna en diskussion av Robinsons definitionslära och ingalunda t.ex. av de tre teser om realdefinitioner jag skisserade i min förra artikel. Den intressanta frågan är inte om Robinsons definitionslära är oförenlig med de idéer om realdefinitioner jag skisserade i FT 2/88, utan om dessa idéer är oförenliga med den typ av definition som föreslås i utredningen om dödsbegreppet (SOU 1984:79) och med IJ:s villkor för att realdefinitioner skall vara möjliga.

3. Hur kan jag godta att det på min institution finns läroböcker vilkas åsikter jag inte delar? Svaret är enkelt. Det finns två huvudgrupper av skäl. Om man bara skulle få använda böcker vars åsikter man själv helt instämde i skulle man få skriva alla böcker själv. Det är vidare ofta tacksamt att undervisa på böcker som presenterar ett problem på ett annat sätt än vad man själv skulle göra. Då kan det bli bra diskussioner och studenterna tvingas tänka efter.

Den andra huvudgruppen av skäl hänger ihop med den form av in-

stitutionsdemokrati som tillämpas vid min institution (och jag skulle vara överraskad om man inte hade något liknande i Umeå). Förändringar i kurslitteraturen beslutas i samråd med alla lärare, och särskilt med den som undervisar på den aktuella kursen (det är inte jag). Jag kan också, om det gläder Ingvar, meddela att jag föreslagit ändringar i denna litteratur. Dagfinn Føllesdals m. fl. nyutkomna bok (Føllesdal 1986) har ett avsnitt om definitioner som ligger ganska nära mina egna tankar i detta ämne.

När man tar ställning till olika förslag beträffande ny kurslitteratur, måste man också fråga vilka alternativen är. En föreslagen ny bok måste passa in i den övriga kurslitteraturen, och vi har i Lund också komplikationerna med blockämnet filosofi att ta hänsyn till. Naess semantikbok (Naess 1961), en av de läroböcker IJ citerade, har ju många förtjänster som gör att man trots invändningar på vissa punkter mycket väl kan försvara att den används, givet de alternativ som nu finns. Bäst hade kanske varit några uppsatser av Putnam, Margolis och Quine, men en sådan diet skulle vara för hårdsmält för nybörjare i ämnet. IJ är emellertid själv, som sagt, välkommen att pröva lyckan som läroboksförfattare.

4. Jag kan inte se att det IJ skriver om realdefinitioner på någon avgörande punkt är oförenligt med de tre villkor jag skisserade i min förra artikel.

(a) Om begreppsanalys är analys av begrepp, och begrepp är egenskaper, och egenskaper är något som finns i världen (i en mening som det återstår att precisera), så är begreppsanalys inte enbart analys av något språkligt. En av de saker jag fått lära mig som student, och som jag *inte* övergett, är just skillnaden mellan termer och begrepp, hur problematisk i vissa avseenden denna distinktion än kan vara. Immanent realism är en åsikt som jag har stor sympati för; att jag inte är nominalist torde framgå av min nyligen publicerade bok om estetiska egenskaper (Hermerén 1988).

(b) Frågan om interna relationer är svårare att ta ställning till på kort utrymme. Är identitet en intern relation i IJ:s betydelse? I så fall är det en intern relation analytiska filosofer intresserat sig mycket för.

Jag anser hur som helst att Russell, More och andra filosofer har rätt i sin kritik av hegelianer och idealister när de förra argumenterar mot tesen att alla relationer är interna. Det finns alltså enligt min mening relationer som inte är interna.

Vidare har jag aldrig varit övertygad av en extentionalistisk analys av

relationer som mängder av ordnade par. Det är möjligt att den kan vara rimlig och fruktbar på vissa begränsade områden, men som generell analys av relationer anser jag att den är ohållbar.

IJ använder uppenbart "begreppsanalys" i en snäv bemärkelse, men jag har inte blivit övertygad om att begreppsanalys är en logisk omöjlighet, givet en konceptualistisk ståndpunkt i frågan om allmänbegreppens existens.

(c) Jag räknar också i Husserls och Segelbergs anda — något som även framgår av min bok om estetiska egenskaper (Hermerén 1988) — med att man måste skilja mellan aggregat och komplexa enheter, och med existensen av komplexa enheter. Jag uppfattar *ex gestaltkvaliteter* som emergenta egenskaper; inte minst inom det estetiska området är detta ett fruktbart grepp.

För att IJ nu inte skall bli alltför nervös inför denna enighet vill jag ändå markera att diskussionen om interna relationer för mig framstår som oklar i en rad viktiga avseenden och att ytterligare preciseringar behöver göras för att jag skall kunna ta definitiv ställning till en rad av de idéer som finns på och mellan raderna i IJ:s artikel i detta nummer. Den diskussionen kan vi kanske återkomma till när hans nya bok (Johansson 1989) kommit ut.

5. Jag skrev inte att IJ var osaklig när han (a) förnekade att utredningen om dödsbegreppet använt distinktionen mellan tillräckliga och nödvändiga villkor, och (b) sade att varaktigt hjärt- och andningsstillstånd är tillräckligt för döden, vilket utredningen skulle ha förtigit; det var något jag implicerade på samma sätt som utredningen implicerade det senare. Jag påstår inte heller nu att Ingvar var osaklig när han påstod att jag skrev något som jag bara implicerade.

Om man säger att X är untkarl, har man inte därmed också sagt att X är ogift? Om man — för att ta ett exempel där transitiviteten har en central roll liksom i det här aktuella fallet — säger att X är större än Y och att Y är större än Z, har man då inte sagt att X är större än Z? Man skall inte underskatta läsarnas fattningsförmåga. Om varaktigt hjärt- och andningsstillstånd är tillräckligt för total hjärnfarkt, och total hjärnfarkt är tillräckligt för att döden skall inträffa, så är det väl uppenbart att varaktigt hjärt- och andningsstillstånd är tillräckligt för att döden skall inträffa.

För att läsaren av utredningstexten inte skulle behöva känna sig osäker, skrev vi uttryckligen i betänkandet även bl.a.: "Med kännedom om detta inbördes samspel mellan hjärna, hjärta och lungor är det inte

svårt att förstå den vikt som tidigare lagts vid upphörd hjärt- och andningsverksamhet såsom dödstecken. Och det finns inte heller någon anledning att nu förkasta dessa dödsriterier. . . . Dagens kriterier kommer alltså att kunna användas även sedan den i avsnitt 8.2 diskuterade dödsdefinitionen godtagits” (SOU 1984:79, sid 158).

6. Vilken form av begreppsanalys förespråkar jag? Analytisk filosofi är inte någon enhetlig skolbildning, och på motsvarande sätt finns det många former av begreppsanalys som i varierande grad kan vara fruktbar, beroende på vilken typ av problem man vill lösa. När jag skriver att begreppsanalys sedan Sokrates och Platons dagar har varit ett viktigt inslag i filosofin, och enligt min uppfattning kommer att fortsätta att vara det, så har jag naturligtvis inte därmed sagt att alla filosofer är begreppsanalytiker, och följaktligen inte heller att t. ex. Descartes och Spinoza är begreppsanalytiker, även om jag anser att det finns begreppsanalytiska inslag i deras skrifter.

Jag tycker också det är rimligt att använda ”begreppsanalys” i en vid mening. Givet att begrepp uppfattas som egenskaper, och egenskaper är något som finns i världen, så kommer även t. ex. Husserls och Segelbergs analyser av olika egenskaper (begrepp) att höra till det som jag anser kommer att fortsätta att vara ett viktigt inslag i filosofin. Detsamma gäller givetvis Nicholas Wolterstorffs analyser i (Wolterstorff 1980) av centrala estetiska begrepp, och för den delen också en del av de analyser Nelson Goodman gör i sin bok om konstens språk (Goodman 1976) — även om jag t. ex. inte blivit övertygad av hans försök att analysera ’depiction’ i termer av ’denotation’. Goodman påminner ju då och då om att han fortfarande är nominalist, så det han gör kan ju inte gärna vara begreppsanalys i Ingvar Johanssons mening. Men det kan ju vara viktigt ändå. □

Litteratur

- Føllesdal, Dagfinn m. fl., *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*, Oslo, 1986.
- Goodman, Nelson, *Languages of Art*, 2nd ed, Indianapolis, 1976.
- Hermerén, Göran, *The Nature of Aesthetic qualities*, Lund, 1988.
- Hermerén, Göran, ”Döden och definitionerna”, FT 1988:2.
- Johansson, Ingvar, ”Semantik till vardags och till döds”, FT 1989:2.
- Johansson, Ingvar, *Ontological Investigations*, London, 1989.
- Naess, Arne, *Empirisk semantik*, Stockholm, 1961.
- Wolterstorff, Nicholas, *Works and Worlds of Art*, Oxford, 1980.

Kai Sørlander

Om behov

1 For nogle år tilbage skrev G H von Wright en lille artikel, hvori han analyserede begrebet 'behov' og specielt gjorde sig til talsmand for, at der er to forskellige anvendelser af ordet 'behov' (*Filosofisk tidskrift*, nr 1, 1982).

Den ene defineres i relation til begrebet 'trivsel' eller 'velfærd'. "En varelse *behöver* sådant, som det är *illa* for den att undvara" (s 1). I den betydning er det kun levævæsner (levande varelser), der kan have behov; fordi det kun er om sådanne, at man i egentlig forstand kan sige, at de trives eller ikke (har det godt eller dårligt). von Wright gør rede for, hvad dette indebærer for de forskellige former for levævæsner: planter, dyr og mennesker. Først viser han, at forholdet mellem det, som en plante behøver for at trives, og plantens tilstand af trivsel er et *kausalt* forhold; og at dette ikke blot må gælde planter, men levævæsner overhovedet: altså også dyr og mennesker. Til forskel fra planter karakteriseres dyr og mennesker ved at føle tilskyndelser og have ønsker. von Wrights næste skridt er derfor en analyse af forholdet mellem, hvad et dyr eller et menneske begærer eller ønsker, og hvad det samme levævæsen behøver for at trives. Der er ikke nogen direkte implikativ sammenhæng. "Allt som man begär behöver man inte — och allt som man behöver begär män inte" (s 4). Og for mennesket gælder så specielt, at det har sprog. Det betyder, at det ikke (som dyret) er lukket inde i sine umiddelbare tilskyndelser, men at det har meninger, f eks om sine behov, og kan handle afhængigt af disse meninger.

Den anden af de to betydninger af ordet 'behov' definerer von Wright i relation til begrebet 'formål'. Her er et behov noget som kræves for at et vist formål skal kunne nås. Som når vi siger, at vi behøver en hammer for at slå et søm i. (Eftersom redskaber er ting, der af os er "formet" således, at de kan bruges med bestemte formål, så kan vi om et konkret redskab sige, at det behøver noget, for at det fortsat skal kunne bruges med det formål, som definerer det. Således behøver en bil at smøres,

hvis den fortsat skal kunne fungere. Men i sidste instans er det i relation til vore formål med redskaberne, at disse har behov. De har ikke behov i sig selv.)

Det, som vi behøver i den anden betydning af ordet 'behov', er ikke nødvendigvis noget, som vi behøver i den første betydning. Om det *er* noget, som vi også behøver i den første betydning, afhænger af, om det formål i relation til hvilket det behøves selv er noget, som behøves i den første betydning. Og det vi behøver i den første betydning, er det vi egentligt behøver: det er det vi behøver for at kunne leve som mennesker. Det sætter altså en ramme, i forhold til hvilken vi bør vurdere vore kontingente formål og de behov, som vi har i relation til opnåelsen af disse — en ramme, som vi ikke bør bryde.

Til slut bruger von Wright dette som en synsvinkel på vor globale situation. Gennem den tekniske udvikling og den industrielle produktionsform er vi ved at nedbryde de vilkår, som er nødvendige for vor eksistens som mennesker. Vi står i en form for behovskonflikt "mellan det som krävs för att bevara industrisamhällets produktions- och konsumtionsmönster intakta och det som människan såsom människa behöver för sitt välbefinnande" (s 12).

2 I det store og hele føler jeg mig enig med von Wright. Men på et centralt punkt er jeg uenig. Jeg mener ikke, at der er tale om to betydninger af ordet 'behov', men kun om en. Fundamentalt er begrebet 'behov' defineret i relation til begrebet 'formål': således at et behov er noget, der er nødvendigt for, at et formål kan nås.

Men det er den betydning, der hos von Wright står som sekundær. Hvorledes kan jeg da anse den for at være den eneste? Det kan jeg, fordi jeg mener, at også begrebet 'levvæsen' må defineres på basis af begrebet 'formål'. Fundamentalt vil jeg definere et levvæsen som et fysisk objekt, der er (udviklet således, at det er) determineret i relation til det formål, at det kan opretholde dets eksistens som determineret i relation til formål. Med denne definition af begrebet 'levvæsen' følger i sammenhæng med definitionen af et behov som noget, der er nødvendigt for, at et formål kan nås, at det har mening at tilskrive levvæsner behov. Så følger von Wrights første anvendelse af ordet 'behov' altså af den anden anvendelse. Og denne konklusion følger, blot den anførte definition af begrebet 'levvæsen' accepteres som *nødvendig* betingelse for, at noget er et levvæsen.

Spørgsmålet, om der er en eller to betydninger af ordet 'behov', af-

hænger nu af spørgsmålet, om definitionen faktisk udtrykker en nødvendig betingelse for, at noget er et levævæsen. Gør den det? Vi kan forsøge at vise, at den er forudsat den måde, hvorpå der i biologien faktisk tales om liv. Men vi kan også gøre noget andet — og filosofisk set dybere. Fundamentalt kan vi vise, at (en mulig) verden nødvendigt må bestå af objekter i tid og rum. Og at disse objekter, dermed at de er i tid, også må være underlagt kausalprincippet: at en forandring må have en årsag (jfr mine artikler 'Hvorfor er Verden i Rum og Tid?' og 'Kausalitet'). Sådanne objekter kan karakteriseres som fysiske. Og vi kan så spørge: Hvad er betingelse for, at formål overhovedet kan "få plads" i en sådan verden? Hvad er betingelse for, at der overhovedet kan være fysiske objekter, der er determineret i relation til formål? Og svaret er: Denne mulighed forudsætter, at der må kunne være fysiske objekter, der er determineret i relation til det formål, at de kan opretholde deres eksistens som determineret i relation til formål. Ellers falder objekterne sammen til rent fysiske objekter, og verden lukkes for formål. Men sådanne objekter er, hvad jeg har defineret som levævæsner. Under de vilkår, som nødvendigt gælder for verden, hænger muligheden af formål nødvendigt sammen med muligheden af levævæsner; og begrebet 'levævæsen' kan defineres på basis af begrebet 'formål'.

Centralt i von Wrights argumentation er, at det om levævæsner har mening at sige, at de har det godt eller dårligt. Hvorledes forholder det sig til min definition af begrebet 'levævæsen'? Det står på samme grund som muligheden for, at levævæsner kan tilskrives behov. Ikke blot begrebet 'behov', men også begreberne 'godt' og 'dårligt' defineres fundamentalt i relation til begrebet 'formål'. Noget er godt i relation til et formål; nemlig såfremt det fremmer muligheden for, at formålet kan nås. Hvis det derimod modvirker denne mulighed, så er det dårligt (i relation til formålet). Når disse definitioner holdes sammen med definitionen af begrebet 'levævæsen', så følger umiddelbart, at det må have mening at karakterisere de vilkår, hvorunder et levævæsen eksisterer, som gode eller dårlige i forhold til, at levævæsnet kan opretholde dets eksistens som determineret i relation til formål. (Vilkår, som er gode for et levævæsen, kan være dårlige for et andet.) Og i anden omgang har det så mening at sige om levævæsnet, at det har det godt eller dårligt under de konkrete vilkår. Også her er begrebet 'formål' altså krumtappen: det begreb, hvorom både begrebet 'levævæsen' og begrebet 'godt' defineres, således at det af disse definitioner følger, at det om et levævæsen har mening at sige, at det har det godt (at det trives).

Når et levævæsen må være et fysisk objekt, der er underlagt kausalprincippet, så kan vi ikke blot slutte, at det har mening at tilskrive levævæsner behov, men også at det er nødvendigt, at levævæsner må have behov. Det må være nødvendigt, at levævæsner må kunne nedbrydes og dø. Det må ikke blot have mening at karakterisere de vilkår, hvorunder et levævæsen eksisterer, som gode eller dårlige for levævæsnet, men der må også faktisk være vilkår, som er gode eller dårlige for levævæsnet. Så langt kan sluttet rent principielt — fra definitionen af de involverede begreber. Men det følger også rent principielt, at *hvad* et konkret levævæsen behøver — hvad der er godt eller dårligt for det —, må afgøres empirisk. Det må afgøres gennem konstatering af, under hvilke vilkår sådanne levævæsner (levævæsner af en sådan fysiologisk opbygning) faktisk nedbrydes, og under hvilke vilkår de faktisk trives. Under forudsætning af at samme årsag under samme omstændigheder har samme virkning, er det muligt at isolere de faktorer, som er nødvendige for, at forskellige typer af levævæsner faktisk kan trives. Men udgangspunktet er, at man konstaterer, om konkrete levævæsner faktisk trives eller ikke (jfr s 3 i von Wrights artikel).

3 Argumentationen i foregående afsnit gælder alment for levævæsner. Men von Wright skelner også mellem forskellige typer af levævæsner. Først mellem dyr og planter: hvor dyr i modsætning til planter har begær eller tilskyndelser. I denne skelnen baserer von Wright sig på erfaringen. Jeg vil her forsøge at gå en anden og mere abstrakt vej. Som i foregående afsnit vil jeg gå ud fra, at (en mulig) verden må bestå af fysiske objekter, som er i tid og rum, og som er underlagt kausalprincippet. Det for mig centrale er primært, at når vi til dette grundlag føjer muligheden af formål, så kan vi *ikke blot* (som allerede gjort) definere begrebet 'levævæsen', *men* så kan vi *også* definere forskellen mellem dyr og planter. Thi da kan vi principielt skelne mellem levævæsner, der kan bevæge sig selv med formål, og levævæsner, der ikke således kan bevæge sig selv. Og på denne forskel definerer jeg henholdsvis dyr og planter. De første er dyr, og de andre er planter. Som levævæsner må planter kunne "indrette" sig efter de vilkår, hvorunder de er. (Fra erfaringen ved vi, at der er planter, der kan indrette sig efter vilkårene, på den måde at rødderne vokser i retning af, hvor der er vand.) Men planter opfylder ikke de kausale betingelser for at kunne bevæge sig med formål.

Hvad er da disse betingelser, som opfyldes af dyr, men ikke af planter? Umiddelbart er det betingelserne for, at et levævæsen i konsistens

med kausalprincippet gyldighed kan bevæge sig med formål. Fundamentalt kan deduceres tre sådanne betingelser. For det første at et dyr må have sanseorganer (som betingelse for at det kan have et formål at bevæge sig hen til). For det andet at et dyr må have tilskyndelser (som betingelse for at det kan forklares, hvorfor det bevæger sig med et bestemt formål, i forhold til hvad det sanser). Og for det tredje at et dyr må have bevægelseorganer (som betingelse for at dets bevægelse foregår i konsistens med de fysiske principper).

Mens det, der i afsnit 2 er sagt om levævæsner og behov, i princippet må udtømme, hvad der gælder for planter, så opstår der for dyr en speciel kompleksitet: forholdet mellem dets behov og dets tilskyndelser. Det er nu opgaven at eksplicitere dette forhold.

4 For et dyr gælder, at dets *tilskyndelser* er defineret som kausale betingelser for, at det bevæger sig, som det gør, og at dets *behov* er defineret som kausale betingelser for, at det trives. Heraf følger, at der ikke er direkte implikativ sammenhæng mellem, hvad et dyr føler tilskyndelse til at nå, og hvad dyret behøver. Det vil sige, at det, at et dyr føler tilskyndelse til at nå noget, implicerer ikke, at dyret behøver det; og heller ikke omvendt. Definitionen af de involverede begreber udelukker ikke, at det er muligt, at et dyr kan føle tilskyndelse til at nå noget, som det ikke behøver, eller at det kan behøve noget, som det ikke føler tilskyndelse til at nå. Dette vil jeg her illustrere med nogle eksempler. Men først bør bemærkes, at eksemplerne er illustrationer; selve argumentationen føres ud fra den abstrakte definition af de involverede begreber. (Anderledes i von Wrights argumentation, hvor eksemplerne har en essentiel funktion.)

På den ene side kan et stof som sakkarin virke belønnende (og altså tilfredsstillende) for rotter, selvom det ikke dækker noget fysiologisk behov. Stoffet leverer ikke energi, eftersom det passerer uforandret gennem legemet. Og manglen på sakkarin fører ikke til sygdom (jfr E J Murray: *Motivation and Emotion*, s 31). På den anden side er D-vitamin nødvendig for en rotte, såfremt den skal undgå at få rachitis (engelsk syge). Og dog vil en mangel på D-vitamin ikke i sig selv give rotten tilskyndelse til at søge manglen afhjulpet — f.eks. søge føde, der indeholder vitaminet (jfr E J Murray, s 26, og P T Young: *Motivation and Emotion*, s 124).

Et andet eksempel på, at der ikke er nogen direkte logisk sammenhæng mellem, hvad et dyr behøver, og hvad det føler tilskyndelse til, har

vi i nogle eksperimenter, der i sin tid blev udført af James Olds. Når rotter anbringes i specielle eksperimentelle situationer, hvor de selv kan give en bestemt del af deres egen hjerne en elektrisk stimulation, så kan de lære at udføre en sådan adfærd. Stimulationen er altså så belønnende, at den kan forklare indlæring. Men hvad mere er, rotterne kan foretrække denne stimulation, der ikke dækker noget fysiologisk behov, frem for at følge den sult, som er naturligt knyttet til dækning af fysiologiske behov (jfr J Olds: 'Pleasure Centers in the Brain'; også E J Murray, s 31—32).

Men et er, at der principielt er mulighed for diskrepanser mellem et dyrs tilskyndelser og dets behov. Et andet er, at hvis et dyr skal udvikles og overleve under bestemte vilkår og overladt til sig selv, så må dyrets tilskyndelser nødvendigvis være tilpasset dets behov. Af sammenhængen mellem behov og overlevens følger logisk, at hvis et dyr ikke under naturlige omstændigheder udviser en sådan adfærd — og altså har sådanne tilskyndelser — at det dermed får dækket sine behov, så vil det ikke overleve. Der må være en faktisk overensstemmelse mellem, hvad dyret behøver, og hvad det føler tilskyndelse til. Således viser eksperimentelle erfaringer også, at konkrete dyr, når de stilles over for et frit valg af kost (omfattende deres naturlige fødemidler) med stor tilnærmelse vil foretage et udvalg, der fører til dækning af deres organiske behov (jfr P T Young, s 128—129, og E J Murray, s 25—26).

På basis af nødvendigheden af en naturlig overensstemmelse mellem, hvad et dyr behøver, og hvad det føler tilskyndelse til, må kunne gives en forklaring af de konkrete eksempler på uoverensstemmelse. Hvorfor har rotter ikke udviklet en naturlig tilbøjelighed til at vælge føde indeholdende D-vitamin i tilfælde af mangel? Det grundlæggende svar må være, at rotter i deres naturlige livsomstændigheder ved andre (eller mindre specifikke) tilskyndelser har kunnet dække deres behov for D-vitamin. (F eks får de D-vitamin, når de slikker deres pels, efter at den har været udsat for sollys.) Der har så ikke været basis for udvikling af en speciel tilbøjelighed til at søge D-vitamin. En faktor i dette spil er også, at D-vitamin er fedtopløseligt og derfor kan oplagres i kroppen. (Hvorimod situationen er en anden med det vandopløselige B-vitamin.) Parallelt hermed må forklaringen af, at rotter kan føle tilbøjelighed til at søge føde, der indeholder sakkarin, selvom dette stof ikke dækker noget behov, basere sig på, at dette stof *ikke* har været tilgængeligt i rotternes naturlige livsomstændigheder. Der har ikke været basis for at udvikle en afsky for det. (Under naturlige forhold ville de dyr, der ud-

viklede en sådan afsky, have en vis fordel.) Det er så heller ikke vanskeligt at forklare, hvorfor der ikke i naturen er udviklet dyr, der som Olds' rotter direkte kan opnå tilfredsstillelse ved selvstimulation af hjernens lystcentre.

5 At der må være en vis faktisk overensstemmelse mellem et dyrs tilskyndelser og dets behov, indebærer, at et dyr (i dets naturlige livsomstændigheder) må have et vist behov for at få tilfredsstillet dets tilskyndelser. Men der er grund til at pege på, at et sådant behov *specielt* må gøre sig gældende for dyr, der er i stand til at lære af deres erfaringer. At et dyr kan lære, betyder, at hvis det under bestemte omstændigheder føler behag i forbindelse med (som resultat af), at det udviser en bestemt adfærd, så vil det efterhånden erhverve en tilbøjelighed til under sådanne omstændigheder at udvise en sådan adfærd. Er der derimod tale om, at det føler ubehag, så vil det i stedet erhverve en tilbøjelighed til at undgå at udvise den pågældende adfærd.

A priori kan sluttes, at hvis et dyr skal lære at gøre et bestemt valg, så må det ske i et samspil mellem skuffelser og tilfredsstillelser. Hvis det altid skuffes, så vil det ikke lære at vælge, men i stedet lære, at det skuffes, lige meget hvad det gør. Men hvis det aldrig skuffes, så lærer det heller ikke at vælge. For at kunne lære et bestemt valg, må det skuffes i nogle valg: de, som det skal vælge fra. Og det må tilfredsstilles i (tilstrækkeligt mange af) de situationer, hvor det har valgt "rigtigt".

Hvorledes et dyr, der kan lære af dets erfaringer, kan reagere, hvis det konstant skuffes, viser nogle eksperimenter, som Norman R F Maier har redegjort for i bogen *Frustration*. Han beskriver den psykiske nedbrydning af rotter, der er anbragt i en forsøgsanordning, hvor de har forskellige adfærdsmuligheder, og hvor de udsættes for ubehag, hvad de end gør.

6 I afsnit 4 og 5 har jeg redegjort for forholdet mellem, hvad et dyr føler tilskyndelse til, og hvad det behøver for at trives. Men fundamentalt er behov defineret relativt til formål: som noget, der er nødvendigt for, at et formål kan nås. Det er som konsekvens af denne definition, at vi kan tale om et levæses behov i relation til dets trivsel (jfr afsn 2). Og eftersom et dyrs tilskyndelser er rettet mod at nå visse mål, så må vi (med den abstrakte definition af behovsbegrebet) *også* kunne tale om, at et dyr behøver noget i relation til at få en tilskyndelse tilfredsstillet.

Vi må kunne sige, at et dyr behøver det, som det føler tilskyndelse til at nå, i relation til at få tilskyndelsen tilfredsstillet. Og at et dyr *føler behov* for noget, som det føler tilskyndelse til at nå. (Således kan vi tale om, at en rotte føler behov for sakkarin.)

Der er to ting, der her er væsentlige. Det første er, at den abstrakte definition af behovsbegrebet både tillader, at der kan tales om, hvad et dyr føler behov for, og hvad dyret har behov for for at trives. Det andet er, at hvad et dyr føler behov for, principielt er ækvivalent med, hvad det føler tilskyndelse til. Det vil sige, at forholdet mellem, hvad et dyr føler behov for, og hvad det behøver for at trives, er givet med undersøgelsen i afsnit 4 og 5. Ved denne rokkes der ikke.

I psykologien har der været en vis tendens til at placere begrebet 'behov' som et motivationsbegreb, altså i samme kategori som begreberne 'tilskyndelse' og 'ønske'. Som eksempler kan nævnes H A Murray, E C Tolman og A H Maslow (jfr litteraturlisten). Det har fået P T Young til at skelne mellem dynamiske og ikke-dynamiske definitioner af behov (s 123—124). Men det er at blive på overfladen. Er min analyse rigtig, så er det ikke tilfældigt, at vi både kan sige, at et dyr føler behov for noget, og at det har behov, som er uafhængige af, hvad det føler. Det drejer sig ikke om forskellige betydninger af begrebet 'behov'. Men det følger af, at begrebet 'behov' er defineret i relation til begrebet 'formål', og at *dette* begreb er involveret i definitionen af begrebet 'dyr' på to måder: for det første dermed et et dyr er et levvæsen, og for det andet dermed at et dyr er et levvæsen, der kan bevæge sig med formål.

7 Hvad der gælder for dyr, og specielt for dyr, der kan lære af deres erfaringer, gælder også for dyr, der (gennem deres erfaringer) kan lære sprog. Nu skal vi undersøge, hvad der specielt gælder for sådanne dyr, som vi til en begyndelse kan kalde sprogbrugere. Først alment, hvad det principielt betyder for et dyr at være sprogbruger. Og dernæst skal vi så undersøge, om dette indebærer specielle konsekvenser i relation til det for et dyr gældende forhold mellem tilskyndelser og behov. I denne artikel gælder det blot om at afdække de helt grundlæggende sammenhænge. (I forbindelse med undersøgelsen kan siges, at mennesker er en bestemt art af sprogbrugere. Det er den eneste art, vi kender; men logisk set er der mulighed for sprogbrugere, som ikke er mennesker.)

Primært kan sluttes, at en sprogbruger som bevidst (sansende) må kunne hævde påstande om, hvad han sanser, føler og gør. Det ligger i det at have sprog. (Det er af stilistiske grunde, at jeg her bruger prono-

menet 'han'; det har ingen implikationer med hensyn til køn.) Og han må kunne hævde sådanne påstande med tilstrækkelig begrundelse for, at de er sande. Det er (med en implicit definition af begrebet 'vide') ensbetydende med, at en sprogbruger som bevidst må have en vis viden om, hvad han sanser, føler og gør. Hermed er ikke udelukket, at en sprogbruger kan tage fejl med hensyn til, hvad han sanser, føler og gør (tro, at han sanser noget, som han ikke sanser, osv). Men hvis han således tager fejl, så må han kunne "trække sig tilbage" til nogle mindre forpligtende påstande, som han må vide, er sande. Han kan ikke være bevidst og være fuldstændig uden viden om sin situation.

Hertil kommer så, at det må være muligt, at en sprogbruger kan bevare en tidligere erhvervet viden. En sådan sprogbruger siges at kunne huske — at have hukommelse. Og såfremt han ikke husker, siges han at glemme. — Det afgørende her er, at en sprogbruger, der er i stand til at huske (ikke umiddelbart glemmer alt), ikke i sin gøren er bundet til at følge sine umiddelbare tilskyndelser (qua dyr), men afhængigt af sin viden må være i stand til at handle på tværs af sine umiddelbare tilskyndelser. Han er i stand til at gøre noget, fordi han ved, at det har visse konsekvenser, og ikke blot fordi han umiddelbart føler tilskyndelse til at gøre det. Da indgår sprogbrugerens viden i den kausale determination af hans gøren. (Hans tilskyndelser kan bestemmes af hans viden om, hvad der bliver konsekvenserne af at følge dem.) En sprogbruger, som således er i stand til at handle, kaldes en person.

På den ene side er givet, at en person må være underlagt de vilkår (og derunder det forhold mellem behov og tilskyndelser), som gælder for dyr, der kan lære. Det vil sige, at der ikke er en direkte implikativ sammenhæng mellem, hvad en person behøver, og hvad han føler tilskyndelse til, men at der må være en grundlæggende faktisk overensstemmelse, som er tilpasset personens naturlige livsomstændigheder. Og dernæst at det er gennem et vist sammenspil af skuffelser og tilfredsstillelser, at en person må udvikles: tilegne sig sproget og lære sine grænser at kende. Konstant skuffelse må indebære psykisk nedbrydning. Men ellers kan personer være forskellige med hensyn til, hvad de kan bære af skuffelser. De kan være af forskellig karakter (f.eks. tålmodig, hidsig).

Og på den anden side står, hvad der specielt må gælde for en person: at en person ikke er lukket inde i sine umiddelbare tilskyndelser, men er i stand til at handle — sætte sig mål — afhængigt af viden om konsekvenserne.

Det andet betyder, at det har mening at spørge, om der i en persons

situation er vilkår, der giver ham grund til at gøre noget (eller undlade at gøre noget), uafhængigt af hvad han føler tilskyndelse til. Og det første betyder, at der *er* sådanne vilkår. At der ikke nødvendigvis er overensstemmelse mellem, hvad en person behøver, og hvad han føler tilskyndelse til (at han har behov, som er uafhængige af, hvad han føler tilskyndelse til), indebærer, at han er underlagt vilkår, som giver ham grund til ikke blot at følge sine tilskyndelser. Han må have grund til at handle i konsistens med de behov, som han har qua person og uafhængigt af, hvad han ønsker. Rationelt set *bør* han handle således.

Dette gælder for en person i forhold til sig selv. Hvad gælder så for det indbyrdes forhold mellem personer? Det er det etiske spørgsmål. I besvarelsen heraf har vi to præmisser. For det første, hvad der gælder for *enhver* person i forhold til sig selv. Og for det andet, at det for enhver person gælder, at det gælder for enhver person (og ikke blot for ham selv). Heraf følger, at forskellige personer har grund til at handle i konsistens med, at de hver især kan dække deres objektive (ønske-uafhængige) behov. Det vil sige, at den enkelte person ikke blot (som allerede givet) har til grund at handle i konsistens med, at han selv kan dække sine ønske-uafhængige behov, men også har grund til at handle i konsistens med, at andre personer kan dække deres ønske-uafhængige behov. Rationelt set er en person underlagt en fordring om at handle således. Det er den etiske grundfordring. Denne fordring hviler på, at personer har behov, som er uafhængige af, hvad de ønsker. Uden dette, ingen etik.

Fra den etiske grundfordring kan udledes fordringer, som gælder for mere specifikke vilkår. Hvis en person f.eks. har dækning for sine ønske-uafhængige behov, så kan ikke blot sluttes, at han ikke bør hindre andre i at dække deres ønske-uafhængige behov, men også at han positivt bør hjælpe andre, der ikke selv er i stand til at dække deres ønske-uafhængige behov, hvis han kan gøre det uden væsentlige ofre for sig selv. Der kan ikke trækkes skarpe grænser. Hver især karakteriseres vi ved, hvorledes vi trækker grænserne: hvorledes vi konkret handler i forhold til de abstrakte fordringer som vi er underlagt qua personer.

At vi som personer er underlagt den etiske fordring, implicerer, at vi har visse ønske-uafhængige behov *ud over* de, som vi har qua dyr. For det første har vi behov for vilkår, som fremmer udviklingen af en umiddelbar tilbøjelighed til at handle i konsistens med den etiske fordring: så vi har så lidt som muligt af vor egen karakter mod os, når vi står over for det, som fordres. For det andet implicerer fordringen, at vi ikke kan

nøjes med den viden, som vi qua personer umiddelbart må have om vor situation, men at vi også har behov for yderligere viden, specielt om to ting: 1) om vore egne og andres behov og 2) om den etiske fordring og dens begrundelse.

8 Når vi ”kommer til os selv” som personer, så er vi allerede udspændt i livet. Vi er bygget ind i en levevis, hvori vi finder en grundlæggende dækning for vore fysiologiske behov — ellers levede vi ikke. Men da har vi ikke viden om, hvad disse behov er. Primært har vi kun viden om, hvad vi umiddelbart sanser, føler og gør, og hvad vi husker. Det er herudfra, vi er henvist til at afdække vore behov (skelne dem fra vore ønsker). Hvorledes kan vi det? Mine erfaringer af under hvilke vilkår jeg svækkes og bliver syg, giver mig en vis erkendelse af mine behov. Men væsentligt er, at kausalprincippet (med dets konsekvens, at en tilsvarende årsag under tilsvarende omstændigheder må have en tilsvarende virkning) indebærer, at jeg også kan drage mine erfaringer fra, hvorledes andre — fysiologisk tilsvarende — personer lever: under hvilke vilkår de opretholder livet, og under hvilke vilkår de nedbrydes og dør. Og med denne viden kan jeg ændre min levevis. Jeg kan undgå faktorer, som erfaringen viser er objektivt nedbrydende. (Om jeg så gør det, er et spørgsmål om karakter.)

For så vidt vi er fysiologisk forskellige, kan vi have forskellige fysiologiske behov. Og disse forskelle er også viklet sammen med, at vi kan være forskellige med hensyn til karakter (ikke blot med hensyn til hvor megen skuffelse vi kan bære, men også med hensyn til hvad vi ønsker). Det betyder, at der ikke kan trækkes skarpe grænser for, hvad den enkelte behøver. Vi må give hinanden et vist spillerum. Men der kan dog trækkes grænser. Ligesåvel som vi kan se, at der er mennesker, der ikke får deres nødvendige behov dækket, kan vi se, at der er mennesker, der lever i overflod. Vi karakteriseres ved, hvorledes vi trækker grænserne for os selv i forhold til andre. Om vi sammenligner os med dem, der har mere end os selv, eller med dem, der har mindre. Når jeg ser, hvorledes andre er henvist til at leve, *behøver* jeg så det, som jeg omgiver mig med? Behøver jeg det for at være tilfreds? Men hvorledes kan jeg være tilfreds, når andre ikke engang får deres objektive behov dækket? Hvilket menneske er jeg? Der er mennesker, der aldrig kan få nok. Men der er også mennesker, der prøver sig selv i en stræben for at afdække det nødvendige. (Lad mig her blot nævne Tolstoj og Gandhi.)

9 Som personer finder vi os selv i et liv, der er forviklet med andres. (Tilegnelsen af sproget må foregå i et samspil med andre.) Vi er kun os selv som en del af et samfund. For at et sådant samfund kan fungere, må der være visse *normer* for medlemmernes indbyrdes adfærd. I første omgang må disse normer udvikles uden bevidst fastsættelse. Men når vi står som personer og kan handle afhængigt af viden, da har vi også mulighed for at stille os konstruktivt over for de overleverede samfundsmæssige normer. Skal vi acceptere dem eller ikke? Svaret må afhænge af, om normerne er konsistente med den etiske fordring. Det er de ikke nødvendigvis. (Vi kan sammenligne forholdet mellem de samfundsmæssigt givne normer og den etiske fordring med forholdet mellem vore tilskyndelser og vore behov.)

Den etiske fordring implicerer, at forskellige personer bør leve i konsistens med, at de hver især kan leve som personer — og altså kan dække de behov, som de objektivt (uafhængigt af hvad de ønsker) har i relation hertil. Etisk set bør samfundet derfor opbygges således, at det sikrer den enkelte en mulighed for at dække sine ønske-uafhængige behov, samtidigt med at det interfererer så lidt som muligt med den enkeltes frihed. Jeg skal ikke her gå nærmere ind på, hvad dette indebærer (f.eks. under hvilke betingelser samfundet kan have ret til at tvinge nogle til at hjælpe andre). Kun én bemærkning. Hvor den etiske diskussion af samfundets opbygning tidligere havde to dimensioner: 1) regler for forholdet mellem individer, og 2) regler for forholdet mellem individ og stat (den magt, der står bag overholdelsen af de første regler); så har den tekniske udvikling nu stillet os over for et tredje problem: vi må tage stilling til, at vi gennem en blind fortsættelse af vor materielle produktion kan ødelægge eller stærkt forringe de objektive vilkår for vort eget og vore efterkommeres liv her på jorden. Naturen står ikke længe som noget, vi blot kan tage for givet; den er blevet noget, vi kan ødelægge (hullet i ozonlaget, drivhuseffekten). Etisk set står verdenssamfundet over for fordringen om, at der gribes ind mod denne udvikling. Og den enkelte over for fordringen om at gøre sit dertil. (Den konflikt, som von Wright skildrer i slutningen af sin artikel, er ikke bundet til hans opfattelse af, at der er to betydninger af ordet 'behov'.)

Litteratur

N R F Maier: *Frustration*, Ann Arbor 1961.

A H Maslow: *Motivation and Personality*, New York 1954/70.

H A Murray: *Explorations in Personality*, New York 1938.

E J Murray: *Motivation and Emotion*, Englewood Cliffs, N J 1964.

J Olds: 'Pleasure Centers in the Brain', *Scientific American*, Oktober 1956.

K Sørlander: 'Hvorfor er Verden i Rum og Tid?', *Norsk Filosofisk Tidsskrift* vol. 23, nr. 2, 1988.

K Sørlander: 'Kausalitet' (foreløbigt upubliceret).

E C Tolman: 'A Psychological Model', i Parsons og Shils (eds): *Toward a General Theory of Action*, Cambr Mass 1951.

G H von Wright: 'Om behov', *Filosofisk tidskrift*, nr 1, 1982.

P T Young: *Motivation and Emotion*, New York-London 1961.

Ingmar Persson

Viljefrihet à la Lindström

I *Filosofisk tidskrift* 1988:4 bjuder Per Lindström på en anrättning som för mitt sinne ter sig grumlig och oklar. Denna viljefrihet à la Lindström — om jag tillåts denna smått respektlösa benämning — tycks mig smaka mer som fisk än som fågel, men kanske detta beror på att mina smaklökar missar någon raffinerad sensation. I så fall hoppas jag att detta mitt inlägg kan få kocken att framträda med ytterligare anvisningar om hur rätten bör avnjutas.

Lindströms huvudtes förefaller att vara att det begrepp *fri* som cirkulerar i den traditionella viljefrihetsdebatten är ett "kvasi-deskriptivt" begrepp, d v s ett begrepp som normalt, men med orätt, betraktas som deskriptivt (s 12). Att döma av hur termen "deskriptiv" vanligtvis brukas i värdeteorin skulle man härav kunna sluta sig till att "fri" är en normativ eller värderande term, vars tillämpning inte är en fråga om blott och bart sanning eller falskhet. Lindströms illustration — Humes berömda analys av orsaksbegreppet — talar dock ett annat språk. Den ger vid handen att med ett kvasi-deskriptivt begrepp menas ett begrepp som vi normalt tror är tillämpligt på världen, men som faktiskt *inte* är det.

Om tolkningssvårigheterna hade stannat vid detta, hade allt varit gott och väl. Problemet är emellertid att, även om min läsning hittills är riktig, tesen att begreppet *fri* är kvasi-deskriptivt öppen för två tolkningar vilka kan benämnas den *agnostiska* respektive den *förnekande* tolkningen. Låt oss begrunda hur Lindström når fram till sin tes. Han postulerar att en person P är fri i en situation S om och endast om P står i en relation F till S. Att F råder mellan P och S utgör således den nödvändiga och tillräckliga betingelsen för att P är fri i S.

Vari består då F, vilka villkor måste vara förhanden i en situation för att en person i den skall vara fri? Lindström svarar: "Vi vet inte vilken relation vi letar efter och därför inte heller hur vi skall konstatera om den föreligger eller inte . . . den mest naturliga slutsatsen blir därför

att F helt enkelt inte existerar" (s 13).

Enligt en näraliggande uttydning har detta uttalande följande innebörd: vi kan inte fastställa sanningsvillkoren för (och därmed meningen av) "fri" — termen används på ett sätt som är hopplöst oöverskådligt; därför kan vi inte avgöra om termen är applicerbar eller ej. En klarsynt person måste inta en agnostisk hållning och varken bejaka eller förneka att individer är fria.

Den "naturliga slutsatsen" att "F helt enkelt inte existerar" kan emellertid rimligen förstås också på ett annat sätt, nämligen som så att vi *kan* avgöra att F *inte* är exemplifierad i verkligheten. Ett sådant avgörande förutsätter givetvis att vi har ett klart grepp om vari F består; vi kan fastställa sanningsbetingelserna för tillämpningen av "fri" — och vi konstaterar att de inte är uppfyllda i världen. Detta utmynnar i en *förnekelse* av att vi är fria, ett *påstående* att vi *inte* är det.

Är då Lindström en talesman för ovisshet eller förnekelse? Det förra alternativet stöds — förutom av ovanstående citat — av hans påstående att frågan om viljans frihet inte är "en fråga rörande verklighetens beskaffenhet . . . Det är omöjligt såväl att bevisa som att vederlägga att viljan är fri: Det finns ingenting att bevisa och heller ingenting att vederlägga" (s 14).

Å andra sidan hämtar förneksetolkningen näring ur den illustration med hjälp av vilken termen "kvasi-deskriptiv" introduceras, alltså Humes analys av kausalitetsbegreppet. För Hume ville naturligtvis inte ha sagt att han svävar i ovisshet om huruvida det ordinära orsaksbegreppet är tillämpligt eller ej. Han startar (a) med en analys av detta orsaksbegreppet som utmynnar i att det, utöver tidrumsliga samband, involverar en komponent av nödvändighet: orsaken nödvändiggör sin verkan. Därefter följer (b) en undersökning av vad som faktiskt försiggår i de situationer på vilka begreppet appliceras — en undersökning vars resultat är att begreppet i själva verket inte är applicerbart, emedan, i Lindströms ord, elementet av nödvändighet "har ingen motsvarighet i verkligheten" (s 12). Hume ger också (c) en psykologisk förklaring till varför vi har det (otillämpbara) orsaksbegrepp vi har samt, om än implicit, (d) en rekommendation om hur det bör revideras för att bli applicerbart på världen. Det viktigaste i det här sammanhanget är dock (b) som utgör ett påstående att populasens begrepp *orsak inte* äger tillämpning.

Följaktligen kan jag inte annat än känna en viss tveksamhet rörande svaret på frågan om Lindström är agnostiker eller förnekare. En väsent-

ligare frågeställning är emellertid vilken av attityderna av agnosticism och förnekelse som har mest fog för sig. Personligen uppfattar jag agnosticismen som i högsta grad förhastad. Med tanke på att det bara under de två sista årtiondena har skett betydande framsteg i förståelsen av frihetsbegreppet, är det på tok för tidigt att definitivt kapitulera inför dess komplexitet och elusivitet. I stället är jag beredd att satsa mina slantar på förnekelsen, eller rättare sagt en modifierad förnekelse. Jag skall avsluta det här inlägget med att kort presentera denna uppfattning utan att försöka genomtrumfa den som sann.

Låt oss börja med att försöka föreställa oss vilka betingelser som måste råda för att en handling i så hög grad som möjligt skall kunna sägas vara agentens egen, vara inom agentens fulla kontroll, så att agenten och ingen annan är ansvarig för den. Min slutsats kommer att bli, att det finns *en* tillräcklig uppsättning betingelser, vilken är förenlig med determinismen, men en annan som spräcker dess ramar. Annorlunda uttryckt, det sunda förnuftet laborerar med åtminstone två frihetsbegrepp varav det ena är förenligt med determinismen — i teknisk terminologi kompatibilistiskt — medan det andra är inkompatibilistiskt, d v s oförenligt med den (och med indeterminism).

Vilka är nu dessa den kompatibilistiska frihetens betingelser?

(1) Agenten P har handlat *avsiktligt*. Det vill säga, P har utfört sin handling *därför* att P har en avsikt eller intention att begå handlingen, och denna avsikt måste ge upphov till handlingen på ett sådant vis att handlingen blir avsiktlig. I motsats till Lindström är jag av den uppfattningen att detta förlopp kan analyseras i kausala termer (se min *Reasons and Reason-Governed Actions*, Lund: Studentlitteratur, 1981). Observera att "Röda Turken" inte uppfyller ens detta första villkor.

(2) P kunde ha handlat *annorlunda*, om P hade haft en annan avsikt. Handlingen var inte överdeterminerad i den bemärkelsen, att P skulle ha genomfört den även om intentionen hade saknats. Det får inte vara så att agenten t ex som följd av en nervös ryckning skulle ha tryckt på avtryckaren även om intentionen att göra så hade varit frånvarande. Intentionen måste vara en oförytterlig del av den (enda) samling betingelser som var tillräcklig för gärningen.

(3) P's intention är *inte tvångsmässig* — i kontrast till exempelvis en kleptomans intention att stjäla. Hur detta skall förstås är naturligtvis kontroversiellt. Mitt förslag är att P's intention är tvångsmässig om och endast om P skulle fortfaara att inneha den även om P insåg att det är

bättre för honom/henne att inte ha den. En kleptomant upphör inte att ha avsikten att stjäla en sak, trots att han/hon är medveten om hur fördärligt detta är, även ur ett egennyttigt perspektiv.

(4) P's intention är inte följden av *yttre tvång*, som t ex pistolhot. Återigen står vi inför ett villkor vars analys är problematisk. Min tolkning är här i korthet denna. Endast en händelse som P ser som en *försämring* av handlingsalternativen kan verka *tvingande* på P. En belöning förbättrar valsituationen, varför den som handlar i syfte att uppnå den inte handlar under tvång. Kassören som överlämnar pengar åt en rånnare handlar emellertid under tvång. Anledningen är att hotet försämrar handlingssituationen: efter dess tillkomst kan kassören inte längre bevara både bankens pengar och sitt liv. Kassören måste nu välja och väljer genom att forma en intention att offra pengarna och iscensätta den. Intentionen formas under tvång i den meningen att den är betingad av en händelse utanför agentens kontroll som försämrar agentens valsituation och som agenten därför önskar frånvarande. (Notera dock att denna händelse inte eliminerar agentens ansvar utan bara modifierar det: agenten kan ställas till svars för att ha avhänt sig pengarna *under pistolhot*.)

Det tycks mig som om villkoren (1)–(4) ger en fyllig innebörd åt talet om att handlingen är P's egen, att den står under P's kontroll, (3) och (4) garanterar att P inte "dissocierar" sig ifrån eller hyser reservationer inför sin intention, medan (1) och (2) försäkrar att det är endast tack vare den som handlingen kommer till stånd. För att P skall kunna hållas *ansvarig* för sin gärning, för att det skall kunna vara berättigat att belöna eller bestraffa P i kraft av den handling som har sin upprinnelse i P fordras emellertid också:

(5) P's handling består i att någon (som regel någon annan än P själv) påverkas till det bättre eller sämre. Givet att handlingen är avsiktlig följer att P måste ha en föreställning om bättre och sämre, om positivt och negativt värde. Detta möjliggör att P tolkar de belöningar och bestraffningar, vilka tillmäts P p g a hans/hennes agerande, som något som är avsett att ha positivt respektive negativt värde för P och som drabbar P med anledning av hans/hennes gärnings positiva eller negativa värde.

Om dessa villkor är uppfyllda, kan belöningar och straff fungera som effektiva metoder att uppmuntra vissa beteendeformer och avskräcka från andra. Ty i likhet med en våldsmans pistolhot, förbättrar respektive försämrar belöningar och straff handlingssituationen. Givet (3) medför detta en ändring av agentens intention, vilket, i enlighet med (1)

och (2), resulterar i förändrat beteende. (5) garanterar vidare att agenten har förmåga att tolka dessa sanktioner som ting utdelade i avsikt att uppmuntra respektive avskräcka.

Det förefaller mig som om dessa fem villkor skulle vara tillräckliga för att förse begreppet *ansvar* — och därmed begreppet *frihet* — med en tjänlig innebörd. Praxisen att belöna och bestraffa har visserligen här rättfärdigats genom sina framtida konsekvenser, men härav följer ingalunda — bl a i kraft av den förståelse som (5) ger en försäkran om — att den reduceras till något i nivå med den betingning som t ex cirkusdjur underkastas.

Icke desto mindre kommer invändningar i stil med följande som brev på posten. Antag att determinismen är sann; då har P's intention en tillräcklig orsak. Naturligtvis kan den intention P nu besitter vara frukten av en karaktär som han/hon har format genom tidigare avsiktliga handlingar, och dessa kan i sin tur vara föranledda av intentioner som har sin grund i ännu tidigare avsiktliga handlingar. Men det säger sig självt att till syvende och sist kommer vi till en ursprunglig karaktär — säg den "karaktär" P hade vid födelsen — som till ingen del är resultatet av P's avsiktliga handlingar, utan som helt och hållet är förorsakad av faktorer utanför P och P's kontroll. Så även om P, i kraft av sina avsiktliga handlingar, kan sägas kontrollera vissa händelser, är denna förmåga till kontroll blott villkorlig, eftersom den ytterst är resultatet av omständigheter utanför P's kontroll.

Vad mera är, om så är fallet, kan P inte *förtjäna* beröm eller klander, belöningar eller bestraffningar för sina avsiktliga handlingar. För att säga att P förtjänar en behandling B med anledning av sina handlingar är att säga att det, givet att inga andra rättvisegrunder föreligger, på basis av P's handlingar är *rättvist* att P erhåller B. Men inte kan det vara rättvist att låta P lida eller må väl på grundval av något som ytterst härrör ifrån faktorer utanför P och P's kontroll? Grundvalen för P's förtjänst måste vara ett bidrag till andras välfärd eller ofärd som helt och hållet har sin upprinnelse i P — annars kan det inte vara rättvist att begagna det som skäl för att låta P tillhandahålla behandling som för honom/henne har motsvarande värde.

Vi har emellertid redan sett att, om determinismen är sann, har ingenting ytterst sitt ursprung i P's natur och kontroll. Det följer omedelbart att begreppet *förtjänst* inte äger applikation i en deterministisk värld. (Vårt att observera är emellertid också att det inte hjälper att "isolera" agentens intentionella kontroll från omvärlden genom någon

indeterministisk "lucka": antag t ex att P's intention dök upp slumpmässigt, då kan det uppenbarligen inte heller vara rättvist att på basis av denna intention behandla P bättre eller sämre än andra.) Eftersom det tycks vara del av den allmänna föreställningen om ansvar att den ansvarige *förtjänar* beröm eller klander, kan vi också konkludera att denna föreställning är ohållbar.

Denna slutsats får dock inte förleda oss att kassera vårt tidigare rön att det existerar ett rimligt ansvarsbegrepp som kan inpassas i determinismens ramverk. Det är m a o möjligt att gallra bort de komponenter av det förhärskande ansvarsbegreppet, som är i konflikt i determinismen, och ändå erhålla en rest som utan ordmissbruk kan förklaras tillräcklig för ansvar och frihet. Jämför återigen med Humes redogörelse för orsaksbegreppet: den avslöjade (om den är riktig) ett element som saknar motsvarighet i världen, men eftersom de andra beståndsdelarna är bättre avpassade efter världen, kan vi, som Humes efterföljare har gjort, revidera orsaksbegreppet så att dessa utgör *hela* dess intensjon (punkt (d) ovan). På samma sätt har det sunda förnufts ansvars- eller frihetsbegrepp, trots sina inkompatibilistiska inslag, kompatibilistiska ingredienser som är tillräckliga för att ge innebörd åt talet om ansvar och frihet. Detta förklarar varför både kompatibilism och inkompatibilism vunnit anhängare; de har båda tagit fasta på olika aspekter av sanningen. (Samma idé, annorlunda utformad, finns i Ted Honderich: *A Theory of Determinism*, Oxford: Clarendon Press, 1988, del III.)

Det sagda pekar alltså mot att det, i motsats till vad kompatibilister och inkompatibilister menar, inte finns *ett* korrekt svar på frågan om vi är fria och ansvariga eller ej: i en gängse mening är vi fria, men i en annan är vi det inte. Jag har emellertid bara skisserat huvudkonturerna av denna ståndpunkt. Det återstår (A) att i detalj utarbeta den kompatibilistiska frihetsidén antydd i (1)—(5); i synnerhet (3) och (4), men också (5), måste preciseras; (B) att beskriva den inkompatibilistiska föreställningen om subjektet för förtjänstattributioner som "en första orsak", en startpunkt för en kausalkedja; att denna föreställning är förbryllande framgår av att den harmonierar varken med determinism eller indeterminism; (C) att identifiera vilka reaktioner och attityder som hör samman med vilken frihetskonception; t ex tycks det som om retributiva eller vedergällningsattityder hänger samman med förtjänsttänkande, och kanske kan detta leverera material till en psykologisk förklaring av idén om en första orsak (jfr punkt (c) i Humes analys).

Det är givetvis mycket besvärande om vissa av våra djupt rotade attityder visar sig vila på ohållbara föreställningar. Vi ställs då inför dilemmat att antingen försöka kväsa dessa reaktioner — vilket är svårt och smärtsamt — eller också fortsätta reagera på ett sätt som vi erkänner vara irrationellt. Att som Lindström försöka släta över predikament av sådana slag genom att hävda att det är "egentligen ganska självklart" (s 14) att vi i vår egenskap av människor hamnar i dem är missklädsamt för en filosof. Jag kanske misstar mig, men jag misstänker att om det hade varit en motsägelse i något formaliserat system istället för i vardagligt tänkande, hade Lindström knappast funnit det för gott att med slappt överseende konstatera att det "egentligen är ganska självklart" att vi människor snärjer in oss i dylika. □

Lennart Eriksson

Egoismen och människans natur

I FT nr 4/87 för Per Måhl en debatt med sig själv om egoismen och människans natur. Han menar att mycket talar mot det vanligt förekommande påståendet att människan innerst inne tänker på sig själv. Min uppfattning är den motsatta: inget talar mot detta påstående. I stället tyder allt på att människans natur präglas av egoism och att moralens syfte är — eller åtminstone bör vara — att reglera individens egoistiska handlande i den sociala kontexten. Utgångspunkten för ett sådant resonemang är individualistisk; det är samhället (moralen) som är till för individerna, inte tvärtom. Ingen individ träder därmed in på den sociala arenan om han inte måste (och det måste vi alla) eller om han inte skulle anse sig kunna uppnå fördelar därmed. Det är alltså samhället, inte individen, som är bärare av moralen; samhället är moraliskt, individen egoistisk.

Måhls utgångspunkter är de motsatta. Hans första tes är att egoism endast bör hänvisa till medvetna avsikter och att konsekvensen av att inte göra en sådan hänvisning blir att egoismens allmängiltighet inte kan vederläggas. Detta är, menar jag, en felaktig utgångspunkt (även om den förstås är väl tillrättalagd för Måhls syften). Jag menar i stället att det är *moralen* som har att befatta sig såväl med sådana medvetna avsikter som med dels de val som träffas med grund i avsikterna, dels effekterna av de handlingar, vilka följer på valet. Avsikter, val, handling och effekter är alla företeelser inom den sociala (moraliska) kontexten och kan applåderas eller förkastas (av subjektet själv eller av hans omgivning) allt efter hur väl de är anpassade till moralen, dvs om de anses goda eller onda, bra eller dåliga.

Frågan om egoism kontra altruism är dock ingen moralisk fråga, utan en ontologisk, vars objekt är människans natur. Dess svar skall sökas i den individuella sfären, i vad som *orsakar* individuellt handlande, och inte i dessa handlingars *effekter*, vilkas kvalitet för individen och hans omgivning är en social, eller moralisk fråga. (Detta dock endast så länge

effekterna påverkar andra individer. En handling som bara får effekter för den handlande individen har heller inget med moral att göra.) Måhls dialog kan då tolkas som ett samtal mellan företrädare dels för den ontologiska (individualistiska eller "egoistiska"), dels för den moraliska (kollektivistiska eller "pseudo-altruistiska") synen på egoismen.

Om vi håller oss till den av mig förespråkade ontologiska synen, måste frågan nu bli dels vad det då är som orsakar individuellt handlande, dels hur detta mänskliga handlande tar sig uttryck. Till en början kan vi konstatera att mänskliga handlingar kan vara både medvetna (låna ut pengar) eller omedvetna (kissa på sig). De kan vara privata eller sociala, goda eller onda. De kan rikta sig mot individen själv eller hans omgivning, men framför allt är de oftast en blandning av allt detta och mer därtill. Medvetna handlingar kännetecknas av att de föregåtts av en (reell eller fiktiv) valsituation. Individen har valt mellan olika handlingar eller mellan att handla och att inte handla. En individ som av någon anledning inte kan välja, är inte ansvarig för sina handlingar ("bör impliceras kan"). Dessa hans handlingar är därmed amoraliska, de står utanför moralen. En slav kan inte välja mellan slaveri och frihet; hans val står i sämsta fall mellan att lyda eller dö. Ett barn som inte har lärt sig att kontrollera sin blåsa kan inte välja mellan att kissa i byxorna eller låta bli. Slavens och barnets handlingar är således inte moraliska eftersom de inte är grundade i val. (Slavens dock i den mån han kan välja mellan att lyda eller dö.) Deras handlingar beror av omständigheter utanför deras kontroll, men de är inte desso mindre handlingar. Barnet handlar omedvetet till följd av ett "inre tvång", slaven medvetet men på ett sätt som präglas av ett minimum av valfrihet orsakat av ett "yttre tvång". Slaveriet som socialt fenomen grundar sig således på en moral som säger att slavar inte är berättigade till valfrihet. Alla typer av moraliska system syftar på ett liknande sätt till att begränsa valfriheten genom att t ex brännmärka mördare och tjuvar som medvetet väljer att mörda och stjäla.

Om nu individen, för att använda Måhls exempel, väljer att låna ut pengar, så har detta val, tvärtemot vad Måhl tror, föregåtts av en kalkyl. Individen har, mer eller mindre noggrant, övervägt vilka fördelar och nackdelar som hans val kan resultera i. Han måste bli fråga sig vad den presumtive låntagaren skulle tycka om honom om han lånade respektive inte lånade ut pengarna. Han kan vidare fråga sig vilket behov låntagaren har av lånet, om han har förmåga att betala tillbaka, vilket behov långivaren har av pengarna nu respektive vid den tid då lånet skall

återbetalas, samt, icke minst, vad moralen säger. I många situationer, t ex när man är indifferent eller negativt inställd till de värden som moralen tillägger en handling, tror jag ändå att man väljer att utföra handlingen framför att låta bli, nämligen i de fall då man eljest löper risk att utsättas för omgivningens spott och spe samtidigt som man värderar risken härför som större och mera kännbar än vinsten av att inte utföra handlingen. Det är alltså här fråga om en kalkyl som grundats i egoistiska överväganden och varav vilken moralen själv är en del.

Att märka är att denna kalkyl på intet sätt är utilitistisk. Det gäller inte att värdera egen lust/olust gentemot andras, utan att "internt" värdera sin egen lust/olust. Måhls resonemang synes gå ut på att det finns handlingssituationer då olusten överväger, dvs då man utför en frivillig handling trots att den inte är till nytta för individen i fråga, dvs heller inte till nytta för andra individer på ett sätt som individen uppskattar och alltså inte heller stigmatiserande för det fall han skulle välja att inte utföra den. Jag tror inte att sådana handlingar existerar, och det enda sätt på vilket Måhl eller någon annan kan få mig att utföra en "altruistisk" handling är att sätta frivilligheten ur spel, dvs att tvinga eller *förslava* mig och därigenom åsidosätta moralen. Måhl kanske kan se detta *hans egna* handlande som moraliskt sanktionerat ("det är rätt att tvinga folk att göra det jag anser rätt"), trots att det alltså inte, av mig, anses vara till nytta för någon eller något annat än — just det — Måhls behovstillfredsställelse. Den tillfredsställelsen bör vi dock inte unna honom eller någon annan, åtminstone inte enligt den sociala moral som jag, i mitt egoistiska intresse, anammat och som bl a förkastar slaveri. En annan sak är om Måhl här sökte övertyga mig om det rätta med förnuftsargument och därmed ställde mig inför en valsituation. Endast då blir både mitt och Måhls val moraliskt grundade.

Av detta resonemang följer slutsatsen att moralen omfattas av egoismen, inte tvärtom. Egoismen är ingen moralisk entitet, tvärtom är moralen en faktor som individen kalkylerar med i varje frivillig socialvalsituation.

Det är alltså inte så att man, som Måhl påstår, "lurar sig själv" om man som egoist kan tänka sig "att ta vissa negativa konsekvenser för andras skull". Det kan t ex i stället bero på att man vill åtnjuta deras — och kanske moralens väktares — uppskattning, och tillförsäkra sig den framtida fördel som det skulle innebära att själv bli hjälpt genom att andra tar negativa konsekvenser när man själv hamnar i en prekär situation. Det kategoriska imperativet är således väl anpassat till den on-

tologiska egoismen.

Vad kan vi då, i ljuset av det som nu sagts, lära av vietnamveteranerna? Jo, att djungelns lag är en moral — eller omoral — för djungeln, dvs ett tillstånd där endast de livsdugligaste överlever. Det kännetecknas av avsaknaden av moral, inte av existensen av egoism — även om "Kilroy" givetvis var där likaväl som överallt annars där människor lever och verkar. Ett krig utan en klart definierad moral, som vietnamkriget, leder förvisso till att den mänskliga existensens onda sidor kan göra sig gällande. Det förhållandet att vietnamveteranerna ofta "är oförmögna till normalt liv" (hur nu "normalt liv" skall definieras) kan heller inte läggas egoismen till last, utan är det snarare en följd av bristen på moral, eller ännu hellre av förekomsten av två värdesystem i konflikt. Mord på kvinnor och barn är en följd av den av omständigheterna orsakade moraliska avtrubbning som alla moderna krig kräver och medför. När soldaterna kom hem från vietnamkriget blev de varse att deras handlande ansågs omoraliskt och dessutom att kriget i sig, med eller utan barnamord, av hemmaopinionen numera ansågs omoraliskt. Detta lär oss dock föga om människans natur, men desto mera om moralen och om vikten av att den upprätthålls och inte byts såsom skedde i USA under loppet av vietnamkriget. Ty då blir förvirringen och alienationen stor. När moralen blir en oberäknelig faktor i individens valkalkyler leder den, som i fallet Vietnam, till att den ses som ett imponderabilium. Man bryr sig inte om den. Men det är i så fall moralens (väktares) fel, inte egoismens.

Egoismen är alltså, menar jag, på gott och ont en del, inte av moralen, men av människans natur. Om vi förnekar detta faktum, förnekar vi också denna natur och det är att ta upp en kamp mot verkligheten som vi aldrig kan vinna. □

Recension

Bertil Strömberg: *Arbetets pris — Rättvis lön och solidarisk lönepolitik*, Filosofiska institutionen, Uppsala universitet, 1989.

Bertil Strömbergs doktorsavhandling är ett spännande exempel på tillämpad etik. I boken görs en kritisk granskning utifrån moralfilosofisk utgångspunkt av en central aspekt av den solidariska lönepolitiken. Någon liknande studie har aldrig tidigare gjorts.

Solidarisk lönepolitik

Den solidariska lönepolitiken växte fram i vårt land med början under sent trettio- och har åtminstone fram tills för några år sedan varit vägledande för landsorganisationens lönepolitiska strävanden. Kanske håller den idag på att luckras upp? Så mycket viktigare är det i så fall med en kritisk granskning. Om den solidariska lönepolitiken trots allt skulle visa sig ha livskraft kan kanske en filosofisk analys bidra till att den på nytt ges en slagkraftig och hållbar formulering. Om inte kan vi med gott samvete överge den.

Doktrinen om den solidariska lönepolitiken är sammansatt av olika moment, av vilka följande fem ofta brukar urskiljas:

- (1) Fackföreningsrörelsen bör inrikta sina krafter på att främst höja lönerna för de lägst betalda.
- (2) Fackföreningsrörelsen bör sträva efter att utjämna löneläget.
- (3) Fackföreningsrörelsen bör utforma sina strävanden i enlighet med den s k Rehnska ekonomiska modellen.
- (4) "Lika lön för lika arbete".
- (5) Fackföreningsrörelsen bör eftersträva rättvisa och rimliga lönerelationer mellan löneanställda.

I Strömbergs avhandling är det punkterna (4) och (5) som granskas.

Arbetssvårighetsprincipen

Strömberg urskiljer med utgångspunkt från (4) och (5) två principer.

Den solidariska lönepolitikens princip (S): A bör . . . ha högre lön än B om, och endast om, A:s arbete är svårare än B:s arbete.

Arbetssvårighetsprincipen (A): Det är rättvist att A har högre lön än B om, och endast om, A:s arbetet är svårare än B:s arbete.

Strömberg menar att fackföreningsrörelsen är anhängare av (S) och att åtminstone ett skäl till varför man ansluter sig till (S) är att man accepterar (A). Det är principen (A) som står i fokus för Strömbergs intresse. Den fråga han vill besvara är närmare bestämt, om (A) kan ges någon allmän filosofisk motivation, om den med hjälp av rimliga empiriska hjälpantaganden kan avledas från någon generell idé om rättvisa. Hans tes är att detta inte är möjligt.

Principen är, som han skriver, en "instabil kompromiss mellan två konkurrerande perspektiv på rättvis lönesättning: behovsperspektivet och marknadsperspektivet" (10—11).

Arbetets svårighet

För att nå fram till sin slutsats behöver Strömberg precisera sin princip. Särskilt blir det till ett problem för honom hur detta med att ett arbete är "svårare" än ett annat ska förstås. I de dokument, där LO bekänner sig till (A), finns ingen sådan precisering. Ja, det finns kanske t o m skäl att ifrågasätta, om LO verkligen omfattar någon precis variant av (A). Själv ställer jag mig tveksam till Strömbergs avhandling på denna punkt. En mera rimlig tolkning, menar jag, är att folk inom LO ofta uttryckt en önskan om att en sådan princip skulle framställas, att åtminstone somliga tror att det borde vara möjligt att nå fram till en precisering, men att någon sådan precisering aldrig gjorts. Försöken har stupat på att olika förbund och olika individer näst olika upptattningar ifråga om vilka skillnader i arbetet, som kan motivera olika lön. Det enda man lyckats enas om är i själva verket parollen "Lika lön för lika arbete", som alltså säger att inget annat än skillnader i arbetets svårighetsgrad kan ligga till grund för rättvisa löneskillnader, men som intet har att säga om vilka löneskillnader, som kan vara motiverade.

Något som talar mot att det inom LO finns ett bestämt svar på frågan vilka skillnader i arbetens art och krav som kan motivera rättvisa löneskillnader är, att det i olika LO-skrifter ofta framhålls sådant som att "vad som är rimligt och rättvist är . . . inget en gång för alla givet" eller att "den solidariska lönepolitiken tar hänsyn till de förändrade allmänna värderingarna av olika arbetsuppgifter. Den har inga i förväg för evigt fastlagda mål för hur stora löneskillnaderna ska vara och vilka faktorer som ska avgöra lönesättningen".

Strömberg menar emellertid att det inom LO faktiskt finns en mera bestämd åsikt också i frågan om vilka skillnader mellan arbeten, som motiverar skillnader i lön. För att finna dessa skillnader har han sökt sig till olika arbetsvärderingsavtal. Ett avtal han lägger stor vikt vid rör verkstadsindustrin och det har ingåtts mellan Metall och Verkstadsföreningen. Strömberg tycker sig bakom de olika faktorerna i avtal som detta genomgående återfinna följande mera generella idé: Det är rättvist att ett arbete betalas bättre än ett annat om det medför mer av *risktagande*, *obehag*, *energiinsats*, och om det hos utövaren förutsätter mer av *kunskaper* och *färdigheter*.

Ett arbete som i en sammanvägd bedömning förutsätter mer än ett annat med avseende på dessa faktorer är med Strömbergs ord "svårare".

Är det då rättvist att svårare arbeten ska betalas högre än mindre svåra? Ett problem för Strömberg på den här punkten är att han i LO:s publicerade material inte funnit någon som helst argumentation för (A), (något som stärker mig i min skepsis beträffande Strömbergs tolkning). Strömberg får därför rekonstruera en argumentation.

Strömberg tar sin utgångspunkt i traditionella idéer om rättvisa, som att rättvisa innebär att den sämst lottades ställning förbättras, att folk ska belönas efter förtjänst, att rättigheter bör respekteras, att behov måste tillfredsställas, o s v. Ett genomgående problem vid försöken att försvara (A) blir nu, att ingen

generell idé om rättvisa tycks kunna "ta hand" om *alla* faktorer (risk, obehag, energiinsats, kunskaper och färdigheter), som tillmäts i vikt i (A).

Låt oss se på ett exempel. Man kunde kanske resonera så här. Med rättvisa förstår vi att alla ska få samma relativa behovstillfredsställelse. Då är det rimligt om de som har tunga och obehagliga arbeten får högre lön än de som har lätta och behagliga; de förra måste kompenseras för obehaget i arbetet. De har större behov av pengar för rekreation o s v än de som har lättare arbeten. Så långt fungerar resonemanget. Kanske kan också vissa kunskaper, som är "surt" förvärvade, motiveras på liknande sätt. Den högre lönen kompenserar för umbäranden under studietiden samt för studieskulder o s v. Men i arbetsvärderingsavtalen läggs vikt också vid kunskaper som *inte* är surt förvärvade. Varför får sådana kunskaper motivera högre lön? Det kan knappast ha med rättvisa som lika behovstillfredsställelse att göra.

Med liknande resonemang påvisas hur det blir svårt att utifrån andra rättviseteorier motivera just (A).

Kritiska synpunkter

Avhandlingen är exempel på gediget filosofiskt arbete. Mot detaljerna i den finns inte mycket att invända. På några centrala punkter har jag emellertid kritik att framföra.

För det första kännetecknas avhandlingen av viss metodologisk naivitet. Strömberg tillskriver LO en åsikt. Vad *betyder* det att ett kollektiv som LO hyser en viss åsikt? Strömberg borde klargjort detta. Hade han gjort det skulle han ha ställts inför ännu ett problem: hur får man bäst reda på vilken LO:s åsikt är? Vilka dokument är representativa, varför har vissa yttranden gjorts, uttrycker de vad LO-ledningen anser vara rätt och riktigt eller uttrycker de vad LO-ledningen vid ett visst tillfälle vill få offentligt uttryckt, o s v. I avhandlingen finns ingen medvetenhet alls om dessa komplikationer. De diskuteras inte.

För det andra är, som jag nämnde, vissa centrala tolkningar Strömberg gör av vad LO står för problematiska. Finns det verkligen inom LO en bestämd uppfattning om vad som gör ett arbete i relevant mening "svårare" än ett annat? Är det inte problematiskt att som Strömberg gör ta sin utgångspunkt i olika avtal om arbetsvärdering? Arbetsvärderingen infördes när allt kommer omkring på arbetsgivarnas initiativ i vårt land och det är näraliggande att tänka sig att åtminstone vissa moment i avtalen måste tolkas som medgivanden från LO:s sida gentemot arbetsgivarnas önskemål.

Det framstår för det tredje inte som helt ogörligt att trots allt finna en tolkning av (A), som skulle kunna motiveras utifrån tanken om rättvisa som lika proportionell behovstillfredsställelse. Jag är som jag sagt tveksam till om LO omfattar någon bestämd arbetsvårighetsprincip, men en sådan princip skulle man kanske kunna argumentera för att LO *borde* omfatta. Jag tänker på en princip som kräver lönemässig kompensation för tunga, riskabla och obehagliga jobb samt kompensation för kunskaper som är surt förvärvade. Principen ska där-
emot *inte* medge någon kompensation för kunskaper som är lätt förvärvade. För att bli riktigt acceptabel borde en sådan princip också laborera med *minuspoäng* för *trevliga* arbeten.

Kanske kunde en sådan mera radikal tolkning av (A), förankrad i en behovs-

orienterad jämlikhetsfilosofi, bidra till att den solidariska lönepolitiken väcks till nytt liv. Det skulle glädja alla som i likhet med mig är hjärtligt trötta på nygamal egoism, individuella löner och prat om "duktighet".

Egoismen vederlades för övrigt härom året i en annan förträfflig Uppsala-avhandling i praktisk filosofi, Jan Österbergs, *Self and others*. □

Torbjörn Tännsjö

Notiser

Svante Bohman har utgivit *The Problems Of The "Innermost Self". A psychological and conceptanalytical study along with some parapsychological reflections*. Almqvist & Wiksell International 1988.

Hans Larsson Samfundet, som stiftades i Lund 1953, har till syfte att främja humanistisk vetenskap och systematiska studier av väsentliga livs- och kulturfrågor. Samfundets årsbok *Insikt och handling* för 1988 (nr 16) har nyligen utkommit på förlaget Doxa. Den innehåller bl a en artikel av Thomas Anderberg om "Musikens mening" och ett inlägg om "Kärlek och identitet" av Erik Ryding. Dessutom finns artiklar av Hertha Hanson, Hans Regnéll, Augustin Mannerheim och Erik Hultengren.

I Lund har nyligen Per Bauhn disputerat i praktisk filosofi på en avhandling med titeln *Ethical Aspects of Political Terrorism*. Opponent var Ragnar Ohlsson från Stockholm.

Ytterligare en disputation i praktisk filosofi har ägt rum i Uppsala. Där dispute-
rade Bertil Strömberg på avhandlingen *Arbetets pris*. Opponent var Torbjörn Tännsjö från Stockholm.

På Norstedts förlag har nyligen (1988) utgivits *Juridiska principfrågor* av Nigel E Simmonds, i svensk översättning av Lars Lindahl. Boken har underrubriken "Rättvisa, gällande rätt och rättigheter", och den behandlar bl a utilitarismen, Rawls, Nozick, Finnis, Hart, Dworkin, Fuller och Hohfeld.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Torbjörn Tännsjö är docent i praktisk filosofi i Stockholm, Ingvar Johansson är docent i vetenskapsteori i Umeå, Göran Hermerén är professor i praktisk filosofi i Lund, Kaj Sørlander är en arbetslös dansk filosof, Ingmar Persson är forskarasistent i praktisk filosofi i Lund och Lennart Eriksson är fil kand och statstjänsteman i Kristinehamn.



SVEN DANIELSSON, *Filosofiska utredningar*. Om modus tempus och moral. Thales, Stockholm 1988. ISBN 91-87172-21-6. Pris vid beställning direkt från förlaget kr 75:— + porto.

Den första uppsatsen i volymen handlar om förhållandet mellan formallogiska teorier om normativa slutledningar och slutledningar formulerade på vanlig svenska. Den andra uppsatsen ifrågasätter den vanliga uppdelningen av moraler i konsekvensmoraler och deontologiska moraler. Den tredje uppsatsen diskuterar en klassificering av konditionalsatser i "indikativa" och "konjunktiva" som numera ofta antas vara filosofiskt betydelsefull. I alla tre uppsatserna spelar klarläggandet av mer eller mindre dolda tidsreferenser en väsentlig roll i analysen; en genomgående idé är att vissa fenomen som brukar uppfattas som modala snarare skall ses som temporala.

Bokförlaget Thales har till syfte att utge filosofisk litteratur. Adress Box 50034, 104 05 Stockholm.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört.

Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift* kan köpas direkt från förlaget. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980—7/1986 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr.

För årg 8/1987—9/1988 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer.

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482