

# Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 11

NUMMER 2

1990



**Gunnar Svensson**  
**Sven Danielsson**  
**Carl-Eric Bergström**  
**Ola Lindberg**  
**Lars Bergström**  
**Per Måhl**

*Materia och medvetande*  
*Hägerströms huvudargument*  
*Ny chans för Ludwig Fleck?*  
*Argumentation och försvarsattityder*  
*Tankemaximer*  
*Vietnamveteranerna*

## FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 2 \* 1990 \* ÅRG 11

<i>Gunnar Svensson</i>	Materia och medvetande	1
<i>Sven Danielsson</i>	Hägerströms huvudargument	16
<i>Carl-Eric Bergström</i>	Ny chans för Ludwig Fleck?	23
<i>Ola Lindberg</i>	Argumentation och försvarsattityder	28
<i>Lars Bergström</i>	Tankemaximer	32
<i>Per Måhl</i>	Vietnamveteranerna	36
<i>Ragnar Ohlsson</i>	Rec av Per Bauhn:	42
	<i>Ethical Aspects of Political Terrorism</i>	
	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 inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

---

*Redaktör och ansvarig utgivare:* Lars Bergström

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

*Produktion, prenumerationer och annonser:* Bokförlaget Thales, Box 50034, 10405 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malrnäs, tel 08 16 33 58 må, on, fr.

*Prenumeration:* Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (normalt i februari, april, september och november), pris SEK 120:-, lösnnummer SEK 35:-, pg 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

Ombrytning och sättning utförd av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

**Gunnar Svensson**

## ***Materia och medvetande***

Är det mänskliga medvetandet inget annat än den mänskliga hjärnan? Är alla våra tankar och upplevelser inget annat än elektriska urladdningar mellan neuroner? Sådana frågor ställs och diskuteras idag inte bara av filosofer utan även av vetenskapsmän som studerar den mänskliga kroppen och dess hjärna. De kan te sig som empiriska frågor vilkas besvarande fordrar empirisk forskning, men i grunden är de naturligtvis metafysiska och därför troligen inte möjliga att lösa med enbart empiriska medel. Med tanke på de stolta deklARATIONERNA om metafysikens död för bara några decennier sedan är detta förnyade intresse i det traditionella metafysiska problemet om relationen mellan kropp och själ anmärkningsvärt, speciellt om man tar i beaktande att detta problem är ett av de mest diskuterade i dagens filosofi.

### **1. Kropp-själ problematiken**

Problemet om förhållandet mellan kropp och själ är i en mening ett mycket gammalt problem med rötter i antiken men i en annan mening ett genuint 1900-tåls problem. Med detta menar jag, att trots att filosofer i alla tider brottats med problemet om förhållandet mellan kropp och själ, så är *vårt* kropp-själ problem inte exakt detsamma som till exempel Descartes' eller Platons. Man kan nästan säga att varje generation har sitt eget kropp-själ problem. Descartes' fall är särskilt illustrativt. Hans mycket inflytelserika teori, den sk Cartesiska dualismen, var inte resultatet av något abstrakt intresse i ett tidlöst problem om förhållandet mellan kropp och själ. Det var snarare resultatet av ett pressande behov att besvara en specifik fråga som uppstod under 1600-talet i och med framväxten av den nya fysiken: Hur kan själen (eller medvetandet), och alltså människan som agent, få en plats i den nya världsbilden, där världen uppfattas som väsentligen ett mekaniskt system? Det problem som upptog Descartes och hans samtida genererades alltså av kollisionen mellan det gamla sättet att upp-

fatta människan som väsentligen en själ, uppbackat av kyrkans auktoritet och dess monopol på all högre utbildning, och det nya sättet att förstå världen som ett mekaniskt system av fysiska "korpuskler" styrda av naturlagar av matematisk karaktär. Eftersom det inte tycktes finnas någon plats i det mekaniska systemet för något som liknade en mänsklig själ enligt den tidigare uppfattningen, måste den uppenbara existensen av våra egna medvetanden förklaras innan den mekanistiska världsuppfattningen kunde accepteras. Den nya fysikens framgångar medförde att problemet blev akut, speciellt för dem som likt Descartes deltog i formandet av den nya världsbilden. Det var 1600-talets kropp-själ problem. *Vårt* problem är ett annat, besläktat med 1600-talets problem men inte identiskt med det.

Jag tror att det kan vara av visst intresse att skissera vad jag kallar *vårt* kropp-själ problem lite mer i detalj. Liksom 1600-talets problem är det främst orsakat av en kollision mellan två olika föreställningar, men till skillnad från 1600-talets problem är *vårt* problem orsakat av två föreställningar vilka *båda* är djupt rotade i *vårt* språk och i våra vanliga sätt att tänka: våra föreställningar om materia och medvetande. Därför är *vårt* kropp-själ problem i hög grad *vårt* problem. Att uppmärksamma det innebär att uppmärksamma att vi föreställer oss världen på två väsentligen olika sätt, vilka inte tycks gå att förena med varandra. Det problematiska är att inget av dem har status av en teori eller hypotes, de förefaller båda självklart sanna eller korrekta. De två föreställningarna, tillsammans med sina förgreningar, upptar vad jag skulle vilja kalla fundamentala platser i vår världsbild. Kollisionen kanske inte ger upphov till några problem i *vårt* vardagliga liv, men oförenligheten finns där, och när den en gång uppmärksammas är den inte så lätt att bortse ifrån, åtminstone inte för den som är filosofiskt lagd. Kollisionen mellan de två invanda sätten att tänka har karaktären av ett genuint filosofiskt problem i den meningen att det främst rör begreppsliga frågor, dvs våra instrument för att föreställa oss och begripa vår värld.

Hur är det då med de två föreställningarna? Låt mig börja med *vårt* sätt att föreställa oss materia och den materiella världen. Alla som är uppvuxna i Sverige under mitten av 1900-talet har en föreställning om materia och om den materiella världen som i hög grad är influerad av dagens naturvetenskap. Vi har under vår skolgång tagit över de grundläggande dragen i dagens fysik, men inte som en teori eller en hypotes utan som en sanning om hur

världen faktiskt ser ut. Alla våra föreställningar om fysikaliska fenomen har på så sätt blivit genomsyrade av fysikens beskrivningar av dem. Alla våra sätt att förklara vad som händer i den fysiska världen har på samma sätt blivit genomsyrade av vad dagens fysik säger oss. Kort sagt: *vår* föreställning om den materiella världen är i sina huvuddrag identisk med de teorier som är rådande inom dagens naturvetenskap. Och enligt de teorierna kan världen mycket kort karakteriseras som ett slutet system av energi, där varje förändring innebär ett utbyte eller en omvandling av energi i enlighet med ett fåtal fundamentala naturlagar. Naturligtvis har ännu ingen lyckats fullständigt formulera dessa naturlagar, och ingen är ens i närheten av att fullständigt förklara vardagliga fenomen i termer av dessa fundamentala naturlagar. Ändå är det enligt *vår* föreställning om den materiella världen på detta sätt världen egentligen är inrättad, och det är till naturvetenskapen vi vänder oss när vi önskar svar på våra frågor om universum. Anledningen till att denna föreställning om världen för oss verkar så naturlig och självklar finner vi, dels i det faktum att den totalt dominerat *vår* skolgång, dels i det faktum att dagens naturvetenskap är så framgångsrik i sina försök att förklara de olika fenomenen vi möter i världen. Detta gäller även människokroppens funktion, ja t o m *vår* hjärnas funktion.

Den andra föreställningen, *vår* föreställning om medvetandet och det mentala, är inte i samma grad påverkad av dagens vetenskap. Snarare kan man säga att det finns många källor till vad som nu är *vår* uppfattning. En är den medeltida uppfattningen om själen med dess kopplingar till olika religiösa idéer, en annan är den redan nämnda Cartesiska dualismen, en tredje är de senaste decenniernas utveckling inom psykologi och andra närbesläktade discipliner. Men den viktigaste källan är nog utan tvivel den s k "folkpsykologi" som kommer till uttryck i de sätt på vilka vi använder *vår* vanliga mentala vokabulär. Anledningen till att *vår* föreställning om det mentala förefaller oss så naturlig och självklar är att den i och med detta i en mening verifieras av alla våra vardagliga upplevelser av oss själva och andra. Mycket kort sagt: Vi föreställer oss att vi är aktiva medvetanden, som kan tänka, uppleva, känna, vilja, etc, intimt förknippade med aktiviteten i hjärnan i de människokroppar vi s a s befinner oss i.

Kollisionen mellan dessa båda föreställningar är inte uppenbar i vardagliga situationer, eftersom vi är så vana att använda den ena eller den andra i olika sammanhang. Men när vi som filosofer

försöker att få en klar bild av de två föreställningarna, är det uppenbart att de kolliderar. I vår föreställning om den materiella världen finns inget rum för ett aktivt medvetande, eller, med andra ord, där finns inget rum för en människa förutom en mänsklig kropp, eller för ett medvetande förutom en hjärna.

Kollisionen mellan *våra* föreställningar om medvetande och materia utgör *vårt* kropp-själ problem. Finns det något sätt att förena de två till synes oförenliga föreställningarna? Alltså något sätt att visa att medvetandet trots allt har en plats i världen? I 1600-talets problem var det föreställningen om världen som ett mekaniskt system som var den mest problematiska, och de föreslagna lösningarna utgjorde alla försök att visa hur denna föreställning kunde förenas med föreställningen om människan som väsentligen en själ. I *vårt* problem är det vår föreställning om medvetandet som ter sig mest problematisk, och de föreslagna lösningarna utgör försök att visa hur en något modifierad föreställning om medvetandet kan få rum inom vår föreställning om världen som ett slutet system av energi. Skillnaden mellan vårt problem och 1600-talets är här uppenbar.

## 2. Dagens försök att lösa problemet

Vilka är då dagens försök till lösningar av vårt kropp-själ problem? Naturligtvis beror svaret på vad vi här menar med "dagens". Under 50-talet var den vanligaste uppfattningen bland filosofer någon form av logisk behaviorism, idag verkar den uppfattningen förlegad. Flera av dagens kommentatorer menar att den moderna eran inom detta område tog sin början för ungefär 30 år sedan i och med framväxten av den sk identitetsteorin. Det kan därför vara rimligt att koncentrera uppmärksamheten på de försök som lagts fram under de senaste tre decennierna. I stora drag kan man då klassificera de viktigaste försöken i termer av fyra olika typer av teorier.

Den äldsta av dessa teorier, från vilken de andra har växt fram, är vad som på engelska kommit att kallas "the mind-brain identity-theory". Denna identitetsteori formulerades först av U T Place och Herbert Feigl i uppsatser från slutet av 50-talet, men fick sin standardformulering i J J C Smarts uppsats "Sensations and Brain Processes" från 1959. Enligt Smart *är* förnimmelser helt enkelt hjärnprocesser. Mer försiktigt uttryckt: Vad vi kallar "att ha en förnimmelse" råkar vara detsamma som att ha eller genomgå en viss hjärnprocess. Med uttrycket "råkar vara" impliceras att det är

frågan om ett kontingent faktum, och inte ett logiskt, att vissa mentala processer och vissa fysiska processer i människohjärnan är strikt identiska. Place ansåg att det var ett empiriskt faktum, men Smart medgav att empiriska observationer inte själva kan visa att mentala processer och hjärnprocesser är identiska. Ett avgörande steg i argumentationen måste tas med hjälp av den metafysiska princip som kallas Ockhams rakkniv.

De tidiga förespråkarna för identitetsteorin använde förnimmelser som sitt typexempel på något mentalt, men de ansåg alldeles klart, att om att ha en förnimmelse är detsamma som att genomgå en viss hjärnprocess så gäller något liknande alla våra andra mentala händelser och processer. Kort sagt: Trots att vår mentala vokabulär inte kan översättas till en fysisk vokabulär, så kan det som rapporteras med hjälp av vår mentala vokabulär också rapporteras med hjälp av vår fysiska vokabulär. Med hjälp av distinktionen mellan mening och referens kan karaktäristiken också formuleras på följande sätt: Trots att det inte finns några meningsrelationer mellan våra mentala och fysiska vokabulärer, så finns det typ-typ identiteter på referensnivån mellan vad som uttrycks i de två vokabulärerna. I denna mening kan identitetsteorin uppfattas som en form av reduktiv materialism. Således kan vårt kropp-själ problem enligt identitetsteoretikern anses vara löst: Den materiella världen är allt som egentligen existerar, vår tro att det finns irreducerbara mentala händelser och processer har visat sig vara felaktig. Denna typ av teori lämnar alltså vår föreställning om materia och den materiella världen helt ograverad, medan vår föreställning om medvetandet och det mentala starkt modifierats.

En modifierad och mindre radikal form av identitetsteori erbjuds under namnet funktionalism. Den växte fram ur identitetsteorin som ett försök att komma ifrån den kritik som riktades mot den. Idag används termen funktionalism som en samlande rubrik över en mängd olika ståndpunkter, vilka skiljer sig avsevärt vad gäller detaljer, men vilka ändå delar vissa väsentliga karaktäristika. Den grundläggande idén är, att en mental term inte avgränsar en viss process eller händelse i en människohjärna utan i stället anger en plats i ett funktionellt system. Ontologiskt sett är funktionalismen en materialistisk typ av teori, även om några likt Hilary Putnam anser att den inte nödvändigtvis är materialistisk, och funktionalisten uppfattar likt identitetsteoretikern människans medvetande som på något sätt identiskt med människohjärnan. Men till skillnad från identitetsteorin hävdar funktionalismen att vad som

anges i vår mentala vokabulär inte är vad som händer i vissa delar av människohjärnan utan i stället dess funktioner. Därför borde varje system som fungerar på ett liknande, eller kanske identiskt lika, sätt som människohjärnan beskrivas med hjälp av samma mentala vokabulär. Enligt funktionalismen är det inget väsentligt unikt med människohjärnan. Vi kanske kan komma att möta system med liknande funktioner eller konstruera artificiella system med åtminstone några av de funktioner vi hittar i människohjärnan, de må vara datorer eller robotar.

Funktionalismen är en arvtagare till tidigare idéer om mening och verifikation. Kanske kan man säga att den är en sofistikerad form av logisk behaviorism: Allt som betar sig, bedömt på grundval av input och output, tillräckligt lika människor i avseendet M, där "M" är en mental term, kan också beskrivas med hjälp av termen "M". Det bästa exemplet på en term som passar denna funktionella analys är "tro" (eng. "belief"), och det är därför inte förvånande att de flesta funktionalister koncentrerar sig på just tro, men de anser likväl att deras teori täcker övriga mentala fenomen. Detaljerna i de olika funktionalistiska teorierna är naturligtvis sådana att denna generella karaktäristik måste modifieras på olika sätt. Likväl kan man säga generellt, att funktionalismen överbrygger klyftan mellan det mentala och det fysiska genom att visa hur vår mentala vokabulär används för att karaktärisera funktioner hos rent fysiska system. Det finns inget speciellt hos mentala fenomen, uppfattade som det som vi talar om när vi använder vår mentala vokabulär, som gör att mentala fenomen inte får plats i den fysiska världen. Så vårt kropp-själ problem tycks enligt funktionalismen vara löst. Precis som identitetsteorin lämnar funktionalismen vår föreställning om materia och den materiella världen ograverad, medan vår föreställning om medvetandet och det mentala kraftigt förändrats.

Den senaste typen av teori, eliminativ materialism, involverar en ännu radikalare förändring av vår föreställning om det mentala. Dess grundläggande idé är att vår mentala vokabulär och vårt vanliga sätt att använda den är ett uttryck för en bestämd teori om det mentala, ofta kallad "folkpsykologi", men en teori som är systematiskt missvisande. Vad som krävs är enligt den eliminativa materialisten en radikal revision av vår folkpsykologi, eller kanske t o m ett totalt förkastande av vår mentala vokabulär. Trots att den eliminativa materialisten avfärdar alla typ-typ identiteter, eftersom han avfärdar hela vår mentala vokabulär, så är han



överens med identitetsteoretikern om att varje mental händelse i den vanliga meningen är strikt identisk med en fysisk händelse i en mänsklig hjärna. Enligt den eliminativa materialisten finns således en token-token identitet mellan det mentala i den vanliga meningen och det materiella, dvs varje enskild förekomst av ett mentalt fenomen i den vanliga meningen är strikt identisk med en enskild förekomst av ett materiellt fenomen. Vi kan därför genom att noggrant studera vad som händer i den mänskliga hjärnan finna de data vi behöver för att revidera vår mentala vokabulär.

Betraktad som en teori avsedd att lösa vårt kropp-själ problem är den eliminativa materialismen nästan identisk med identitetsteorin. Det är i båda fallen fråga om en sorts reduktiv materialism, de skiljer sig endast vad beträffar den form av reduktion som krävs. Således kan vårt kropp-själ problem även enligt den eliminativa materialismen anses vara löst: Den materiella världen är allt som egentligen existerar. Även den eliminativa materialismen lämnar vår föreställning om materia och den materiella världen ograverad, medan vår föreställning om medvetandet och det mentala i detta fall helt, eller åtminstone nästan helt, övergetts.

Den sista typen av teori är ganska skild från de tre redan nämnda, eftersom den involverar en modifikation av såväl vår föreställning om det materiella som vår föreställning av det mentala. Den kanske klarast kan benämnas "egenskapsdualism". Dess grundläggande idé är att trots att allt som existerar är materiellt så kan vissa materiella objekt ha egenskaper som är väsensskilda från dem vi vanligen uppfattar som materiella eller fysiska. Egenskapsdualisten menar således att materiella objekt kan ha såväl materiella som mentala egenskaper utan att detta förändrar objektens status av materiella objekt. Enligt två av de mest kända förespråkarna för teorin, Karl Popper och Roger Sperry, finns mentala egenskaper endast hos mycket komplexa materiella system och deras funktion är att kontrollera systemet som helhet. De är överens om att komplexitet i sig själv inte är tillräckligt för att förklara förekomsten av mentala egenskaper hos ett system, det är snarare ett faktum av evolutionärt slag att mentala egenskaper *har* uppstått i vissa materiella system. Det främsta exemplet på ett sådant system är förstås den mänskliga hjärnan. När väl mentala egenskaper uppstått i ett materiellt system, bidrar de till organismens förmåga att överleva. På så sätt menar egenskapsdualisten att våra mångfacetterade mänskliga mentala förmågor kan förklaras som resultatet av en evolutionär process.

Både Popper och Sperry anser var på sitt sätt att egenskapsdualismen är den typ av teori som bäst kan förklara alla relevanta fakta. Men, likt de flesta andra teorier, lämnar den många drag oförklarade. T ex: Hur kan ett materiellt system ha egenskaper som är väsentligen icke-materiella? Hur kan mentala egenskaper någonsin uppstå i ett materiellt system? Och hur kan mentala egenskaper samverka med de materiella egenskaperna hos det system ur vilket de själva uppstått i avseendet att kunna kontrollera funktionen hos detta? Trots dessa tillkortakommanden argumenterar teorins förespråkare att denna form av teori är det bästa alternativet. Den löser vårt kropp-själ problem genom att visa att det finns rum för det mentala i den fysiska världen i och med att det mentala egentligen bara är frågan om egenskaper hos vissa materiella system. I denna typ av teori modifieras således såväl vår föreställning om materia och den materiella världen som vår föreställning om medvetandet och det mentala.

Alla dessa typer av teorier har sina för- respektive nackdelar. De löser alla i någon mening vårt kropp-själ problem, men ganska otillfredsställande eftersom de alla lämnar avgörande frågor obesvarade. En allvarlig brist är också att de alla lutar sig tungt mot paradigmatiska exempel. Så tycks t ex identitetsteorin klara förnimmelser ganska väl, men det är svårt att se hur andra mentala företeelser, såsom t ex tro, skall kunna pressas in i samma modell. Å andra sidan tycks funktionalismen klara tro utan allvarliga problem, men hur man inom denna teori skall redogöra för förnimmelser är ganska oklart. Vår mentala vokabulär, och därmed vår föreställning om medvetandet och det mentala, omfattar dock termer av många olika slag, vid sidan av tro och förnimmelser även emotioner, tankar, minnen, föreställningar, vilja, koncentration, självmedvetande, etc, etc. Det är svårt att se hur en enda teori skulle kunna hantera alla dem. Förutsatt förstås, att man inte uppfattar medvetandet som en klart avgränsad entitet, och således att kropp-själ problemet löses genom att visa att någon, oavsett vilken, mental företeelse har en bestämd relation till den materiella världen. En sådan uppfattning förefaller mig helt ogrundad, och i dagens filosofi tycks den mig tillräckligt underminerad av filosofer som Wittgenstein, Ryle och Rorty.

Enligt min uppfattning är det möjligt att rikta allvarlig kritik mot vart och ett av de försök att lösa vårt kropp-själ problem som presenterats under den senaste tiden. Jag kan inte här gå in i alla detaljer, men jag anser att det finns åtminstone tre problem-

områden där *alla* de framförda teorierna möter svårigheter. Dessa områden kan benämnas "intentionalitet", "subjektivitet" och "kvalia". För att kunna bedöma i vilken mån de olika försöken att lösa vårt kropp-själ problem lyckas i sin föresats, anser jag att man först bör närmare granska dessa tre problemområden. Det första rör den intentionala karaktär som enligt en traditionell filosofisk uppfattning utmärker just de mentala fenomenen och inga andra. Oberoende av om intentionaliteten kan uppfattas som ett identifierande drag eller ej, måste det rimligen uppta en central plats i varje teori om det mentala. Det andra problemområdet rör den speciella form av subjektivitet som gör alla mentala företeelser privata i en mycket speciell mening som inte verkar kunna analyseras i termer av någon relation i vanlig mening. Jag lämnar dock dessa båda områden, trots deras centrala betydelse, för att i resten av denna uppsats kunna koncentrera mig på det tredje problemområdet. Jag kallar det "kvaliproblemet".

### 3. Kvaliproblemet

Termen "kvale/kvalia" infördes i detta sammanhang ganska nyligen som en teknisk term. Den används för att referera till den subjektiva, eller kvalitativa karaktären hos en upplevelse, dvs till hur upplevelsen ter sig just för det upplevande subjektet, t ex vad som ibland kallas "the raw-feel of a sensation". Termen refererar till "hur det är" att ha en viss upplevelse. Kvaliproblemet rör, den åtminstone skenbara, oförmågan hos *alla* de ovan nämnda teorierna att redogöra för kvalia, ja t o m att ens ta i beaktande förekomsten av kvalia. Det förefaller därför som om alla teorierna lämnar en väsentlig aspekt av våra mentala tillstånd helt obeaktad, och detta måste naturligtvis uppfattas som en allvarlig brist. Kanske kan problemet formuleras på följande sätt: Hur är det med kvalia? Kan någon teori redogöra för dem? Om så är fallet: Hur? Om så inte är fallet: Varför inte?

Den centrala roll som kvaliproblemet intar visas tydligt i Jerome Shaffers kommentar i sin översiktsartikel "Recent Work on the Mind-Body Problem": "Den som kunde presentera en redogörelse för hur kvalia passar in i resten av vår bild av världen skulle ha givit en avgörande del av lösningen på kropp-själ problemet".

Låt mig till att börja med visa i vilket avseende de aktuella teorierna *inte* tar hänsyn till kvalia. Det tydligaste fallet är funktionalism. Antag att vi konstruerade en robot som såg ut precis

som en människa och som talade, betedde sig och reagerade på sätt som inte kunde skiljas från människors. I allt vad roboten gjorde skulle den visa sig vara precis lik en människa. En sådan robots framfart skulle vi rimligen beskriva med hjälp av vårt vanliga språk, inklusive vår vanliga mentala vokabulär. Vi skulle alltså säga att roboten såg det och det, hörde det och det, uppfattade det och det, sa det och det, menade det och det, avsåg det och det, etc, etc. Men trots detta skulle just det faktum, att den var tillverkad i stället för biologiskt avlad, medföra att frågan om denna robot upplevde vad vi gör när vi ser, hör, uppfattar, säger, menar, avser, etc, etc, dvs om den verkligen hade vad vi kallar ett inre liv eller medvetande, uppfattas som en rimlig fråga på ett sätt som den inte gör när den ställs beträffande en annan människa. Kort sagt: Frågan om huruvida roboten har kvalia eller ej kan inte besvaras genom att visa att den fungerar på identiskt samma sätt som vi. Vad detta visar är att huruvida ett objekt har kvalia eller ej är helt irrelevant för funktionalisten. Hans uppgift är begränsad till att uppmärksamma vilka positioner i ett funktionellt system de mentala företeelserna upptar, och kvalia-aspekten verkar i detta sammanhang helt utan relevans. Konfronterad med denna invändning svarar funktionalisten att han inte har utelämnat något verkligt.

Identitetsteoretikern verkar vara i en bättre position, eftersom han har tagit förnimmelsen som sitt paradigmatiska exempel. I det mest extrema fallet diskuterar Smart förnimmandet av en efterbild. Trots detta kommer inte kvalia med i hans teoretiska analys. Han skriver: "När en person säger: 'Jag ser en guloräng efterbild', säger han något likt detta: 'Det pågår något som liknar det som pågår när jag har mina ögon öppna, är vaken, och det finns en apelsin i god belysning framför mig, d v s när jag verkligen ser en apelsin'". Men att säga: "Det jag har nu, vadhelst det är, liknar det jag hade då, vadhelst det var", är bara att ange *förekomsten* av en process inte att säga något om dess kvalitativa aspekt. Kvalia-aspekten är här lämnad helt utanför. Efter att ha identifierat den aktuella hjärnprocessen kan vi helt enkelt bortse ifrån att där någonsin fanns någon kvale. Den har helt enkelt ingen roll att spela i förklaringen och är därför inte heller given någon plats.

Den eliminativa materialisten är främst intresserad av att visa att våra mentala termer är missvisande och att därför vår mentala vokabulär uppfattad som en teori om det mentala borde överges. Kvalia rör inte hans projekt, han är primärt intresserad av begrepp.

Hur det är att ha vissa upplevelser kommer därför inte alls med i hans redovisning.

Egenskapsdualisten bortser på liknande sätt från kvalia. Mentala egenskaper uppfattas som holistiska egenskaper som reglerar funktionen hos ett komplext system. Att dessa har en subjektiv karaktär är här varken förklarat eller väsentligt i något avseende. Samma holistiska och reglerande roll kunde fyllas av en rent fysisk egenskap hos systemet. Att denna egenskap är mental, i meningen att ha en kvalia-aspekt, är något som ur teorins synvinkel verkar redundant. Naturligtvis sägs det ibland att *medvetna* holistiska egenskaper bättre kan reglera systemets funktion i situationer som systemet inte tidigare konfronterats med, men en sådan förklaring ter sig snarast ad hoc.

Vad jag hittills har sagt verkar tyda på att den kvalitativa aspekten, dvs kvalia, faller bort i försöken att presentera en teori avsedd att lösa vårt kropp-själ problem. Varför? Är det bara därför att dessa teorier hittills varit alltför rudimentära? Kan de förfinas på sådana sätt att kvalia också förklaras, dvs kan de förfinas till den grad att de inkluderar en redogörelse för hur kvalia passar in i resten av vår bild av världen? Dessa frågor leder oss rakt in i problemets kärna. Den avgörande frågan är nämligen inte, huruvida den eller den teorin *faktiskt* ger oss en beskrivning av hur kvalia passar in i vår bild av världen, utan huruvida någon teori skulle *kunna* göra det. För att besvara den frågan behöver vi inte vänta på nya empiriska psykologiska teorier, som t ex Daniel Dennett hävdar, inte heller på nya och bättre filosofiska teorier. Frågan är uppenbarligen av rent logisk eller begreppslig karaktär.

Frågan är nu om någon teori *kan* redogöra för kvalia, eller säga något om dem som ger dem en plats i vår bild av världen. Saken är ganska intrikat, eftersom vi i en mening alldeles oproblematiskt redogör för kvalia närhelst vi använder vår empiriska vokabulär. Att t ex i vardagslag säga att en viss bok är blå är att säga att den ter sig blå, eller med andra ord att min upplevelse av den är en blå-upplevelse. Den kvalitativa aspekten är därför i ett, men i ett ganska missvisande, avseende den blåhet som jag säger karaktärisera bokens yta. Men, och detta är viktigt, att säga att boken är blå är att säga att boken har, eller verkar ha, samma färg som andra objekt vilka sägs vara, eller verka vara, blå. Hur en blå *upplevelse* är kan inte förklaras vidare. Vi kan bara förklara den genom att peka på ett blått *objekt* och säga: "Denna färg kallas 'blå'".

Var och en som behärskar användningen av vår färgvokabulär

kan avgöra vilka objekt som är blåa och vilka som ej är det, dvs den som behärskar färgvokabulären har förmågan att gruppera objekt under rubrikerna "blå", "röd", etc och säga att de objekt som hamnat under en viss rubrik är lika varandra i den meningen att de har samma färg. Karaktären hos den inre kvalitativa aspekten av färgupplevelsen spelar här inte någon roll. Vad som här spelar roll är endast den praktiska förmågan att korrekt bedöma vilka objekt som har samma färg och att korrekt använda de olika färgorden om dessa klasser av objekt. Huruvida vad jag upplever när jag ser blåa objekt i det inre kvalitativa avseendet liknar vad du upplever när du ser röda objekt är inte av någon som helst betydelse för vår förmåga att använda vår färgterminologi. Om kvalia har någon roll alls att spela i detta sammanhang, så är den inte beroende av deras natur eller karaktär utan endast av deras inbördes likheter respektive olikheter.

I sin bok *Filosofiska undersökningar* behandlar Wittgenstein denna problematik mycket ingående. Paragrafen 293 avslutas med följande ord: "Dvs: Om man konstruerar grammatiken för uttrycket för en förnimmelse efter mönstret 'föremål och beteckning', så faller föremålet bort ur betraktelsen som irrelevant". Överfört till vårt fall innebär detta, att själva tanken att ord skulle kunna referera till kvalia utgör ett misstag, ty närhelst vi försöker referera till dem faller de ur betraktelsen som irrelevanta. Det är just vad som hände ovan, då den kvalitativa karaktären hos upplevelsen av blåheten hos ett objekt visade sig vara irrelevant för vår användning av ordet "blå". På något sätt är kvalia irrelevanta för vår användning av de språkliga uttrycken, och därför är det vara omöjligt att referera till dem. Även om vi i något språk försöker beskriva våra upplevelser, eller våra inre tillstånd, så lyckas vi ändå inte beskriva deras inre kvalitativa aspekter såsom de subjektivt ter sig, dvs vi lyckas inte beskriva vad vi kallat "kvalia".

Nu är denna omöjlighet att beskriva eller referera till en upplevelses kvalitativa aspekt såsom den ter sig i det partikulära fallet naturligtvis resultatet av ett generellt språkligt förhållande. Allt vi kan göra i ett beskrivande språk är, förutom att utpeka referenten genom att använda ett egennamn, att subsummera det partikulära under det generella. Vår språkanvändning involverar alltid en sorts abstraktion, dvs det handlar alltid om att bortse från det singulära såsom det ter sig i det singulära fallet och i stället koncentrera sig på de generella drag som det partikulära fenomenet

uppvisar. Att beskriva ett yttre objekt handlar om att ange några av dess generella drag, dvs dess likheter i vissa avseenden med andra objekt, det handlar inte om att fånga dess drag såsom de ter sig i det partikulära fallet. Samma sak gäller inre upplevelser. Att beskriva dem innebär att peka på deras likheter med andra upplevelser. All form av språkanvändning involverar att man bortser från upplevelsernas inre kvalitativa aspekt. Eftersom vi med vår tekniska term "kvale" försökte ange just den aspekt av en upplevelse som tydligen inte kan beskrivas i ett språk, eller ens refereras till med en språklig term, är det inte underligt att vi stött på problem.

Det verkar nu som om vi faktiskt har löst kvaliaproblemet, såsom jag ovan formulerade det: Hur är det med kvalia? Kan någon teori redogöra för dem? Om så är fallet: Hur? Om så inte är fallet: Varför inte? Svaret är att ingen teori kan redogöra för dem, eftersom de inte kan beskrivas eller refereras till i något språk och därför inte kan nämnas i någon teori avsedd att lösa kropp-själ problemet.

Men även om ingen teori kan beskriva eller redogöra för kvalia, så borde en teori ändå kunna förklara själva *existensen* av vad vi kallat "kvalia", dvs en tillfredsställande teori om kropp-själ problemet borde åtminstone på något sätt förklara att det *finns* en inre kvalitativ aspekt. En teori som inte ger denna någon som helst plats i vår världsbild ter sig ändå ganska otillfredsställande.

Man kan naturligtvis mot detta invända att en teori måste koncentrera sig på *vissa* aspekter hos de betraktade företeelserna, ingen teori kan användas för att förklara allt. Även den allra bästa teorin måste lämna några drag oförklarade, ty det finns ett normativt drag i varje teori, ett drag av formen: dessa aspekter skall anses som de viktiga, medan alla andra skall anses som oviktiga. Innan vi kan säga att en teori avsedd att lösa vårt kropp-själ problem inte kan anses tillfredsställande om den inte förklarar existensen av vad vi kallat "kvalia", måste vi därför fråga om den inre kvalitativa aspekten hos våra upplevelser bör betraktas som en viktig aspekt av det mentala.

Jag antar att de flesta skulle svara: "Jo, den inre kvalitativa aspekten *är* viktig". Tänk tillbaka på mitt robotexempel: Även om roboten i alla avseenden betedde sig exakt som en människa, så skulle vi ändå anse att frågan om roboten har några kvalia är öppen. Vad vi här är osäkra om är huruvida roboten har vad vi har när den gör vad vi gör, dvs om roboten är *medveten*.

Men detta visar också något annat. Det kan mycket väl vara så att den inre kvalitativa aspekten inte har någon betydelse för vår användning av vår mentala vokabulär, och därmed inte heller för meningen hos dess termer, men likväl verkar den viktig för vår föreställning om medvetandet och det mentala. Så, om de aktuella teorierna uteslutande avser att förklara vad vi talar om då vi använder vår mentala vokabulär, kanske de kan betraktas som tillfredsställande. Eftersom kvalia inte har någon betydelse för vår mentala vokabulär, är inte existensen av kvalia av något intresse för en teori avsedd att förklara vad vi talar om när vi använder denna vokabulär. Likväl tror jag att de flesta skulle känna att något viktigt saknades i alla sådana teorier, någonting väsentligt för vår föreställning om medvetandet och det mentala.

Det verkar därför som om kvaliaproblemet när allt kommer omkring ändå pekar på något väsentligt. Det är dock lätt att missförstå. Vad vi bör uppmärksamma är, att närhelst vi försöker tala om den kvalitativa aspekten av en *upplevelse* så kommer vi faktiskt att tala om egenskaper hos det upplevda *objektet*. Det är så vårt språk fungerar. Hur det är att uppleva denna egenskap kan inte fångas i ord. Vad kvaliaproblemet pekar på är detta: Att det finns *något* jag är bekant med uteslutande från mitt eget fall, nämligen hur det är att uppleva det jag upplever. Kanske kan man formulera samma sak på följande sätt: Kvaliaproblemet pekar på att det åtminstone i mitt eget fall finns ett *första-person perspektiv*.

Kvaliaproblemets kärna rör detta första-person perspektiv. Det handlar om att kräva en förklaring, inte av *hur* det är att ha en upplevelse, utan av det "faktum" att det *finns* något som är, hur det är att ha en upplevelse, eller med andra ord att det finns ett första-person perspektiv. Vad man förväntar sig av en teori avsedd att lösa det metafysiska eller ontologiska problemet om förhållandet mellan kropp och själ är en förklaring av det "faktum" att det finns såväl ett första-person perspektiv som ett tredje-person perspektiv, dvs att det finns såväl vetande som med-vetande. Men kan *någon* teori någonsin förklara det, när *alla* teorier av logisk-lingvistiska skäl måste inta tredje-person perspektivet? Jag tror att detta är kvaliaproblemets kärna, kanske är det också kropp-själ problemets kärna.

Min slutsats är således att kropp-själ problematikens kanske väsentligaste fråga gäller huruvida det är möjligt att på något sätt



förena de två perspektiven, det "subjektiva" första-person perspektivet och det "objektiva" tredje-person perspektivet. Svårigheterna tycks närmast oöverstigliga, och det av främst logisk-lingvistiska skäl. I en tidigare uppsats, "Wittgenstein om privata språk" (FT 1:89), har jag pekat på problem av liknande art. Det gällde där frågan om jag i något språk kan benämna mina "inre" upplevelser, alltså väsentligen vad jag här har kallat "kvalia". Kanske kan man säga, att när vi intar det objektiva, tredje-person perspektivet, dvs när vi försöker presentera en *teori* om världen, blir vi tvungna att brottas med det ontologiska problemet att hitta en plats för första-person perspektivet. När vi i stället intar det subjektiva, första-person perspektivet, dvs när vi utgår från våra egna fenomenellt givna "inre" upplevelser, blir vi tvungna att brottas med det semantiska problemet att ge mening åt de termer med vilka vi skall benämna dem. Vi får alltså antingen ett ontologiskt eller ett semantiskt problem. I grunden är det dock fråga om väsentligen samma problem.

### **Bibliografisk not**

En kortfattad redogörelse för den moderna diskussionen, och en något fylligare presentation av de olika teorierna än vad jag gett ovan, ges i t ex P M Churchlands *Matter and Consciousness* (The MIT Press, 1984) och H Rosings *Medvetandets filosofi* (Akademilitteratur, 1982).

Smarts uppsats "Sensations and Brain Processes" publicerades ursprungligen i *The Philosophical Review*, 68 (1959). Den ingår i flera antologier, bl a i V C Chappells *The Philosophy of Mind* (Dover Publications, 1981), vilken också innehåller en tidigare uppsats av U T Place. Putnams försiktiga åsikt om funktionalismens ontologiska följder hittar man i hans "The Nature of Mental States". Den ingår i hans *Philosophical Papers, II: Mind, Language and Reality* (Cambridge University Press, 1975). Schaffers åsikt om kvaliaproblemets roll finner man i hans "Recent Work on the Mind-Body Problem (II)" i samlingen *Recent Work in Philosophy* (Rowman & Allanheld, 1983). Dennetts kommentar om den empiriska psykologins betydelse finns i hans "Current Issues in the Philosophy of Mind" i samma samling. □

Sven Danielsson

## *Hägerströms huvudargument*

I Hägerströms installationsföreläsning 1911 *Om moraliska föreställningars sanning* finns ett resonemang som sägs direkt visa att i själva föreställningen om ett böra, om ett handlande såsom i högsta grad värdefullt alls icke ligger något medvetande om objektivitet.

Resonemanget är av allt att döma avsett som föreläsningens huvudargument för vad som senare kom att kallas värdenihilismen, och lyder i sin helhet (Mautners utgåva sid 41-42): Kant säger enstädes, att plikten erbjuder sig för oss, blott såvitt vi handla eller stå i begrepp att handla. Det ligger däri den tanken, att plikt finnes för oss, endast såvitt det, vartill vi finna oss förpliktade, är ett verkligt eller möjligt motiv för handlande. Men däri är åter inneslutet, att det måste hos oss väcka intresse. Detta är otvivelaktigt sant.

Stå vi blott kallt iakttagande inför oss själva, dvs i verkligheten intresserade icke för det iakttagna utan för undersökningen av detsamma, vad kunna vi då upptäcka? Vi konstatera bland en mångfald andra företeelser en pliktkänsla i förbindelse med ett värdeomdöme och ett direkt intresse för ett visst handlande. Men allt detta skänker på intet sätt något annat än ett visst slags psykiskt skeende. Detta att handlandet bör ske hör icke alls till det, som vi kunna upptäcka hos oss. Den skarpaste analys av vad som föreligger bringar icke något sådant i dagen. Eller vi undersöka på liknande sätt en viss handling. Vi kunna konstatera, att den väcker den starkaste lust eller det starkaste begär, eller att den för till min egen och andras lycka. Vi kunna, låt oss fingera möjligheten, upptäcka att den är bjuden av en gud eller vårt osinnliga väsen. Men varje försök att ur det givna sakläget få fram, att den verkligen i högsta grad är värd att företaga, är dödsdömt. Något böra eller högsta värde kan icke på sådan väg upptäckas, därför att om vi stå likgiltiga inför oss själva och våra handlingar, blott betraktande, så kunna blott faktiska förhållanden konstateras.

Men däri, att något är, kan alls icke ligga att det bör vara. Att något skulle vara bättre än något annat, blir för den likgiltige åskådaren meningslöst. Men vänd om situationen! Vi stå i begrepp att handla, och olika motiver göra sig gällande. Nu får det strax en mycket bestämd mening för oss detta, att vi bör handla på ett visst sätt. Här stå vi icke längre likgiltiga inför oss själva och våra handlingar, utan taga en viss ställning till det givna. För oss i denna position betyder verkligen ett högsta värde något.

Observera nu, att såvitt vi mena, att något verkligen förhåller sig så eller så, att sanning föreligger, mena vi ock, att det är så alldeles utan hänsyn till vår subjektiva ställning till saken, våra känslor eller intressen vis a vis densamma. Konsekvensen måste då vara, att i den moraliska föreställningen såsom sådan mena vi alls icke, att börat verkligen tillhör handlingen. Däri skulle ligga, att det gäller utan hänsyn till någon som helst subjektiv ställning till saken. Men det vore meningslöst.

I standardverket på detta område, Bo Peterssens gedigna *Axel Hägerströms värdeteori* sammanfattas resonemanget på följande sätt (sid 113):

- (1) För att en värdering skall föreligga hos en person är det nödvändigt att en viss känsla föreligger hos honom.
  - (2) För att ett omdöme skall föreligga hos en person är det inte nödvändigt att en känsla föreligger hos honom.
- 
- (3) En värdering är inte något omdöme.

Lösryckt ur sitt sammanhang är premissen (1) kanske inte alldeles klar, men vad Petersson avser är säkert att det för varje värdering finns en viss känsla som är sådan att om känslan inte hade förelegat så hade inte heller värderingen förelegat.

Att slutsatsen i denna rekonstruktion har samma innebörd som den av Hägerström explicit eftersträvade, alltså den att "i föreställningen om ett handlande såsom i högsta grad värdefullt alls icke ligger något medvetande om objektivitet", är kanske inte heller utan vidare uppenbart. Men det blir begripligt och klart om man kommer i håg att ett "omdöme" i Hägerströms terminologi - som Petersson utrett - är en psykisk akt i vilken något som kan existera oberoende av akten i fråga uppfattas som verkligt och icke blott möjligt.

Slutsatsen (3) följer uppenbarligen ur premisserna (1) och (2), och båda dessa premisser finns det väl goda skäl att tro att

Hägerström accepterade. Sätillvida är det fullt klart att Petersson har presenterat ett Hägerströmskt argument.

Ändå kan man känna sig tveksam till Peterssens analys. Finns verkligen just de här premisserna i just den här texten? Och lämnar inte Peterssens analys obesvarade en del frågor som naturligen infinner sig vid läsningen av det aktuella stycket? Som t.ex.dessa:

Hur kan den blott kallt iakttagande konstatera ett direkt intresse hos sig för en handling? Om han har ett direkt intresse för en handling, är han då blott kallt iakttagande? Borde det inte för den generellt likgiltige framstå som *sant* att *allt är lika bra*, och är inte *det* en värdering?

Varför är det *meningslöst* för den likgiltige att något skulle vara bättre än något annat? Varför inte *falskt*?

Jag skall här föreslå en annan läsning av Hägerströms huvudargument, en läsning som, menar jag, har bättre, om än ingalunda oproblematiskt, stöd i texten, och som dessutom besvarar dessa frågor.

## 1

Av den första premissen kan man i texten helt tydligt urskilja åtminstone en lite uttunnad version, som säger att till varje värdering som innebär att något bör ske, finns en känsla utan vilken värderingen i fråga inte skulle ha förelegat. För vi uppfattar enligt Hägerström något som plikt bara om det väcker intresse hos oss. Och man torde utan vidare kunna anta att han resonerade på samma sätt om värderingar som innebär att något är bra eller dåligt. Men hur är det med åsikten att något inte är bättre än något annat? Är det en värdering enligt Hägerström? Om svaret är ja, omfattar inte då också den blott kallt iakttagande en värdering, nämligen den att ingenting är bättre än något annat, och skall det då inte, ifall Hägerström verkligen omfattar (1), enligt honom finnas en viss känsla, rimligen då en av likgiltighet, som hos den blott kallt iakttagande är en nödvändig betingelse för värderingen i fråga?

Man kan kanske säga att det finns åtminstone två olika möjliga sätt att uppfatta "den blott kallt iakttagandes" natur, nämligen dels som den som inte tar ställning i värdefrågor, dels som den som har en känsla eller attityd av likgiltighet. Enligt den förra uppfattningen är man blott kallt iakttagande i förhållande till det man betraktar om man inte tar ställning till frågor om det betraktades

värde. Enligt den tolkningen är det klart att ingenting är bättre än något annat för den generellt blott kallt iakttagande - men det bör då tilläggas att det för *denne* kallt iakttagande rimligen inte heller är så att något *inte* är bättre än något annat, för om det om något gäller att det enligt iakttagaren inte är bättre än något annat har han ju tagit ställning i en värdefråga. Enligt den senare uppfattningen är det däremot inte självklart att den blott kallt iakttagande, dvs den som har känslan av likgiltighet eller intar den likgiltiga attityden, inte omfattar någon värdering. Man skulle väl kunna hävda att det tvärtom förefaller troligt att han om två givna ting skulle omfatta den värderingen att det ena inte är bättre än det andra. Inte heller är det ju självklart att den i denna mening blott kallt iakttagande inte skulle hålla något för bättre än något annat. Men att det faktiskt förhåller sig så, att den som känslor- eller attitydmässigt är likgiltig inför x och y inte håller x för bättre än y är, menar väl Hägerström, tydligt för den som, rimligen då väsentligen via introspektion, undersöker saken.

Peterssens första premis är alltså klart belagd i texten i den mån den gäller "positiva" värderingar. Om negationer av värderingar inte skall uppfattas som värderingar är saken därmed klar. Och om negationer av värderingar skall uppfattas som värderingar är det ett skäligen obetydligt tillägg till det i texten klart utsagda som behöver suppleras.

## 2

Den andra premissen i Peterssens rekonstruktion är betydligt svårare att belägga. För vad Hägerström i det citerade stycket säger är väl inte att om ett visst omdöme föreligger hos en person, så föreligger det omdömet oberoende av personens känslor eller attityder, utan snarare att det som i ett omdöme hävdas föreligger där hävdas föreligga oberoende av personens känslor eller attityder. Och det förra följer ju inte av det senare.

Vad Hägerström hävdar förefaller alltså i stället för (2) snarare vara:

- (4) Om man menar att något är verkligt, så menar man att det skulle vara verkligt - även om man hade andra inställningar till det än dem man nu faktiskt har.

Och frågan är på vilket sätt detta kan vara en del av ett argument för att värderingar inte är omdömen. För att med hjälp av (4)

uppnå den önskade slutsatsen skulle vi behöva något i stil med:

- (5) Om man menar att något har ett visst värde, så menar man inte att det skulle ha detta värde även om man hade andra inställningar till det än dem man nu faktiskt har.

Detta antagande förefaller inte särskilt rimligt. Det tycks ofta högst plausibelt att anta att den som hävdar att något är bra, t.ex., menar att detta förhållande inte är beroende därav att han själv menar att det föreligger. Och oavsett hur därmed faktiskt förhåller sig, så är det inte lätt att se att Hägerström i den föregående texten skulle ha gett något argument för att vi i värderingen inte hävdar att något gäller oberoende av vår attityd - vad som har argumenterats för är ju premiss (1), som säger att värderingens *förekomst* inte är oberoende av känslans förekomst.

Kort sagt: I texten kan premisserna (1) och (4) någorlunda klart beläggas, men ur dem följer inte den önskade slutsatsen (3). Ur (1) och (2), liksom ur (4) och (5), följer den önskade slutsatsen, men för (2) och (5) finns det inga bra belägg i texten.

Man kan kanske också tycka att premiss (2) inte är så lyckad som del av ett argument för värdenihilismen. (2) är lite för stark, kunde man mena: Det samband mellan känslor och värderingar som faktiskt finns kunde ju tänkas bestå däri att värderingar vore omdömen som med (psykologisk) nödvändighet åtföljdes av vissa känslor. Då vore väl (2) falsk, även om det som man väl främst läser in i (2) vore sant, nämligen att omdömen inte är, eller *i sig* involverar, eller bygger på, eller förutsätter, känslor.

### 3

Eller finns det kanske i den tidigare delen av resonemanget något mer än premiss (1) som är av vikt för argumentet?

Noga taget säger Hägerström inte bara att ingenting är bättre än något annat för den likgiltige, utan att det för den likgiltige är *meningslöst* att något skulle vara bättre än något annat. Kanske vore det värt att försöka ta detta på allvar.

Kanske vill Hägerström inte bara hävda att den blott kallt iakttagande inte *menar* att något är bättre än något annat, utan att den blott kallt iakttagande inte ens kan *föreställa sig* något som bättre än något annat. Det vore ju en rimlig innebörd hos tesen att det för den likgiltige är *meningslöst* att något skulle vara bättre än något annat, särskilt om man, som Hägerström, har en starkt

psykologiskt orienterad meningsteori. Om den likgiltige inte kan föreställa sig hur något skulle vara om det vore bättre än något annat så har "bättre än" ingen mening för honom.

Då ligger det ingenting orimligt i att den kallt iakttagande hos sig konstaterar ett direkt intresse för ett visst handlande. För vad som beskrivs här är då inte någon sorts allmän inventering av den blott kallt iakttagandes psyke, utan vad som beskrivs är den blott kallt iakttagandes fåfänga försök att föreställa sig en handling som plikt. Han försöker föreställa sig hur handlingen skulle vara om den vore en plikthandling. Och han kan då, menar Hägerström, föreställa sig t.ex. ett direkt intresse hos sig för handlingen. Men det är något annat än handlingens pliktkaraktär. Och han kan föreställa sig att han känner den starkaste lust eller det starkaste begär. Det är fortfarande något annat än värdet hos det som han försöker föreställa sig som värdefullt. Hur han än försöker så kan han inte, så länge han förblir blott kallt iakttagande, föreställa sig *värdet*. (Märk att om han föreställer sig handlingen med några nya egenskaper som han nu faktiskt gillar, så är han inte längre blott kallt iakttagande gentemot handlingen.)

*Den intresserade*, däremot, har inga oöverkomliga svårigheter att föreställa sig handlingen som plikt eller något som värdefullt.

I stället för (1) skulle vi alltså betrakta:

- (6) En värdering har inget innehåll som man kan föreställa sig oberoende av vilken subjektiv inställning man har till saken.

Och den resterande premissen, som skulle uttryckas i textens allra sista stycke, skulle vara:

- (7) Ett omdöme har ett innehåll som man kan föreställa sig oberoende av vilken subjektiv inställning man har till saken.

Ur (6) och (7) följer uppenbarligen (3). Men det måste medges att det inte är alldeles klart att tesen (7) verkligen finns i texten. Ett alternativ är kanske att säga att vad som står i texten är att omdömen, verkligmenanden, är av strukturen "detta är objektivt verkligt" (där "objektivt" betyder "oberoende av subjektets inställning") och att argumentet tyst förutsätter att vad som kan vara objektivt verkligt också kan föreställas oberoende av subjektets inställning till saken. Därmed vore vi åter framme vid tesen (7), som, tror jag, i alla händelser är en tes som Hägerström faktiskt omfattade.

Hägerströms huvudargument för värdenihilismen är ett originellare argument i min tolkning än i Peterssons. Medan det är - eller blev, skulle man kanske säga för att upprätthålla det historiska perspektivet - ganska vanligt med emotivister som hävdar, och drar slutsatser av, att man inte kan tro att något är värdefullt utan att ha en viss känsla eller attityd, så vet jag ingen annan som pekat på att man inte ens kan föreställa sig något som värdefullt utan att ha en viss känsla eller attityd. Medan det förra förhållandet (om det nu *är* ett faktum) skulle kunna förklaras som ett psykiskt fenomen som är förenligt med tanken att värderingar är omdömen - värderingar kunde ju vara en sorts omdömen som av psykologisk nödvändighet åtföljs av vissa känslor och attityder - så är det senare ett mer direkt argument för att värderingar inte är omdömen. Vi kan nämligen, enligt Hägerström läst på detta sätt, inte identifiera något som skulle vara *innehållet* i värderingsomdömet men skilt från känslorinnehållet.

Men är Hägerströms argument, givet att det ser ut som jag hävdar att det ser ut, ett bra argument?

Det beror i hög grad på om den roll han tillskriver möjligheten att föreställa sig det ena och det andra, är rimlig. Som t.ex. Wedberg framhållit, spelar antaganden om möjligheten att göra sig en åskådlig föreställning ofta en avgörande roll i Hägerströms argument, och är min tolkning av denna text riktig så är den ett utmärkt exempel på det. Teserna (6) och (7) handlar båda om sådana möjligheter.

Och av de båda teserna (6) och (7) är väl den senare den som ligger närmast till hands att avvisa. Den förefaller inte särskilt plausibel som generellt antagande. Å andra sidan är det väl tesen (6) som är den intressantare. □

## Litteratur

Axel Hägerström: *Moralfilosofins grundläggning*. Utgiven av Thomas Mautner, Uppsala 1987. Bo Petersson: *Axel Hägerströms värdeteori*. Uppsala 1973.



## Carl-Eric Bergström

### *Ny chans för Ludwig Fleck?*

Ett sätt att uppfatta förhållandet mellan vetenskapen och världen, man kan kalla det realism om man vill, är följande: det finns en verklighet av fysiska föremål som är oberoende av oss men som kan beskrivas på ett korrekt sätt av i princip vem som helst. Vetenskapens uppgift är att formulera och bevisa sanna teorier om världen; att acceptera en teori blir därmed detsamma som att hålla den för (nästan) sann.

Den här uppfattningen kan tyckas skäligen okontroversiell och förefaller på något sätt underförstådd i det mesta som står att läsa i de medicinska tidskrifter som jag följer. Den är däremot inte dominerande inom vetenskapsfilosofin och tänker man efter är det heller inte svårt att komma på invändningar. Om man godtar doktrinen att all kunskap om världen ytterst faller tillbaka på våra sinneserfarenheter, främst synen, följer att de teorier som postulerar förekomst av icke observerbara entiteter alltid kommer att bibehålla ett visst mått av osäkerhet hur väl styrkta de än synes vara i sina observerbara delar. Ett problem blir i så fall att man till varje given mängd observationer som skall förklaras kan ställa upp ett stort antal teorier (teoretiskt oändligt) som alla gör detta. Hur vet man vilken man skall välja? Det tycks vara så att det smyger sig in andra kriterier för teorival än sanning t ex enkelhet, elegans, översiktlighet, analogier med framgångsrika teorier på andra områden etc, dvs sådant som har med teorianvändarens förhållande till teorin att göra. Men i så fall förefaller det inte orimligt att anta att även faktorer som berör teorianvändarens relationer till det samhälle hon är verksam i också får betydelse för vilken teori hon fastnar för. Vetenskapligt arbete blir därmed bara en mänsklig verksamhet bland andra som inte skiljer sig principiellt från andra former av kunskapsinhämtning inom vardagsliv, skola, politik, religiös verksamhet mm, och som är utsatt för precis samma sociala och kulturella influenser.

Om detta är riktigt får det naturligtvis till följd att den

traditionella synen på naturvetenskaperna som förmedlare av en neutral, objektiv kunskap allvarligt kan betvivlas.

Den här verksamhetsteoretiska kontroversen anses framför allt initierad av ett arbete av den amerikanske vetenskapshistorikern Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, som utkom 1962 och som sedan dess varit makalöst framgångsrikt när det gäller att undergräva naturvetenskapernas metodologiska och kunskapsteoretiska status, vilket betalat sig bra i "citationsindex".

Kuhn var emellertid inte först med att beskriva vetenskapens utveckling i sociologiska termer. I förordet till *Structure* nämner han med tacksamhet en viss Ludwig Fleck som trots detta förblivit en superdoldis i de här sammanhängen. Fleck var en polsk läkare och mikrobiolog som hade den framgångsrike forskarens alla traditionella kännetecken: han var professor i bakteriologi, medlem av den polska vetenskapsakademien och ett antal internationella vetenskapliga samfund samt författare till flera medicinska läroböcker och över 130 vetenskapliga artiklar. Därtill kommer således en vetenskapsfilosofisk produktion som kulminerade 1935 med en monografi med den osannolika titeln *Entstehung und Entwicklung einer Wissenschaftliche Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Kuhn läste boken omkring 1950 och inspirerades av den. I själva verket finns det stora likheter mellan Flecks och Kuhns idéer och även om skillnaderna inte skall förringas undrar man onekligen hur mycket Kuhn direkt lånat från Fleck. I förordet till en engelsk översättning av Flecks bok, *Genesis and development of a scientific fact*, skriver Kuhn själv att han faktiskt inte vet.

Det centrala i Flecks filosofi är att han bestämt avvisar det jag i ingressen kallade för realism. Den konventionella uppfattningen att naturvetenskaperna studerar en fristående verklighet och beskriver den objektivt är för honom direkt orimlig. Han anser i stället att varje teori, varje observation, ja varje s k vetenskapligt faktum är laddat med sociala förbehåll. Vi bombarderas hela tiden med sinnesintryck som vi omedelbart börjar sila, sortera och tolka och de mekanismer som härvid, oftast omedvetet, träder i funktion har sociokulturellt ursprung. Objektiv sanning blir därmed för Fleck en omöjlighet: det finns ingenting som är helt sant eller helt falskt; vad som är sant varierar mellan olika epoker och kulturer. Det är därför självbedrägeri att tro att de senaste framgångsrika teorierna är sannare än äldre teorier inom samma domän; de är helt enkelt inte jämförbara. En vetenskaplig sanning är för Fleck

endast ett koherent påstående som harmonierar med den vetenskapliga och kulturella tradition i vilken det framförs. Kunskap är därför en social process som bara kan förstås och analyseras i sociologiska termer.

Flecks syn på vetenskapen ter sig onekligen en smula pessimistisk, men är den rimlig? Ligger det inte något själv motsägande i att en vetenskapsman med hans meriter träder fram som radikal antirealist? För radikal var han: "Åtminstone tre fjärdedelar om inte hela vetenskapens innehåll (sic) bestäms av idéernas historia, psykologi och idéernas sociologi och kan därför förklaras i sådana termer." (Fleck, 1979, s 21; min övers).

Men är inte själva poängen med vetenskap att på ett bättre sätt än annars undersöka hur verkligheten är beskaffad? Det förefaller på något sätt som de vetenskapsmän som är antirealister inte tar sin forskning riktigt på allvar. Samtidigt är det svårt att tro detta om Fleck.

Nå, det här visar på sin höjd att det är något skumt med anti-realism men inte vari det skumma består. Samma sak gäller för ett annat generalargument mot antirealism som handlar om vetenskapliga framgångar och som fångats väl i en aforism av den amerikanske filosofen Hilary Putnam: "Det avgörande argumentet för realism, är att det är den enda filosofi som inte gör naturvetenskapens framgångar till ett mirakel".

Vår tillvaro berikas i ett accelererat tempo med alltmer komplicerade artefakter: TV/video, datorer, satelliter, rymdskepp etc, inför vilka jag innerst inne (det är lika bra att erkänna) känner mig lika undrande som jag tror att en cro-magnonmänniska skulle ha gjort. Ändå fungerar de i stort sett som deras tillverkare försäkrat oss att de kommer att göra. Hur vore det möjligt om inte de teorier som ligger till grund för deras konstruktion i huvudsak vore riktiga? Fleck blir oss svaret skyldig.

Hans argument bygger i stället på iakttagelser från medicinhistorien, men även från egen forskning. Det rör sig bl a om återkommande anomalier som traditionellt brukar ignoreras eller bortförklaras. Det specifika faktum som åsyftas i boktiteln är den s k Wassermannreaktionen, ett blodprov som används för att diagnostisera syfilis. I Wassermanns och medarbetares första arbeten från 1906 anges explicit att den primära målsättningen var att finna ett specifikt antigen, dvs en immunologiskt verksam äggvitestruktur, i syfilitiska organ. Senare, oklart när, svängde intresset över till att leta efter specifika antikroppar i blodet på

personer som insjuknat i syfilis. Hur den här omsvängningen gick till kan dramatats huvudaktörer inte redogöra för. I en intervju 1921 sade Wassermann: "Ni måste komma ihåg att när jag skapade en serodiagnostisk metod för syfilis, utgick jag från idén, och med den klara intentionen, att hitta en diagnostiskt användbar antikropp, dvs en substans som kan bindas till ett antigen". (Fleck s 75.) Det här stämmer alltså inte. Den slutliga Wassermann-reaktionen skiljer sig väsentligt från de ursprungliga intentionerna, men efter 15 år identifierar Wassermann de senare med slutresultatet. Det här är ingenting unikt i vetenskapshistorien.

I en ledare i läkemedelsföretaget Ferrosans tidskrift *Observanda Medica* (nr 2, 1988) citeras Naomi Aronson: "De" (vetenskapsmännen) är ökända bland professionella historiker för att vara kronologiskt inexakta, för tendensen att ignorera bakomliggande sociala och geografiska faktorer och för att ge en idealiserad bild av utvecklingen av vetenskapliga idéer. Forskarna arbetar sig bakåt och redogör för hur forskningen kring ett problem borde ha gått till i stället för hur det i själva verket gick till ... Forskare har också en tendens att förklara korrekta resultat med hänvisning till fakta och inkorrekta resultat till sociala faktorer, som har påverkat deras perception eller värdering av fakta". Det här kunde lika gärna vara skrivet av Fleck på 30-talet.

Historien om Wassermannreaktionen är för Fleck ett typexempel på hur viktiga vetenskapliga upptäckter går till: utifrån felaktiga antaganden och experimentresultat som inte går att upprepa hamnar man på något sätt ändå rätt via trial and error. En del utomstående talar om tur, andra om genial intuition, men det är bara pseudoförklaringar enligt Fleck, som hänvisar till sociala och psykologiska faktorer.

Kontroversen mellan vetenskaplig realism och antirealism är inte avgjord. Kanske kan man säga att om realism förklarar varför vissa vetenskapliga teorier är framgångsrika så förklarar anti-realism varför de i så fall upphör att vara det.

När jag nu vill puffa litet för Fleck och hans filosofi är det inte bara eller ens främst av rättviseskäl: Fleck har ju aldrig helt blivit rättmätigt erkänd för sina en gång originella och, via Kuhn, inflytelserika idéer. Nej, jag har ett annat, framåtsyftande motiv. Under det senaste decenniet kan man notera ett ökat intresse, kanske framför allt internationellt, för filosofiska problem inom medicinen och då även sådana som inte direkt berör medicinsk etik. I de anglosaxiska länderna talar man om tillkomsten av en ny

disciplin, philosophy of medicine. Tyvärr tyder dock mycket på att allt inte står väl till inom medicinsk filosofi. Om man undantar medicinsk etik domineras ämnet nästan helt av akademiska filosofer och sociologer och det är mera sällan man hittar inlägg av läkare och andra med medicinsk utbildning. Vidare är det så att medan de grenar av vetenskapsfilosofin som sysslar med fysik och samhällsvetenskap obestriddligen haft ett visst inflytande över sina respektive vetenskaper gäller detta knappast alls för medicinsk filosofi. Man kan undra vad orsaken är. Med medicinsk etik är det nämligen på sätt och vis tvärtom: alla är intresserade (om än inte utvalda). Det här har på ett olyckligt sätt kommit att isolera medicinsk etik från sina filosofiska granndiscipliner, vilket är fullt märkbart i en del underligheter som tillhandahålls i ämnet.

Kanske har Fleck en roll att spela här, inte minst genom sina argument för att medicin snarare än fysik bör vara en huvuddomän för vetenskapsfilosofiska undersökningar. Vill man stimulera intresset för medicinsk kunskapsteori är Flecks bok, som nu finns i engelsk översättning, en mycket inspirerande introduktion, vilka invändningar man än kan ha mot hans antirealism. □

## Litteratur

Fleck, L: *Genesis and development of a scientific fact*, Chicago: University of Chicago Press, 1979. En utförlig diskussion om vetenskaplig realism kontra antirealism finns t ex i van Frassen, B C: *The scientific image*, Oxford: Clarendon, 1980 och Leplin, J (ed): *Scientific realism*, Berkeley: University of California Press, 1984. Ingemar Lindahl har skrivit en fin översikt över vad som händer inom medicinsk filosofi i Skandinavien, "*Philosophy of medicine in Scandinavia*", *Theoretical Medicine*, 1985; 6:65-84.

Ola Lindberg

## *Argumentation och försvarsattityder*

Jonathan Glover säger i början av boken *"Causing Death and Saving Lives"* att man endast kan argumentera i moralfrågor tills man nått en "ultimate principle", ett skäl för vilket inget annat skäl kan ges. Här måste diskussionen stanna förutsatt att parterna kan acceptera konsekvenserna av sina ställningstaganden. Engelskans "ultimate principle" kommer jag här att kalla "moraliskt axiom". Ett moraliskt axiom kan vara t ex att lidande i möjligaste mån måste undvikas. Ett annat att mänskligt liv på inga villkor får kränkas och att det därför alltid är fel att döda. Man kan nu se att utifrån dessa båda moraliska axiom är det inte i sig fel med krig. Krig måste undvikas i det första fallet därför att det orsakar ett omätligt lidande (såvida det inte antas nödvändigt med ett krig för att undvika ett ännu större lidande). Enligt det andra axiomet är krig inte försvarbart därför att det under alla omständigheter är fel att döda andra människor.

Nu säger Glover att ett moraliskt axiom inte kan försvaras och att diskussionen måste stanna när man nått ned till axiomet därför att det ju inte kan bevisas (s 23-26). Det är helt rimligt att när det gäller värderingar så måste det någonstans finnas en grund som inte vilar på någonting annat. Men jag kan för den skull inte hålla med om att moraliska axiom vare sig kan angripas eller försvaras. Jag vill här försöka visa att det finns ett sätt att vederlägga vissa till synes oantastliga moraliska axiom. Jag måste då bara tillägga att jag inte menar mig ha åstadkommit någonting strikt logiskt i stil med påvisandet av en motsägelse när jag talar om att vederlägga ett moraliskt axiom. Men jag lutar i och för sig också åt uppfattningen att arten av en föreslagen lösning är av underordnad betydelse så länge den har relevans för problemet ifråga. Det är i själva verket en underförstådd poäng i det resonemang som jag ska utveckla att man riskerar att gå miste om viktiga upptäckter om man tar för allvarligt på gränser mellan olika discipliner och ämnen.

Min kritik mot Glover är att han begår ett misstag när han enbart förlitar sig på intellektuella argument. Det kan hänga samman med att han inte upptäckt att bakom våra åsikter och ställningstaganden ligger mycket av känslomässiga orsaker som berättar något viktigt om vår personlighet och vår barndom.

Såsom Glover tänker sig en argumentation i moralfrågor är man förhindrad att tex komma åt en konsekvent argumenterande fascist som anser att det är rätt att vissa människor behandlas grymt och kanske t o m mördas. Man kommer inte ens åt honom teoretiskt eftersom ett moraliskt axiom, som jag förutsätter att han oantastligt framför, inte kan vederläggas. Såvitt jag förstår är det här den gängse uppfattningen. Den framförs exempelvis också av Bertrand Russell i *Västerlandets filosofi*.

Det som fascisterna hävdar kan vi självfallet ogilla men så länge det förhållandet gäller att axiomet är oantastligt så kommer vi inte åt grunden i hans system och riskerar dessvärre att hållas i okunnighet om orsakerna till att någon är i stånd att argumentera för någonting så grymt och destruktivt. Det här förhållandet upphör emellertid så snart vi släpper tvånget att behandla axiomet som oantastligt. Man kan då öppna dörren mot de insikter som förvärvats inom psykologin och behöver inte gå som katten kring het gröt.

Situationen blir nämligen en annan om man inser att den som är fascist eller fanatiker av annat slag hyser hatiska och människofientliga åsikter av djupt personliga skäl. Han (eller hon) har själv sedan tidig barndom blivit grymt och känslolokalt behandlad av i första hand sina föräldrar och kanske övrig omgivning och i brist på någon att ge uttryck för sin smärta åt har han måst tränga bort minnet av sitt eget lidande och i dess ställe har hatet entydigt vuxit fram. Det är därför han är fascist eller extremist och fanatiker av vad slag det vara må. Om han alltså hade kunnat komma i kontakt med sina egna bortträngda känslor av svaghet, utsatthet, förtvivlan och hjälplöshet så skulle han inte längre ha behov av att hålla sig till hatiska och extrema åsikter.

Jag är medveten om att det som jag nu sagt om att extrema och hatiska åsikter har sitt upphov i övergrepp och känslolokala från föräldrarna väcker tvivel och oro hos många. Jag kan inte utförligare behandla frågan här utan hänvisar till den schweiziska psykoanalytikern Alice Miller och i synnerhet hennes bok *I begynnelsen var uppfostran* som mycket ingående tar upp de här sakerna. Rent allmänt törs jag påstå att ett stort antal psykologer

och psykoterapeuter stöder tanken att det är i barndomen som vår personlighet formas och således även våra grundläggande värderingar.

Men, kanske någon nu invänder, även om premisserna är riktiga och extrema åsikter således har sina rötter i barndomen, kan vi för den skull godta den här sortens argumentering som bygger på antaganden om dolda motiv och hur ska vi kunna skilja moraliska axiom som är försvarsattityder från de som inte är det?

Jag tror, för att besvara den första frågan, att vi inte bara kan utan i själva verket hela tiden använder oss av det här sättet att tolka andra människor på i det dagliga livet. I olika sammanhang drar vi oss ofta för att säga som det innerst inne är. Det kan ha helt naturliga orsaker. Oftast väljer vi också att inte blottställa andra som kan antas göra på det här sättet. Vi godtar i allmänhet de skäl som någon anför om vi inte har särskilda orsaker att gå ett steg längre. Men när det gäller våra närmaste tror jag att vi ofta tolkar varandra på det här sättet. Ibland händer det att någon närstående säger sig inte vilja göra något som jag vet skulle vara utvecklande och bra för honom eller henne. Själv anar jag att det är osäkerhet som ligger bakom och jag kan då också eventuellt ge det stöd som behövs för att den andre ska våga. Exemplet är ganska triviale och skiljer sig i flera avseenden från det mer dramatiska med den argumenterande fascisten. Men det finns en avgörande likhet. I båda fallen rör det sig om personer som medvetet eller omedvetet faktiskt inte menar vad de bokstavligen säger och den som inte förstår det går miste om möjligheten att kommunicera. Man missar hela poängen.

Då inställer sig frågan om de här sakerna inte också borde ges inträde på den rent intellektuella argumenteringens område och om risken inte annars är att det uppstår ett glapp mellan verklighet och argumentering. Vi får i våra intellektuella kategorier ett kliniskt instrument som är alltför renat för att kunna hantera den verklighet som det ursprungligen varit avsett för. Detta är just Glovers dilemma. Hans intellektuella kategorier förbjuder honom att se det mest centrala hos den till synes så skickligt argumenterande fascisten: desperationen i själva hans position. För så länge den teoretiska möjligheten föreligger att fascisten ska komma i kontakt med sin bortträngda smärta (och den föreligger så länge han lever) så finns också möjligheten att visa att ingen egentligen väljer att bli fascist utan att det är svaret på ett grymt och tragiskt händelseförlopp i en människas tidiga barndom. Att



vara fascist eller fanatiker av vilket slag som helst är psykologiskt självvederläggande. En argumentationsteori som förbiser detta tror jag missar någonting väldigt viktigt.

Det skulle kunna visa sig att konsekvenserna i vissa bestämda fall blir så absurda eller svårbemästrade att det blir nödvändigt att avstå från den här typen av argumentering. Men det är ändå inte samma sak som att generellt ställa axiomet över all diskussion.

Nu fanns det en invändning till. För hur ska alla vi som inte är psykodynamiskt skolade psykologer ha en chans att skilja moraliska axiom som är uttryck för rena försvarsattityder från de som inte är det? Måste det inte här uppstå en djungel av oöverstigligen svårigheter?

Jag tror inte att det uppstår några oöverstigligen svårigheter så länge vi inte väntar oss för mycket d v s så länge vi avstår från ambitionen att i ljuset av de här upptäckterna skapa ett heltäckande system. Jag vill understryka att jag inte sagt mer än att vissa moraliska axiom är självvederläggande därigenom att ingen frivilligt intar dem. Det är enbart den insikten jag velat ge utrymme för och de svårigheter som helt riktigt medföljer psykoanalytiska rön tror jag utgör en utmaning för filosofer och allehanda vetenskapsmän att ta sig an.

Kanske kan man utan att lägga några onödiga värderingar i själva orden säga att jag argumenterat för ett öppet system. Ett system där man i moralfrågor argumenterar med hänsyn till psykologiska rön och där man inför ett sätt att vederlägga en ståndpunkt som bara kan användas i vissa fall och då sannolikt mot nekandet hos den som intar ståndpunkten. Glovers system är slutet i den bemärkelsen att de kriterier som erkänns för vederläggning inte behöver ta hänsyn till några psykologiska rön om orsakerna till att någon hyser vissa grundläggande åsikter. Detta system har praktiska fördelar men det belastas av att det måste blunda för den (förhoppningsvis) växande insikten om den tragiska och grymma verkligheten bakom hårda och fanatiska åsikter. □

## Litteratur

- Glover, Jonathan, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977  
Miller, Alice, *I begynnelsen var uppfostran*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1984.

Lars Bergström

## *Tankemaximer*

Med en "tankemaxim" menar jag en generell regel om när det är rationellt att acceptera en åsikt. Ett exempel på detta är något som Ingemar Hedenius på sin tid kallade "den intellektuella moralens maxim" (se *Tro och livsåskådning*, s 16). Den går ut på att man inte skall tro på något, som det inte finns några förnuftiga skäl att anse vara sant. Många andra har sagt ungefär detsamma. Hedenius tycks ha menat att denna maxim är självklart riktig, men att konsekvenserna av att den skulle bli allmänt godtagen är oöverskådliga, och att den därför kanske inte bör spridas. Han menade i alla fall, att den är "ett rättesnöre, varpå vår existens som konsekventa kulturvarer hänger". Det låter ödesdigert.

Den intellektuella moralens maxim (IMM) kan kanske också formuleras så här: man skall inte tro på något om man inte har förnuftiga skäl att göra det. Denna regel kan förefalla självklar, men den strider mot en annan maxim – som vi kan kalla "den intellektuella konservatismens maxim", eller IKM – som också verkar ganska rimlig: man skall inte överge en åsikt om man inte har förnuftiga skäl att göra det.

Skillnaden mellan IMM och IKM påminner starkt om en distinktion som man ibland gör mellan två olika juridiska eller rättsfilosofiska doktriner. Den ena säger att allt som inte uttryckligen är tillåtet är förbjudet. Detta motsvarar IMM. Den andra, som väl är mer tilltalande ur frihetssynpunkt, säger att allt som inte uttryckligen är förbjudet är tillåtet. Detta motsvarar IKM.

Skälet till att IMM strider mot IKM är förstås, att det kan hända att man *varken* har skäl att tro på en viss åsikt *eller* att förkasta den. I så fall säger Hedenius' maxim att man skall förkasta åsikten, medan den intellektuella konservatismen säger att man inte skall förkasta den.

Här kunde kanske någon invända att det faktum att man inte har något skäl att tro på åsikten i sig självt är ett skäl för att förkasta den. Men det duger nog inte, ty i så fall kan man lika gärna säga att

det faktum att man inte har något skäl att förkasta den är ett skäl för att inte förkasta den.

Visserligen kan man då återigen invända, att om ens enda skäl att fortsätta tro på en åsikt är att man inte har något skäl att förkasta den, så utgör detta i sig självt ett skäl att förkasta den. Men i så fall kan man helt analogt hävda, att om ens enda skäl att förkasta en åsikt är att man inte har några skäl att tro på den, så utgör detta i sig självt ett skäl för att inte förkasta den. Och därmed är man tillbaka till utgångspunkten.

Vi tycks helt enkelt här ha att göra med två maximer som pekar åt olika håll men som – åtminstone vid första anblicken – förefaller vara lika rationella. Hur står det egentligen till med den "intellektuella moralen"? Vad skall man tro?

Kanske är IMM i själva verket alltför krävande för att vara rimlig. Det är tveksamt om man alls *kan* efterleva IMM, och om man inte kan göra det, så bör man inte heller göra det. ("Bör" implicerar ju "kan", vilket implicerar att "kan inte" implicerar "bör inte".) Låt oss se hur IMM fungerar i praktiken.

Just nu anser jag exempelvis att jag existerar, att jag fryser, att  $2 + 2 = 4$ , att lidande är något ont, att lampan på mitt skrivbord är tänd, eller åtminstone att det förefaller mig som om lampan på mitt skrivbord är tänd. Jag anser att dessa åsikter är sanna, men jag måste erkänna att jag inte kan ge några bevis för dem. Kräver då IMM att jag skall förkasta dem? Det är inte säkert. Här måste vi skilja mellan två olika tolkningar av IMM. Enligt den ena, IMM(1), bör vi ha skäl för *det vi tror*. Enligt den andra, IMM(2), bör vi ha skäl för *att tro* det vi tror. Annorlunda uttryckt: enligt IMM(1) bör vi ha skäl för att det vi anser vara sant *är sant*, medan vi enligt IMM(2) bör ha skäl för *att anse* det vara sant.

Att ha skäl för att en viss åsikt är sann är (tänker jag mig) det samma som att ha ett *bevis* för denna åsikt. Jag kan inte bevisa att jag fryser eller att lidande är något ont eller att det tycks mig som om lampan på skrivbordet är tänd, så enligt IMM(1) bör jag överge dessa åsikter. Men enligt IMM(2) har jag kanske ändå rätt att behålla dem, ty jag har faktiskt goda skäl att ha dessa åsikter. Om dessa skäl också är "förnuftiga skäl" i Hedenius' mening vet jag inte. Däremot kan man notera, att Hedenius' ordval antyder att han syftar på IMM(2) snarare än IMM(1).

Mitt skäl att tro att jag fryser är helt enkelt att jag inte kan låta bli. (Möjligen kan jag intala mig att jag inte fryser, men om jag lyckas med detta så fryser jag inte längre. Så länge jag fryser kan

jag inte låta bli att tycka att jag fryser.) Mitt skäl att tycka att lidande är något ont är att jag inte *vill* överge denna åsikt. Mitt skäl att hålla fast vid åsikten att det tycks mig som om lampan är tänd är, liksom i det första fallet, att jag inte *kan* överge den.

(Vissa skeptiker tycks mena att man kan undvika att ha åsikter även av detta slag, men jag tror att de helt enkelt har fel – om de nu över huvud taget menar något, vilket inte alltid är så lätt att veta med skeptiker. Det är klart att man kan *säga* att man inte tror något, och kanske kan man också lura sig själv att tro på detta – om man inte märker inkonsekvensen – men jag tror inte att någon kan lyckas leva upp till det skeptiska programmet.)

Men är det verkligen förnuftigt att hålla fast vid en åsikt enbart av det skälet, att man inte vill överge den? Ja, det kan det nog vara. Enligt den vanliga uppfattningen om vad rationellt handlande är för något, så är det ju i alla fall rationellt att tillgodose sina önsningar.

Å andra sidan gör kanske denna tolkning IMM(2) alltför urvattnad? Antag att vi har att göra med en person, t ex biskop Lönnebo, som till varje pris vill tro att Gud existerar. Innebär detta att Lönnebo har förnuftiga skäl att anse att Gud existerar? Det är svårt att tro att Hedenius skulle ha gått med på det.

Men hur är det i så fall med Pascal? Han tycks ju ha menat att man bör tro på Gud för säkerhets skull, givet att man föredrar evig salighet framför utplåning, även om man därmed riskerar att ha fel i en rätt väsentlig sakfråga. Observera att detta inte är ett bevis för Guds existens. Det är på sin höjd ett argument för att man bör *tro* på Guds existens. Men i alla händelser har vi här ett fall där frågan om vad man bör tro tycks bero på vad man vill: man vill gardera sig.

Detta är dock knappast till någon hjälp i fallet Lönnebo. Visserligen är det faktum att han vill tro på Gud ett skäl för honom att hålla fast vid sin tro, men eftersom så mycket talar för att Gud inte finns, så kan hans tro ändå vara irrationell. Man bör lägga märke till att IMM anger ett nödvändigt, men inte ett tillräckligt, villkor för rationell tro.

Låt oss återgå till Hedenius' formulering av IMM. Kanske har jag tolkat den på ett felaktigt sätt. Hedenius talar ju om fall där det inte *finns* några förnuftiga skäl, medan jag har tänkt mig att frågan är om en viss *person* har *tillgång* till förnuftiga skäl. Det kan ju exempelvis vara så, att även om jag inte kan bevisa att  $2+2=4$  eller att jorden är rund, så finns det bevis för detta. Eventuellt finns det också andra som kan bevisa att jag fryser just nu, även om inte jag

kan det. Kanske räcker det för Hedenius. Kanske menar han bara att man inte bör tro på något som *ingen* (någonsin?) kan bevisa? Detta är en svagare version av IMM(1), som vi kan kalla IMM(1\*). Om IMM(1) är korrekt, så måste också IMM(1\*) vara korrekt, men det omvända gäller inte.

Rent språkligt antyder ju Hedenius' formulering av IMM egentligen en motsvarande svag, opersonlig version av IMM(2). En sådan version, IMM(2\*), skulle alltså säga att en person har rätt att ha en viss åsikt endast om det *finns* skäl för att personen bör ha den – oavsett om personen själv känner till, eller kan ta reda på, dessa skäl. På ett sätt kan kanske detta tyckas vara rimligt, förutsatt att man inte tror att också omvändningen av IMM(2\*) gäller. Men å andra sidan tycks också IMM(2\*) vara oförenlig med IKM, som också förefaller rätt rimlig.

Man kan fråga sig om IMM kan tillämpas på sig själv. Skall man tro på denna maxim endast om man har förnuftiga skäl för detta? Eller skall man säga att denna maxim varken är sann eller falsk, och att den endast skall tillämpas på åsikter som är sanna eller falska? Är det då så, att alla åsikter som saknar sanningsvärde är lika rationella – eller lika lite rationella? Varför skall man i så fall alls bry sig om IMM? Eller finns det något annat rationalitetskriterium för åsikter som saknar sanningsvärde? Kanske bör man tillämpa IKM på sådana åsikter. Skall man alltså tro på IMM så länge man inte har något skäl att låta bli? Det är väl en möjlig ståndpunkt, men nog är det lite konstigt att använda IKM som stöd för IMM.

Det rimligaste är kanske när allt kommer omkring att förkasta IMM i alla dess varianter. Det finns inga förnuftiga skäl att anse den vara sann. Däremot kan vi hålla fast vid IKM – åtminstone så länge vi inte har något skäl att förkasta den. För en skeptiker ter sig detta säkert perverst, åtminstone i teorin, men i praktiken är nog denna maxim rätt allmänt accepterad, och den tycks också ha varit mycket framgångsrik. Den innebär att det vi tror oss veta är mycket osäkert, men att vi lär oss av våra misstag.

Detta liknar Karl Poppers ståndpunkt. Popper tror ju inte på induktion. Han menar med andra ord att vi aldrig kan ha något skäl att tro på något. Däremot tycks han mena att vi har rätt att tro på sådana teorier som vi inte har några förnuftiga skäl att överge. □

**Not:** Per-Erik Malmnäs, Hans Mathlein, Dag Prawitz, Folke Tersman, Torbjörn Tännsjö och Jan Österberg har lämnat värdefulla synpunkter på en tidigare version av denna artikel.

## Per Måhl

### *Vietnamveteranerna och människans natur igen*

I FT nr 2 1989 diskuterar Lennart Eriksson min artikel "Vad kan vietnamveteranerna lära oss om människans natur". Jag är mycket glad över hans artikel. Inte därför att vi är överens utan därför att jag känner mig rätt förstådd och därför att LE uppenbarligen lagt ner tankemöda på mina teser. LE:s invändningar tvingar mig att fundera ytterligare över min egen uppfattning.

Jag måste däremot erkänna att jag inte är säker på att jag tolkar LE:s uppfattning korrekt. LE använder ordet moral på ett, för mig, felaktigt och oacceptabelt sätt vilket gör mig osäker på vad som är oenighet i ord och vad som är oenighet i sak.

Min huvudtes är att människan inte har någon medfödd moralisk natur. Däremot bär individen två olika moraliska skikt, på olika medvetenhetsnivåer, vilka båda lärts in, men på olika sätt. Dels bär vi med oss en medveten moral som är lätt att uttrycka i ord. Dels bär vi med oss en intuitiv moral som är svår att uttrycka i ord.

Den moral som är lätt att uttrycka i ord har vi mött i ordens form. Föräldrar, fostrare och filosofer har uttryckligen moraliserat över våra egna och andras handlingar. Somliga av dessa omdömen blir delar av vår egen moral. Att läsa filosofisk etik är att i högsta grad utsätta sig för en sådan formulerad påverkan.

Den moral som är svår att uttrycka i ord har vi tolkat fram genom att iaktta och delta i det ordlösa samspelet mellan människor. Det avgörande för vår intuitiva moral är inte vad som "sagts" utan vad som, "skett" omkring oss. Det är detta moraliska skikt som är verksamt då vi "känner på oss" att något är rätt eller fel utan att kunna formulera det tydligt, utan att kunna ge några skäl.

LE gör en helt annan tudelning. Han skriver: "samhället är moraliskt, individen egoistisk". Eftersom egoismen är "en del, inte av moralen, men av människans natur" är den ett ontologiskt "faktum". Däremot måste egoisten ta hänsyn till att det omgivande samhällets moral ibland innehåller icke-egoistiska principer.

Om jag tolkat LE rätt så är vi oense i allt. I det följande renodlar

jag hans teser, återger hans resonemang och bemöter hans eventuella argument. Jag ger också min egen uppfattning.

(1) Det finns en medfödd mänsklig natur.

LE talar om människans natur som ett faktum. Att förneka detta faktum är att "ta upp en kamp emot verkligheten". Jag tolkar honom som att han menar att det finns en medfödd mänsklig natur. LE argumenterar i sin artikel inte alls för detta. Han kanske anser att det är så självklart att det inte behövs?

Att det ena av individens moraliska skikt är intuitivt och därmed svårt att uttrycka och förändra med ord kunde kanske tyda på att människan har en medfödd natur. Men jämförelser mellan skilda kulturer och skilda tider ger inget stöd för detta. Människors föreställningar om fysikaliska fenomen som blixten eller moraliska normer, t ex för manligt och kvinnligt varierar så kraftigt att det framstår som ytterst osannolikt att det finns någon gemensam "mänsklig natur".

(2) Människans natur är egoistisk.

LE diskuterar mitt exempel med att låna ut pengar. Efter lite kringprat om en inre "kalkyl" påstår han att det är "fråga om en kalkyl som grundats i egoistiska överväganden". Jag tolkar det som att LE genom introspektion funnit att hans egen kalkyl i detta fall är egoistisk. Av detta drar han slutsatsen att alla andras kalkyler är lika egoistiska som hans egna.

Alla psykologiska egoister hänvisar till icke-medvetna kalkyler på det sätt LE gör. I min tidigare artikel gick jag igenom de vanligaste indicierna på människans förmenta egoism och avvisade dem. LE kommer inte med något "indicium" alls. Hans "introspektion" ger stöd för att hans "kalkyl" är egoistisk. Mot det räcker väl att säga att min introspektion ger stöd för att min intuitiva moral inte är egoistisk!

Även jag kan tänka mig att både LE:s och min intuitiva moral vore egoistisk. Om vi växer upp med egoistiska förebilder, dvs folk som handlar egoistiskt blir den intuitiva moralen egoistisk. Jag tänker mig också att den moral som är lätt att uttrycka med ord ibland är väsensskild från den intuitiva moralen. Så LE kan ha analyserat sig själv rätt. Han kalkylerar egoistiskt samtidigt som hans medvetna "moral", som han förlägger till samhället, inte är

egoistisk. Men hur kan LE utesluta att hans egoism är inlärd? Och hur kan han veta att alla andras intuitiva moral ser ut som hans? Här vore intressant att ta del av åtminstone något skäl.

(3) Egoismen är en ontologisk entitet och inte en moralisk.

LE skriver: "Egoismen är ingen moralisk entitet, tvärtom är moralen en faktor som individen kalkylerar med".

LE tänker sig tydligen vårt moraliska tänkande (=kalkylen) som ett möte mellan två väsensskilda "entiteter"; dels den medfödda egoismen, dels den av samhället uppburna moralen. Han verkar tänka ungefär som Freud. I en moralisk valsituation hanterar individen (= "jaget") en konflikt mellan sin medvetna moral (= "överjaget") och sina egoistiska drifter (= "detet").

Med en sådan dikotomi mellan mänsklig natur och moral blir moraliska problem och moralutveckling obegripliga fenomen. LE:s "kalkyl som grundats i egoistiska överväganden och varav vilken moralen själv är en del" är ingen moralisk kalkyl alls. Det LE beskriver är ett psykologisk val mellan två oförenliga entiteter. Antingen ska LE följa sin egoistiska natur som står utanför moralen eller så ska han följa samhällets moral.

En växelverkan mellan olika normsystem förutsätter att det finns några gemensamma värden eller värderingar. Om den mänskliga naturen är ett oföränderligt faktum utanför moralen är varje dialog mellan vår egoistiska natur och samhällets moral omöjlig. Den enskilde kan i så fall aldrig påverka samhällets moral. Hur samhällets moral uppkommer, utvecklas och förändras blir fullständigt obegripligt eftersom den saknar mänskligt upphov.

För mig är det uppenbart att min intuitiva moral har förändrats under årens lopp. Orsaken har bl a varit filosofistudier. Med min moralpsykologi så förändras en människas moral i kraft av att det ständigt föreligger ett fruktbart glapp mellan den intuitiva och den medvetna moralen. Med LE:s dikotomi mellan "människans natur" och samhällets "moral" blir varje förändring obegriplig.

Jag har också funderat mycket över moraliska problem t ex dödshjälp. Jag anser att det är moraliskt riktigt att förkorta en människas lidande. Samtidigt känner jag ett starkt motstånd mot ett samhälle som accepterar dödshjälp. Med min moralpsykologi så beror mitt moraliska dilemma på att jag (än så länge?) bär med mig motsägande moraliska principer som aktiveras då jag funderar på fenomenet dödshjälp. Somliga är mer medvetna och logiskt



grundade, andra mer intuitiva. LE:s dikotomi mellan "människans natur" och samhällets "moral" kan inte beskriva något genuint moraliskt dilemma. Hur skulle LE beskriva en människas svårighet att ta ställning för eller mot dödshjälp? Skulle han rådfråga sin egoistiska natur? Han får knappast något svar.

(4) Moralen utvecklas och förändras efter samma principer som människans övriga inre föreställningar.

Min moralpsykologi och min beskrivning av moralutveckling är en tillämpning av Vygotskijs utvecklingspsykologi. Ett icke-moraliskt exempel kan lika gärna illustrera våra två tankeskikt, på olika medvetenhetsnivåer, vilka båda är resultat av erfarenhet.

Ett barn experimenterar med strömbrytaren till en lampa. Lampan tänds - lampan släcks. Barnet skapar spontant och omedvetet hypoteser om lampors väsen och funktion. En tänkbar barnhypotes om lampor är animistisk. Lampor lyser därför att det finns någon i kontakten som gör att det lyser. En senare spontan hypotes om lampor är att tryckandet på kontakten öppnar vägen för en elektrisk "kräm" som rinner ut till själva lampan så att den lyser. Forskning har visat att i tidiga tonåren så är "krämteorin" den dominerande uppfattningen av elektriska fenomen i vardagslivet.

Förändringen från en animistisk förklaringsmodell till "krämteori" sker spontant och icke-medvetet. Trots att ingen vuxen har formulerat "krämteori" är den ett resultat av erfarenhet. Man klarar sig bättre i samspel med vuxna med "krämteori" än med animistisk teori. Utifrån erfarenhet skapas alltså ett intuitivt tankeskikt. Detta kan förändras, dels intuitivt, dels genom medveten påverkan.

Ett exempel på en medveten påverkan som kan förändra vår teori om lampor är då fysikläraren genom experiment påvisar att "krämteorin" inte håller. Läraren kanske väljer förklaringen att tryckandet på kontakten ger en sluten krets vilket ger de elektriskt laddade elektronerna en chans att röra sig genom metalltråden.

Men fysiklärarens undervisning är ingen garanti för att den spontana "krämteorin" försvinner ur medvetandet. Det omedelbara resultatet av ordburen undervisning (och fostran) är i stort sett alltid (utom vid skaka-upplevelser) att individen bär med sig två skilda och motsägande inre bilder av samma fenomen. Huruvida denna inre schizofreni växer bort eller inte beror på hur den uppstådda inre motsägelsen hanteras och utvecklas.

Det är detta som förklarar att en och samma människa mycket väl kan svara rätt på fysiklärarens frågor om tänkta lampor i utritade strömkretsar utan att kunna koppla ihop ett batteri och en lampa hemma i köket. En viss uppsättning inre bilder ("elektronmodellen") aktiveras av vissa yttre språkliga stimuli, t ex lärarens frågor på fysikprovet medan en annan uppsättning inre bilder ("krämteorin") aktiveras av andra icke-språkliga stimuli, t ex vardagliga sinnesintryck. Det är inte konstigare än att vara tvåspråkig. När pappa pratar med mig tänker jag på engelska och när mamma pratar med mig tänker jag på svenska.

Denna modell gör det möjligt att beskriva och förstå inre utveckling. För den enskilde föreligger i varje stund en viss diskrepans mellan det vardagliga tänkandet vi uppnått intuitivt och det "skolade" tänkandet vi uttrycker i ord. Blir diskrepansen medveten startar en dynamisk växelverkan mellan våra olika system av inre bilder. En viss moralisk schizofreni är alltså en fruktbar jordmån för moralutveckling.

Kring detta växelspel finns en hel del psykologiska problem bl a beroende på att vårt inre vill vara stabilt. Blir diskrepansen mellan det medvetna skiktet och det intuitiva för stor tillämpas ett antal strategier för att upprätthålla personlighetens enhet trots ett motsägelsefullt inre.

För mig blir det intressant att fundera över vad som kan bli följden av att man medvetet argumenterar för att människan är född egoistisk. Man kan tänka sig att den intuitiva moralen hos somliga är huvudsakligen egoistisk. För dessa handlar det om att upphöja sin intuitiva moral till medveten moral. Om den medvetna moralen fullständigt saknar kontakt med den intuitiva moralen kan detta vara ett sätt att hantera sitt inre moraliska hyckleri.

För andra kan man tänka sig att delar av den intuitiva moralen är egoistisk. En medveten påverkan förstärker i så fall de egoistiska tendenserna genom att ge dem den medvetna moralens stöd. För ytterligare andra kan man tänka sig att den intuitiva moralen inte är egoistisk. Trots detta kan egoismen bli en del av den medvetna moralen (jmf teorierna om lampor). När man yttrar sig i moralfrågor så läser man upp sin inlärd egoistiska läxa. Jag har mött gymnasieelever som sagt sig vara egoister men som inte resonerar egoistisk när jag ber dem ta ställning till en konkret situation.

Avslutningsvis vill jag påpeka att LE:s påstående att vietamveteranernas oförmåga till ett normalt liv beror på "förekomsten av två värdesystem i konflikt" är helt förenligt med min moral-

psykologi men knappast med hans. Varför skulle det vara besvärligare att välja bort olika samhällsmoraler till förmån för den medfödda egoismen? Resultatet av att leva t ex några år i Egypten, några år i Kina, några år i USA och några år i Vietnam borde väl snarare vara att individen blir klarare över vad som är "mänsklig natur" till skillnad från "samhällets moral". Att många vietnamveteraner blev nedbrutna förblir en gåta utifrån LE:s teori och ett stöd för min. □

## Recension

Per Buhn, *Ethical Aspects of Political Terrorism. The Sacrificing of the Innocent*, Lund University Press, 1989.

Per Bauhns avhandling behandlar ett aktuellt och viktigt problem, det moraliskt berättigade i användningen av politisk terror. Endast få författare har diskuterat den frågan på ett seriöst sätt. I den mån den har diskuterats har det framför allt skett i samband med taktiska diskussioner inom vänstern, där man diskuterat under vilka förhållanden terrorism är ett effektivt medel att främja politiska mål. Så har problemet diskuterats från de ryska narodnikerna på 1800-talet till Röda brigaderna i Italien och RAF i Västtyskland på 1970-talet.

Det hade därför varit intressant med en förutsättningslös diskussion med moralfilosofisk utgångspunkt och metod om den politiska terrorns berättigande. Men tyvärr är Per Bauhns diskussion alltför begränsad: han diskuterar bara ett enda argument mot politisk terrorism, nämligen anklagelsen att politiska terrorister offerar oskyldiga. Man får inte ens någon information om tidigare diskussioner om den politiska terrorns berättigande. Författaren granskar inga terroristers försvar för den egna aktiviteten utom Robespierres. Det finns åtminstone två svenska filosofer som behandlat frågan tidigare, Torbjörn Tännsjö, "Terrorism", *Häften för Kritiska Studier* 1975 och Giuliano Pontara, "Violenza e terrorismo: il problema della definizione e la giustificazione" i boken *Dimensione del terrorismo politico* (ed. L. Bonanate 1979). Men deras uppsatser finns inte nämnda i avhandlingen. Det är ett minimikrav på en avhandling att den redovisar forskningsläget. -

Samma brister uppträder i definitionsavsnittet i Bauhns bok. Författaren diskuterar olika föreslagna definitioner av begreppet 'politisk terrorism' och stannar till slut för följande definition:

*The performance of violent acts, directed against one or more persons, intended by the performing agent to intimidate one or more persons and thereby to bring about one or more of the agent's political goals.* (sid. 28)

Definitionen utesluter mycket av det som vardagslag, i tidningsartiklar osv, går under beteckningen "terrorism", t ex politiska attentat direkt riktade mot politiska motståndare. Definitionen går mera tillbaka på klassiska idéer om politisk terror, sådan som utövades under skräckväldet under franska revolutionen t ex. Buhn presenterar sin egen definition utan att låtsas om att åtskilliga författare definierat "politisk terrorism" med hjälp av samma tre kännetecken. A. P. Schmidts innehållsrika *Political Terrorism. A research guide to concepts, theories, data bases and literature* (1984) hittar man över 100 olika definitioner av "politisk terrorism" och en utförlig diskussion om vilka element som bör vara med i en sådan definition. Boken finns inte nämnd

i *Ethical Aspects of Political Terrorism*. Vad värre är: Bauhn väljer på måfå ut nio definitioner som är luddiga och av olika skäl mindre lämpliga, för att hans egen skall framstå som ett avgörande framsteg. Eftersom författaren redovisar forskningsläget så knapphändigt och missvisande framstår hans egna insatser som mer originella än de i själva verket är.

Andra delen av avhandlingen (50-174) ägnas frågan om användning av terror i politiskt syfte kan vara moraliskt berättigad. Författaren diskuterar inte den vidare frågan om det berättigade i att använda våld för att uppnå politiska syften. Han tycks tänka sig att våld för politiska syften kan vara berättigat, men att det är något *särskilt* skumt med politisk terrorism.

Antag att det politiska målet är berättigat och att medlet - politisk terror - faktiskt leder till målet och att inget annat medel gör det, kan det vara så att politisk terrorism *ändå* är moraliskt förkastlig p g a att den innebär *en urskillningslös användning av våld* eller därför att den innebär *att man offrar oskyldiga för att uppnå politiska mål*? Detta är nämligen enligt författaren två av de vanligaste anklagelsepunkterna mot terrorismen.

Nu säger författaren att urskillningslös användning av våld *inte* är ett väsentligt (=definitionsmissigt) kännetecken på politisk terrorism, så därför koncentrerar han sig på den andra anklagelsepunkten. Men offrande av oskyldiga är ju *inte heller* ett definitionsmissigt kännetecken på politisk terrorism enligt Bauhn själv, så man undrar vad skälet är för att diskutera just den punkten. Till saken hör att det inte heller finns några empiriska argument i avhandlingen för att det är *vanligt* att terrorister offrar oskyldiga. Jag misstänker, att de flesta terrorister skulle förneka att det är det de gör. I vilket fall som helst verkar Bauhn tycka att denna punkt är oproblematisk, och större delen av boken behandlar alltså frågan om det under några omständigheter kan vara berättigat att offra oskyldiga för att uppnå politiska mål.

Men också detta sker på ett mycket begränsat sätt. Författaren presenterar visserligen en tes kallad SSMI-tesen (Sacrificing Someone morally Innocent):

*SSMI is a feature of some political terroristic acts which makes these acts conclusively morally objectionable, even if the goal of the political terrorists performing these acts itself is morally justified.*

Men han säger sig inte vilja argumentera för tesen i avhandlingen; han skall bara jämföra den med två etiska teorier för att se om han kan hitta en teori som skulle ge skäl för att tesen var riktig. Principerna för urvalet av etiska teorier är lika dunkla som principerna för urval av definitioner: han väljer helt enkelt att konfrontera tesen med Richard Brandts regelutilitarism från *A Theory of the Good and the Right* (1979) och Alan Gewirths rättighetsteori presenterad i *Reason and Morality* (1978) och *Human Rights* (1982). Inte oväntat visar sig Brandts utformning av utilitarismen opålitlig: den leder inte otvetydigt till ett fördömande av politisk terrorism i alla sammanhang. Brandt är visserligen beredd att ta viss hänsyn till rättigheter, och menar att vi normalt bör respektera människors rättigheter, att lagstiftningen bör skydda liv, frihet och integritet. Detta framgår av Brandts uppsats "The

Concept of A Moral Right and Its Function" (*Journal of Philosophy* 1983), som Bauhn dock inte hänvisar till. Men Brandt kan tänka sig att kränka rättigheter om konsekvenserna annars skulle bli katastrofala. Detta gör att Bauhn finner hans teori oacceptabel. I stället går han in för Gewirths teori. Enligt den, som den tolkas av Bauhn, kan vissa former av politisk terrorism vara berättigade, men politisk terror, som innebär att man offrar oskyldiga för att uppnå politiska mål är *alltid* förkastlig, oavsett konsekvenserna i övrigt.

Det är oklart vad Bauhn vill uppnå med sin diskussion av Brandt och Gewirth: en möjlighet vore att han vill använda SSMI-tesen som ett adekvansvillkor för rimliga etiska teorier - en etisk teori som inte implicerar SSMI är oacceptabel. Men det säger han uttryckligen att han *inte* vill göra (se sid. 74ff). Inte heller försöker Bauhn visa att SSMI följer från en korrekt etisk teori. Visserligen lutar han åt att Gewirths teori är riktig, men han vågar inte helt gå in för den. Och i vilket fall som helst är diskussionen av Gewirths teori alltför yttlig för att ge några skäl för att den teorin skulle vara riktig. Tvärt om framstår det som ganska klart att den måste vara felaktig!

Problemet är att Gewirth försöker härleda 'bör' från 'är'. Det är ett spännande och genomarbetat försök att hitta en rationell grund för moralen. Men det lyckas inte. Gewirth (*Reason and Morality*, 1978) försöker härleda rättigheter från begreppen 'handling' och 'agent'. En agent är en person som handlar avsiktligt och fritt för att uppnå ett mål. Agenten måste betrakta sina mål som värdefulla. För att kunna förverkliga dessa önskvärda mål genom sina handlingar, måste agenten vara fri och ha ett visst mått av "well-being". En agent måste därför betrakta frihet och "well-being" som "necessary goods". Han måste därför kräva att ingen inkräktar på dessa. Detta innebär att han hävdar att han har rätt till dem. Eftersom han gör detta bara därför att han är en (presumtiv) agent, måste han mena att detta gäller också alla andra (presumtiva) agenter. Han måste därför erkänna att alla (presumtiva) agenter har rätt till frihet och "well-being". (Se Gewirths egen sammanfattning av teorin på sid 171 i Gewirth 1978; Bauhn refererar Gewirths teori på sid 115 ff.)

Nu hänger givetvis inte Gewirths härledning ihop rent logiskt. För det första är det svårt att se hur handlande skulle pragmatiskt implicera de innehållsrika premisserna för slutledningen. För det andra är det svårt att se varför en positiv värdering av målen (som dessutom kan vara felaktig!) skulle ge upphov till en instrumentell värdering av de nödvändiga förutsättningarna för handling: målen skulle ju kunna realiseras på annat sätt än genom agentens handlingar, genom Guds ingripande eller statens välvilja. Slutligen kan det knappast bli tal om rättigheter i någon vanlig mening genom de två sista stegen i slutledningen: man kan mycket väl vilja genomföra saker utan att för den skull betrakta de nödvändiga förutsättningarna för dessa handlingar som rättigheter, vilket har påpekats också av R. M. Hare i antologin *Gewirth's Ethical Rationalism*, 1984.

Hade Bauhn nöjt sig med att diskutera den normativa delen av Gewirths

teori hade svårigheterna varit mindre. Nu blir intrycket att man måste acceptera en omöjlig metaetik, om man vill hitta en etisk teori, som fördömer politisk terrorism. Det är något egendomligt i att låta en så pass uppseendeväckande tes som att det är möjligt att härleda 'bör' från 'är' bara så där i förbigående ingå i en argumentation för att politisk terrorism är oacceptabel.

Ytterligare en egendomlighet i Bauhns resonemang är att han har två oförenliga idéer om vad en etisk teori är. Dels förfäktar han en idé om moral som ett socialt regelsystem, som bör accepteras eller förkastas bl a beroende på sin förmåga att fylla funktionen att främja mänskligt samarbete (se bl a sid 79), dels tycks han acceptera Gewirths rationalistiska idé om moraliska utsagor som bevisbara sanningar. De två idéerna går inte ihop!

Tar vi Bauhns första idé på allvar blir det också svårt att försvara SSMI-tesen. Idén om moral som ett socialt regelsystem som valideras genom sina effekter på mänskligt samarbete har ju starka drag av regelutilitarism. Det verkar svårt att se hur någon regelutilitarist skulle vilja införa ett absolut förbud mot att offra oskyldiga också i situationer där det är det enda sättet att undvika en katastrof, t ex att mänskligheten utplånas. Hur skulle det då gå med mänskligt samarbete i framtiden?

Men inte heller en rättighetsteori verkar stödja SSMI-tesen, om inte rättighetsteorin ges en föga plausibel utformning. Det är bara om man ser rättigheter som absoluta "side-constraints" på det sätt Robert Nozick gör i sin *Anarchy, State, and Utopia* (1974) som SSMI-tesen kan få stöd. Det finns ju andra sätt att tänka sig en rättighetsteori, t ex kan man tänka sig en teori som kräver att respekten för rättigheter maximeras (eller att kränkningarna minimeras). Bauhn nämner faktiskt denna möjlighet (på sid 136), men han tar den aldrig under övervägande.

Vi får alltså aldrig något avgörande argument för att Bauhns tes att politisk terrorism alltid är moraliskt förkastlig (när det innebär att man offrar oskyldiga för att uppnå politiska mål) är riktig. Han försöker visserligen göra gällande att, om man ser moral på det instrumentella sätt, som han föreslår, så måste ett korrekt etiskt system innehålla absoluta garantier för att oskyldiga inte offras, även om det är nödvändigt för att uppnå i och för sig goda politiska mål. Men just om man har en sådan instrumentell syn på moral, verkar det mycket svårt att se hur sådana absoluta förbud skulle motiveras.

Bauhn anger fyra adekvansvillkor, som enligt honom varje etiskt system måste uppfylla. Dessa villkor är fullständighet, plausibilitet, motsägelsefrihet och grundläggande garantier. Alla dessa villkor verkar för starka i den utformning Bauhn ger dem: varför skall man tänka sig att ett etiskt system måste vara fullständigt, dvs besvara de flesta moraliska frågor man kan ställa sig? Man kan väl tänka sig teorier för mera begränsade delar av etiken: en teori om intrinsiskt värde, som inte uttalar sig om handlingsriktighet, t ex. Eller en teori om handlingsriktighet inte alls talar om vilka dygder som är eftersträvnansvärda. Frågan är också om t ex Kants eller Sidgwick etiska teorier uppfyller Bauhns krav på motsägelsefrihet. Det kanske är önskvärt att en etisk teori uppfyller kravet. Men inte ens det är oomstritt: jfr Bernard

Williams' diskussion om tragiska valsituationer! Vad kravet på plausibilitet egentligen innebär är oklart: det går ut på att normer och värderingar som en etisk teori innehåller skall "rättfärdigas på ett plausibelt sätt av teorin" (sid 77), men vad det egentligen innebär framgår inte. Och nog är det väl starkt att genom det sista villkoret utesluta utilitarismen som etiskt system! Det sista villkoret kräver nämligen att vissa rättigheter inte skall vara förhandlingsbara: det skall inte gå att "väga upp" en rättighetskränkning med hänvisning till att de totala konsekvenserna skulle bli så mycket bättre om rättigheten kränktes. Utilitarismen är kanske inte det korrekta etiska systemet, men enligt Bauhn är den över huvud taget inte ett etiskt system!

Är man inte övertygad om det moraliskt förkastliga i politisk terrorism på förhand, så inte blir man övertygad av *Ethical Aspects of Political Terrorism*. □

*Ragnar Ohlsson*



## Notiser

### *Abort och missförstånd*

I Christian Munthes recension av vår abortantologi i *Filosofisk tidskrift* nr 3 1989 förekommer beträffande vårt efterord ett par missuppfattningar som förtjänar en kort kommentar. När vi diskuterar realiserandet av den maximala potentialen för medvetande och hävdar att detta förverkligande kan vara närmare eller mer avlägset, jämför vi ett foster med ett sovande spädbarn. Vår poäng är att det krävs 'mer' för att fostrets potential för medvetande skall aktualiseras, nämligen att en kvinna bär det i sin kropp under ett antal månader med allt vad det kan innebära i form av obehag för henne. Om detta obehag är större än fostrets prenatala tillfredsställelse finns det därför en typ av skäl för att begå abort som inte alls kan tillämpas när det gäller avlivande av spädbarnet. Munthe anmärker att vi inte borde ha inskränkt oss till att kalkylera med den tillfredsställelse barnet upplever före födelsen, utan också borde ha tagit med i beräkningen den tillfredsställelse som förekommer efter födelsen (s 36). Vi håller naturligtvis med om att den senare tillfredsställelsen också måste tas med i den moraliska kalkylen, men som framgår av sammanhanget är diskussionsämnet på denna plats *skillnader* mellan fostret och spädbarnet.

Munthe finner det också märkligt att vi talar om "fostrets *möjliga* tillfredsställelser" snarare än om "de tillfredsställelser fostret *faktiskt* skulle uppleva om det fick fortsätta att existera" (s 36). Detta är emellertid två uttryck för en och samma sak: den tillfredsställelse som faktiskt uppkommer i det fall något (möjligt) inträffar är möjlig tillfredsställelse.

Munthe påstår vidare att det nästan verkar som om vi "på något sätt förutsätter att moraliskt felaktiga handlingar också bör vara /rättsligt/ förbjudna" (s 36). Här rör det sig om en övertolkning. Det faktum att vi tar upp frågan om lagstiftning först efter att ha diskuterat vad som är moraliskt rätt och fel visar att vi är noga med att skilja mellan dessa frågor, vilket också framgår av vår analys av rättighetsbegreppet på s 160-62, liksom av förordet. Helt frikopplade är frågorna givetvis inte, och vi ger gärna Munthe rätt i att diskussionen om den svenska lagstiftningens moraliska implikationer kunde varit mer utförlig - här finns för övrigt mycket som förtjänar en rejäl diskussion. Vår tanke var att avgränsa debatten till de moraliska problem som abortingrepp ställer generellt - de mer specifika rättsliga, sociala och politiska följderna (vilka vi endast åtagit oss att antyda) förtjänar, som Munthe inledningsvis understryker, en bredare och mer allmän diskussion än den som kan föras inom ramen för ett par bokpärmar. □

*Thomas Anderberg & Ingmar Persson*

Årets Hågerström-föreläsare var professor Hilary Putnam, som under sista veckan i mars höll fem föreläsningar i Uppsala. Den övergripande rubriken var "Does philosophy have a future?" De enskilda föreläsningarna handlade om "Evolution and intentionality", "Causal theories of reference", "Realism and normativity", "The irrealists" och "Defending democracy".

Följande poetiska alster har levererats av Curt Eiberling:

Den som med Varat och tiden gjorde succé  
blev senare medlem av NSDAP.  
Nu blev hans lära  
berövad all ära.  
Dock tiden frigjorde varats idé.

Ett bidrag till vår limerick-tävling:

En idealistisk tant  
satt hemma och grunna på Kant  
"Om rummet i sig  
finns inuti mig,  
så är jag för stor, det är sant!"

Jeanette Emt och Göran Hermerén har utgivit en antologi med titeln *Konst och filosofi* (Studentlitteratur 1990). Den innehåller tio uppsatser, översatta till svenska, av bl a Monroe Beardsley, Arthur Danto, Frank Sibley, Jerrold Levinson och Richard Wollheim. Dessutom har Emt och Hermerén skrivit en inledande essä och sammanställt litteraturanvisningar.

Hedi Bel Habib har publicerat *Biofenomenologisk psykologi - Ett nytt paradig för tvärvetenskap* (Liber 1989).

På Tidens förlag har utkommit *Idéer om välfärd* (1990), en antologi med uppsatser av Norman Furniss, Timothy Tilton, Richard M Titmuss, James Tobin och Michael Walzer. Sven Ove Hansson har skrivit introduktioner. Boken utgör nr 2 i Tidens idéserie. Volym 1 i samma serie heter *Idéer om rättvisa* (med bidrag av John Rawls, Amartya Sen och Michael Walzer), och volym 3 heter *Idéer om frihet* (med bidrag av Gerald MacCallum, S I Benn, W L Weinstein, David Miller, G A Cohen, Jeffrey Reiman, Ernest Loevinsohn och Iris Marion Young). Andra volymer skall handla om demokrati, arbete, reformism, samarbete och jämlikhet.

Anders Jeffner har utgivit en skrift med titeln *Att studera människosyn* (Tema T Rapport 21, Linköping 1989).

Den 31 mars disputerade Patrick Sibelius i teoretisk filosofi i Uppsala på en avhandling med titeln *Natural Contradictions and the Concept of Action in Mechanics* (Åbo Akademis förlag, 1990).

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Gunnar Svensson är högskolelektor i teoretisk filosofi i Stockholm, Sven Danielsson är docent i praktisk filosofi i Uppsala, Carl-Eric Bergström är läkare vid Karolinska sjukhuset, Stockholm, Ola Lindberg studerar idéhistoria vid Stockholms universitet, Per Mdhl är gymnasie lärare i filosofi i Stockholm, Ragnar Ohlsson är högskolelektor i praktisk filosofi i Stockholm, Thomas Anderberg är FD i praktisk filosofi i Lund och Ingmar Persson är forskarasistent i praktisk filosofi i Lund.

## *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)
- skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- 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 författaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört.

Bokförlaget Thales har nyligen övertagit försäljningen och distributionen av större delen av bokförlaget Doxas utgivning bl.a. alla de filosofiska titlarna. Se vidare Thales katalog. Anledningen till övertagandet är att bokförlaget Doxa AB försatts i konkurs.

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—10/1989 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer.

**BOKFÖRLAGET THALES**

ISSN 0348-7482