

FILOSOFISK TIDSKRIFT

3/93

MICHAEL RANTA *Derrida och tolkningsrationalitet*

INGMAR PERSSON *Har vi en naturlig rättighet
till oss själva?*

THOMAS MAUTNER *Rätten att handla orätt*

LARS BERGSTRÖM *Jorden är platt*

INNEHÅLL

<i>Derrida och tolkningsrationalitet</i>	3
MICHAEL RANTA	

<i>Har vi en naturlig rättighet till oss själva?</i>	25
INGMAR PERSSON	

<i>Rätten att handla orätt</i>	43
THOMAS MAUTNER	

<i>Jorden är platt</i>	48
LARS BERGSTRÖM	

<i>Recensioner</i>	50
RICHARD OHLSSON om James Rachels <i>Created from Animals</i>	

<i>Notiser</i>	57
----------------	----

Filosofisk tidskrift nr 3 1993 årg 14. Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

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 och prenumerationer:

Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm,
förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 08-717 94 86

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år,
pris 120 kronor, pg 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Lösnummer: 35 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1993

ISSN 0348-7482

MICHAEL RANTA

Derrida och tolkningsrationalitet

1. Inledning

I humanvetenskapliga och kulturkritiska sammanhang utgör tolkningen av olika slags artefakter en central verksamhet. Produktionen av tolkningar – och kontinuerliga revisioner av dessa – är enorm. Deras syfte verkar inte uteslutande vara att inhämta och förmedla kunskap om det som påstås vara undersökningsföremålens innehåll, utan även att möjliggöra klassificeringar och normativa ställningstaganden. Åtskilliga kategori – eller genreindelningar tycks till stor del vara baserade på kulturartefaktens semantiska aspekter¹. Vidare fälls värdeomdömen beroende på huruvida (relevant, originell, sann, uppriktig m fl) information om t ex samhället, livet, producenten, kommunikationsbetingelser erhålles. Detta görs antingen explicit eller åtminstone implicit i och med att en selektion av beaktansvärda objekt är oundviklig. Rent formalistiska undersökningar är i stort sett obefintliga, om ens möjliga.

Är nu tolkningar – och följaktligen även deskriptiva och normativa ståndpunkter som förutsätts av dem – rationellt motiverbara? Annorlunda uttryckt: kan de med fog anses vara sanna eller på annat sätt rimliga? Det faktum att tolkningars giltighet i praktiken inte

1 Beteckningar som "fornkristen konst", "socialrealism", "stilleben", "expressionism", "deckare", "kärleksroman" eller "programmusik" (t ex Debussys "La mer") är några exempel på semantiskt betingade kategoriindelningar. Även formella eller stilistiska egenskaper – som självfallet kan utgöra relevanta klassificeringskriterier – kan fötänkas ha semantisk status (se t ex Nelson Goodman, *The Languages of Art*, Indianapolis, 1976, där detta hävdas).

tycks vara irreversibel, utan tvärtom utsätts för kritik och kontinuerliga modifieringar kan onekligen föranleda en skeptisk hållning. Men även teoretiska skäl kan bidra till att ifrågasätta föreställningen om tolkningsrationalitet. I Sverige har på senare år i synnerhet poststrukturalistiska tankegångar – mest pregnant formulerade i Jaques Derridas skrifter² – anförts som stöd för en ”meningsnihilistisk” ståndpunkt. Få filosofiska skolor har faktiskt under 80-talet rönt lika stor massmedial och akademisk uppmärksamhet i Sverige som den s k ”dekonstruktionen”.

Poststrukturalistisk meningsteori och dess tänkbara legitimering av en kriterielös frihet på tolkningens område har inte enbart välkomnats av inflytelserika konst- och litteraturkritiker³, utan även okritiskt anammats eller åtminstone bemötts med välvillig respekt av åtskilliga kulturvetare. Onekligen främjas därmed en väsentlig förutsättning för den akademiska industrins tillväxt och dess deltagares karriärer, nämligen en ständig produktion av nya tolkningar. Å andra sidan underminerar uppfattningen att tolkningar ej är kritiserbara – åtminstone inte i kognitivt avseende – humanvetenskapers anspråk på att inneha en privilegierad status som effektiv kunskapsinhämtande verksamhet. Om tolkningar tillåts vara associations- och preferensbaserade har traditionella vetenskapsideal som objektivitet och sanningssträvan inte ens ett paradigmlaterat berättigande. I det följande avser jag att redogöra för och granska Derridas menings-teoretiska position. Den ståndpunkt jag kommer att argumentera för är att dennes i många avseenden problematiska utläggningar knappast gör ett avståndstagande ifrån ett rationalitetsideal beträffande tolkningar befogat.

2 Det – för denna artikels frågeställning relevanta - urval av dessa som jag i det följande kommer att ta ställning till är uppförda i litteraturförteckningen. Jag har uteslutande tagit del av engelska översättningar.

3 En av Derrida imponerad litteraturkritiker är t ex Horace Engdahl (se bl a Dagens Nyheter, 8.12.1986 samt 16.2.1987) vars programförklaring (Dagens Nyheter, 20.10.1988) mynnar ut i följande formulering: ”Det finns ingen rättvis kritik. Ingen bevisning är möjlig på ... tolkningens område och alltså inga domstolsutslag ... Analysen av en bok får inte uppfattas som en beskrivning av ett objekt ... Den ’riktiga’ läsningen är ett fabeldjur ... Kritikern måste komma texten till mötes i egen person. Vad som händer sedan finns det inga regler för ...”

2. Derridas utgångspunkter

Vad menas med mening? Få frågeställningar har – av olika skäl – präglat 1900-talets filosofi i samma utsträckning som just denna. Riktningar som den analytiska filosofin, hermeneutiken, semiotiken, strukturalismen och inte minst neostrukturalismen har mer eller mindre framgångsrikt sökt redogöra för språkliga (och andra) teckens essentiella och/eller funktionella egenskaper, deras relation till världen samt deras betydelse för vår verklighetsuppfattning.

Traditionellt har ända sen Platon en i viss mån substansdualistisk syn på språket varit förhärskande: språkliga tecken består utav ett materiellt uttryck och ett oberoende innehåll. Ord och/eller satser har ett innehåll i och med att de hänvisar eller refererar till ting, former, tankar, propositioner eller sakförhållanden. Även moderna språkfilosofer som tex Frege, Carnap, Russell och den tidige Wittgenstein har betraktat (syntetiska) språkyttringar som meningsfulla i kraft av deras förmåga att representera omedelbara observationer. Denna syn på språkets väsen har emellertid sedan länge problematiserats (i likhet med uppfattningen att språket skulle ha något väsen). Redan den senare Wittgenstein utvecklar idén⁴, att språklig mening ej är ett exakt fixerbart "objekt" el dyl, utan snarare utgörs av förmågan att förstå språkliga uttryck. Förståelse i sin tur är i grund och botten färdigheten att handla eller reagera på ett adekvat (dvs samhälleligt accepterat och regelstyrt sätt), när man konfronteras med olika slags användningar av språket.

Quine är likaledes en inflytelserik filosof som ifrågasätter en substansdualistisk språkuppfattning⁵. Enligt honom har enstaka påståenden och teorier varken mening eller sanningsvärde oberoende av andra påståenden. Snarare bör en total, icke-statisk världsuppfattning tillskrivas ett empiriskt innehåll. Denna världsbild består av totaliteten av försanthållna påståenden samt deras (försanthållna) inbördes logiska relationer. Dess innehåll är principiellt emellertid alltid reviderbart. Inom vetenskapsteorin har sedan flera decennier idén om teori- och språkberoende iakttagelser häftigt omdebatterats och successivt förkastats, bl a på grund av de argument som har framförts

4 Bl a i *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958, §§ 143–242.

5 Se tex W V Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge (USA), 1953 och *Word and Object*, Cambridge (USA), 1960.

av Popper och Kuhn⁶. Observationer tycks oundvikligen ske utifrån teoretiska grundantaganden och ett givet begreppssystem. Dessa styr selektionen av de för en bestämd problemställning beaktansvärda fakta samt tolkningen av dessa.

Även Derrida tar avstånd ifrån förställningen att mening skulle vara baserad på en utomspråklig verklighet eller att denna skulle vara tillgänglig utan ett språk. Tidpunkten för detta avståndstagande, dess utgångspunkter samt förfaringssättet är emellertid anmärkningsvärda. När Derrida börjar offentliggöra sin språkteori i "De la Grammatologie", "La voix et le phénomène" och "L'écriture et la différence" år 1967 med att kritisera den västerländska filosofins "logocentrism"⁷ resp dess tro på ett "transcendentalt betecknat" – dvs det jag har kallat för en substansdualistisk meningsteori – gör han ett minst sagt anakronistiskt intryck. De filosofer som ovan har nämnts utgör endast ett fåtal deltagare i den debatt som har pågått under flera decennier före 1967 och vars resultat är att traditionella meningsteorier har förkastats eller åtminstone modifierats. Derrida antyder – enligt min kännedom – inte någonstans att han är insatt i eller medveten om denna debatt. Ett undantag utgör dock den diskussion han har fört med talaksteoretikern John Searle som jag kommer att redogöra för lite senare i denna artikel. I stället utvecklar Derrida sina tankegångar huvudsakligen med utgångspunkt i Husserls "Logische Untersuchungen" (1913) samt Saussures "Cours de linguistique générale" (1916).

a) *Husserl*. Edmund Husserls teser har relativt sällan ägnats någon större uppmärksamhet i språkfilosofiska sammanhang, och ett avståndstagande ifrån dennes föga övertygande syn på språklig kommunikation borde varken idag eller i slutet av 60-talet bedömts vara speciellt uppseendeväckande. Husserl skiljer mellan två typer av

6 Se t e x Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959 samt *Conjectures and Refutations*, London, 1963 och Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962.

7 Härmed avses antagandet att språkliga teckens mening skulle bestå utav deras (utomspråkliga) referens (se Derrida, 1974, sid 49). Derrida preciserar dock aldrig denna eller andra av honom skapade termer exakt. Med "logocentrism" menas även den traditionella uppfattningen att skriftspråket skulle vara sekundärt i förhållande till talet (som Derrida ibland kallar för "fonocentrism") (ibid, sid 3).

tecken, nämligen indikationer ("Anzeichen") och uttryck ("Ausdruck"). Indikationer utgörs av alla tänkbara tecken, inte enbart språkliga, som p g a logiska, kausala, ikoniska eller rent konventionella samband hos en mottagare framkallar en – psykiskt, associativt betingad – tro på ett objekts eller ett sakförhållandes existens. Detta sker p g a indikationens existens. Ett uttryck däremot – t ex ett språkligt tecken – re-presenterar, dvs refererar till ett objekt och har en mening ("Bedeutung"). Denna mening är på sätt och vis jämförbar med Freges "Sinn", dock är det ej fråga om det sätt på vilket ett ting uppenbarar eller visar upp sig. I stället avses snarare det (ideala) sätt på vilket medvetandet riktas mot ett ting⁸. Ett uttryck behöver inte nödvändigtvis vara reellt, utan kan även vara en tanke och därmed enligt Husserl snarare föreställningen om ett tecken. När ett uttryck används i kommunikativt syfte (och då måste ha en fysisk existens) fungerar det även som indikation för sändarens meningsgivande inre upplevelser – "tankar" – och dennes kommunikativa intentioner. Förutsättningen för ett intersubjektivt språkbruk är således ett subjektivt och privat "menande" som först genom den konkreta kommunikationshandlingen sammanbinds med indikationen. Ett (inre) uttryck blir alltså ut-tryckt.

Idén om ett "privatspråk" har under flera decennier utsatts för tungt vägande kritik, inte minst av Wittgenstein⁹. När Derrida i "La voix et le phénomène" söker visa att Husserls idé om en ren mening, obefläckad av yttervärldens faktiska språkbruk är ytterst problematisk, och att uttryck och indikation ömsesidigt förutsätter varann, så kan denna insikt nog knappast anses vara häpnadsväckande¹⁰.

8 Denna åsikt reviderar Husserl emellertid i *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Den Haag, 1913, § 131 och närmar sig där Freges "Sinn".

9 Se t ex Wittgenstein, *ibid*, §§ 243-363.

10 Se apropå bristen på originalitet hos Derrida även fotnot 19. Newton Garver påpekar i förordet till den engelska översättningen ("Speech and Phenomena") att en rad likheter mellan Derridas och den sene Wittgensteins tankegångar tycks föreligga. Se sid xix-xxix. Även Manfred Frank ser vissa överensstämmelser mellan dessa. Se sid 279-287. Olikheter anförs däremot av Shusterman och Fischer. Enligt Shusterman har Derrida inte lyckats befria sig ifrån den traditionella föreställningen att mening skulle vara något slags objekt. Se sid 404 f.

Mera beaktansvärt verkar däremot det faktum vara att kritiken av Husserls meningsteori (och de konsekvenser detta medför för hela det fenomenologiska projektet) sker utifrån dennes egna premisser: genom att visa dolda "metafysiska" grundantaganden, ogenomtänkt förutsatta värdeladdade oppositioner och implicita kontradiktioner skall dessa upplösas, "dekonstrueras". Eftersom en neutral och förutsättningslös position utifrån vilken en text eller en filosofisk ståndpunkt (resp tradition) kan analyseras inte är möjlig, bör och måste enligt Derrida en genuin kritik ske inifrån själva undersökningsobjektet i förhoppningen att därmed implicita eller explicita problem försvinner. Dekonstruktionen betraktad som filosofisk metod kan således tyckas uppvisa likheter med Wittgensteins syn på genuin filosofi som en slags terapeutisk verksamhet. Därmed är det långtifrån säkert att Derrida söker formulera en teori eller framlägger teser. Jag skall återkomma till detta.

Derrida hävdar nu med utgångspunkt i Husserls resonemang att ett tecken nödvändigtvis måste ha en temporal aspekt. Ett tecken förutsätter upprepbarhet¹¹, dvs varje teckenförekomst bör (hypotetiskt) kunna identifieras som tillhörande en viss teckentyp för att kunna uppfattas som förekomsten av densamma. Även Husserl intar en liknande ståndpunkt: ett uttrycks mening är "idealt" i det avseendet att medvetandet vid varje tillfälle upplever den på samma vis. Icke desto mindre anser han varje meningsupplevelse förankrad i ett nu, oberoende av förflutna eller framtida upplevelser. Detta strider emellertid mot hans egen analys av medvetandets tidsuppfattning enligt vilken varje upplevelse av ett nu implicerar andra tidsfaser. Av denna anledning förkastar Derrida idén om förekomsten av punktuellt närvarande betydelser. Teckens upprepbarhet implicerar såväl förflutna som framtida (varierande) teckenbruk. Vidare är ett tecken inte

11 Även denna insikt är på intet vis originell. Se tex Carlshamre, sid 84 (min övers): "Ett tecken måste kunna förekomma mer än en gång och vara igenkännbart som samma tecken under olika omständigheter. Såvitt jag kan se ger Derrida inga argument för denna åsikt, men om en tillräckligt svag tolkning förutsätts, skulle nog få filosofer bestrida detta ... Enligt den mindre kontroversiella, kanske t o m triviala tolkningen sägs enbart att distinktionen mellan teckentyp och teckenindivid måste kunna appliceras på alla tecken." Ungefär samma sak kan uttryckas på följande vis: tecken är essentiellt konventionella.

meningsfullt i sig, utan mening konstitueras som resultat av ett system av semantiska skillnader, av indirekta hänvisningar till och avgränsningar från andra tecken. Detta förblir emellertid enligt Derrida obegripligt¹² om en distinktion mellan mening och indikation bibehålles. Endast med hjälp av tecken qua materiella eller principiellt materialiserbara företeelser är den temporala och – om man så vill – ”spatiala” differentiering av semantiska element som han kallar för ”différance” möjlig. I boken ”Positions” uttrycker han sig med avseende på Husserls meningsteori – som han följande anser vara symtomatisk för den västerländska filosofin med dess tro på ”närvarons metafysik” – på följande vis¹³:

Detta skikt av ren mening eller ett rent betecknat refererar, explicit hos Husserl och implicit i semiotisk praxis, till ett skikt av förespråklig ... mening vars närvaro skulle vara begriplig utanför och före *différencens* verk, utanför och före betecknandets process. Det sistnämnda skulle enbart föra mening till ljuset, transportera den ... Det skulle kunna visas att metafysiken alltid har bestått utav en strävan att rycka upp mening med rötterna, i vilken som helst uppenbarelse, ifrån *différance*; ... Språket beskrivs som uttryckande – utstötandet av en insidas intimitet – , och vi kommer tillbaka till alla de svårigheter och förutsättningar vi just talade om i samband med Saussure.

b) *Saussure*. Ferdinand de Saussures ”Cours de linguistique général” utgör – som redan har nämnts – en annan central inspirationskälla för Derrida. Saussure skiljer mellan två aspekter som teoretiskt kan till-

12 Se dock Carlshamre, sid 93 (min övers): ”Att använda sig av ord i en tyst monolog måste innebära att använda dem *som* de ord de är, på samma vis som när man talar högt. Det är emellertid inte så uppenbart att detta faktum utgör ett hot mot Husserls försök att isolera ett skikt av ’rena’ uttryck. Icke desto mindre verkar Derrida inte enbart anta att han har visat att inga rena indikationer finns i språket, utan att det inte heller finns rena uttryck.” Se vidare sid 94 (min övers): ” ’... Det finns inget säkert kriterium med vilket man skulle kunna skilja ett yttre språk ifrån ett inre språk ...’ (Derrida 1973, sid 56, min anm). Enligt min uppfattning överskattar Derrida sin prestation på denna punkt. Såvitt jag kan se innebär inget av det som har sagts om upprepning och självrepresentation något som skulle bringa Husserl ur fattningen.”

13 Se Derrida 1981, sid 31 f (min övers).

skrivs ett språkligt tecken, nämligen dess uttryck – ”signifiant” – och dess innehåll – ”signifié” – (som ej bör uppfattas som dess referens, utan snarare som någon slags mental entitet). I praktiken är dessa två teckenaspekter oskiljaktiga. Vidare har ett tecken ett ”värde” i kraft av att det ingår i ett nätverk av differentiella relationer till andra tecken – dvs ett system av binära oppositioner – som konstituerar såväl tecknets uttryck som dess innehåll. Derridas granskning av Saussures teckenteori – bl a i ”De la Grammatologie” – leder till att distinktionen mellan ”signifié” och ”värde” förkastas: betydelse är just resultatet av det system av skillnader som ovan har nämnts. Vidare tar han avstånd från Saussures ”fonocentrism”. Därmed åsyftas dennes syn på språkliga tecken som i första hand fonetiska, dvs att skrifttecken är sekundära i det avseendet att de enbart har funktionen att representera ljudtecken.

Derrida hävdar däremot att skrift och tal är ömsesidigt beroende av varandra och egentligen bottnar i en mer fundamental ”urskrift” (”arche-écriture”). Denna utgör i enlighet med ”différance”-principen ett dynamiskt system av skillnader (och manifesteras i tal och skrift). Medvetandet, tänkandet och varseblivningen är ett resultat av detta system – i själva verket finns det ingen möjlighet att tränga igenom till världen-i-sig eller ett ”transcendentalt betecknat”. Tecken har ingen referens, utan det som upplevs som en sådan är enbart ett ytterligare tecken¹⁴. En sådan ståndpunkt leder då till en form av kognitiv relativism i och med att varje tecken antas befinna sig i en arbiträr relation till det som betecknas (och till världen-i-sig). Om språkets förhållande till världen är godtyckligt, och om språket dessutom ständigt förändras, måste föreställningen om absolut kunskap eller sanning avfärdas. Till och med ett paradigmrelaterat sanningsbegrepp verkar vara yttest problematiskt.

Låt oss alltså fasthålla att inget tecken kan vara närvarande och identifierbart i sig, utan måste ta en omväg över alla andra tecken för

14 Se t.ex Derrida 1974, sid 158 f (min övers): ”*Det finns ingenting utanför texten ... Vad vi har försökt visa ... är att i det man kallar det verkliga livet av dessa 'kött och blod' - existenser, ... så har aldrig något annat funnits än skriften; det har aldrig funnits något annat än supplement, ersättande beteckningar som endast visar sig i en kedja av differanta referenser ...*” - Se även Derrida 1974, sid 19 f.

att konstitueras. Till skillnad ifrån Saussure hävdar Derrida däremot att detta system inte vid någon tidpunkt är avslutat eller statiskt: tvärtom implicerar ett teckens upprepbarhet dess temporalitet och därmed dess semantiska okontrollerbarhet. Som redan ovan har nämnts måste ett tecken nödvändigtvis kunna brukas vid fler tillfällen. Dessa bruk kan emellertid variera, och på grund av de meningsskiftningar som kan uppstå i ett system av tecken som ömsesidigt betingar varandra bör språket betraktas som ett kontinuerligt "spel av skillnader"¹⁵. Språklig mening kan aldrig fastställas i absolut bemärkelse:

Allting blir möjligt gentemot språkpolisen; till exempel 'litteraturer' eller 'revolutioner' som ännu inte har någon förebild.¹⁶

c) *Austin/Searle*. Detta citat härstammar ifrån en diskussion med talaktsteoretikern John Searle och har ibland anförts för att understryka den "meningsnihilism" som Derridas position förefaller leda till¹⁷. Denna diskussion utgör enligt min kännedom det enda exemplet på att Derrida deltar i och beaktar (en bråkdel av) den internationella debatt som i decennier har förts av analytiska filosofer kring meningsproblematiken. I samband med en kritisk granskning av Austins talaktsteori återupptar Derrida här tesen om meningars obestämbarhet genom att bl a hänvisa till de svårigheter som uppstår om en klassificering – och därmed meningsidentifiering – av talakter (i t ex löften, befallningar, påståenden osv) avses. Derrida hävdar i likhet med Searle att varje talakt förutsätter konventionalitet, dvs upprepbarhet. I och med att dessa kan upprepas i olika kontexter (språkliga sådana eller konkreta situationer) varierar deras innebörd. Medan Searle utgår ifrån att – tillräckligt fullständiga – beskrivningar av "normala" yttrandekontexter är möjliga och att upprepade talakter måste kunna vara meningsbeständiga, förnekas detta av Derrida. Enligt honom är – inte ens i teoretiskt avseende – uttömmande kontextspecifikationer realiserbara: det finns inga naturliga eller icke-godtyckliga gränser för vad som bör ingå som relevant i en kontextbeskrivning. Vidare implicerar ett yttrandes upprepbarhet (som Derrida jämnställer med citerbarhet) möjligheten till radikala

15 Se t ex Derrida 1981, sid 27 f.

16 Derrida, 1977 (b), sid 243 (min övers).

17 Se t ex Frank, sid 98 eller Carlshamre, sid 206.

meningsavvikelser. Dessa avvikelser (t ex ett löfte uttalat i en teaterpjäs) uppfattas av Searle och Austin som regelbrott eller "missbruk" och därmed som sekundära (eller "parasitära") i relation till normala (och "allvarligt menade") talakter. En sådan metodologiskt motiverad prioritering av standardsituationer (och över huvud taget distinktionen mellan normala och icke-normala talakter) bedöms av Derrida vara ohållbar: just p g a upprepbarhetsvillkoret utgör möjligheten till avvikelser en "strukturell" betingelse som måste beaktas i en adekvat meningsteori¹⁸. Även Austins/Searles återopande av en sändares intentioner för att avgränsa normala ifrån avvikande talakter avfärdas av Derrida. Enligt de förstnämnda sammanfaller dessa intentioner med och manifesteras i en talakt. De är således konventionella och upprepbara, alltså inte privata. Derrida hävdar däremot att i och med intentioner lika litet som någonting annat utgör icke-språkliga entiteter är dessa i enlighet med *différance*principen ej i absolut bemärkelse fixer- eller identifierbara. Intentioner sammanfaller aldrig helt och hållet med ett yttrande eller tecken¹⁹. Det är inte bara möjligt, utan snarare oundvikligt att säga något som man inte (helt och hållet) menar. Vad som faktiskt sägs betingas dessutom av en i princip gränslös kontext. Följaktligen förblir ett yttrandes mening obestämbart.

18 Se Derrida, 1977 (b), sid 206.

19 Insikten att mening är oberoende av en talares mentala processer eller intentioner kan knappast kallas för uppseendeväckande eller ny, utan har redan formulerats av Wittgenstein i dennes argumentation mot möjligheten av ett privatspråk. Åtminstone sedan publiceringen av Monroe C Beardsleys/William K Wimsatts artikel "The Intentional Fallacy" från 1946 (omtryckt i bl a *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*, Lexington, 1954) har relevansen av en författares/sändares intentioner för texttolkningar ifrågasatts och debatterats i flera decennier. Derrida tycks vara helt omedveten om denna debatt.

Visserligen skulle man kunna hävda att hans resonemang sker mot bakgrund av en "fransk" eller "kontinental" tradition, men i och med att han åtskilliga gånger explicit riktar sin kritik mot den västerländska filosofin per se förefaller hans (till synes) bristfälliga kännedom om analytisk filosofi anmärkningsvärd. Dessutom är det svårt att se huruvida en filosofisk ståndpunkt skulle vara speciellt intressant enbart på grund av att den formuleras i en bestämd kultursfär – där den tidigare har lyst med sin frånvaro –, om samma eller en liknande position redan har förespråkats i en annan (tämligen likartad) kulturell miljö.

3. Meningskonstans

Låt oss återkomma till den inledande frågeställningen huruvida tolkningar kan tänkas vara rationellt motiverbara. Om de meningsteoretiska "tankegångar" som Derrida har gett "uttryck" för är korrekta, så verkar varje försök att tillskriva ett tecken, ett yttrande eller en text en bestämd innebörd (hur komplex och detaljrik tolkningen än må vara) utgöra en i allra högsta grad godtycklig angelägenhet. Således tycks en bedömning av en tolkning som rimlig, felaktig eller spekulativ vila på en illusorisk föreställning om meningars fixerbarhet: alla tolkningar verkar vara tillåtna.

Onekligen kan Derridas meningsteori tolkas på detta radikala vis – inte minst om den är hållbar. Därmed skulle emellertid den kontra-intuitiva konsekvensen uppstå, att inte bara permanenta meningsidentifieringar omöjliggörs, utan att punktuella meningsbestämningar inte ens kan genomföras i partikulära situationer. Detta strider utan tvekan mot vår upplevelse av vardagliga kommunikationssituationer²⁰. Derrida själv har för övrigt i diskussionen med Searle åtskilliga gånger hävdat att denne har missförstått honom eller tolkat hans utläggningar felaktigt²¹. Därmed underminerar han i praktiken radikalismen i den position han intar.

Faktum är att såväl upprepbarhetskravet som idén om ett system av differenser förutsätter en viss meningskonstans. Skillnader som inte kan identifieras som skillnader mellan bestämda, identifierbara tecken kan över huvud taget inte identifieras som differenser. Ordet "mening" skulle i ett system som uteslutande bestod utav skillnader

20 Jmf med Frank, sid 549 f.

21 Se Derrida, 1977 (b) (min övers): "Jag skall kortfattat visa att Sarl (dvs Searle, min anm) i och med att han ignorerar både den ena och den andra punkten i den text han påstår sig diskutera skapar en version av *Sec* (Derrida, 1977 <a>, min anm) för sig själv som lätt kan tämjäs, eftersom det likväl inte är fråga om något annat än Sarls egen autistiska återgivning" (sid 181). Ett annat exempel: "Dessutom tillskrivs följade argument *Sec*, inte mindre felaktigt:..." (sid 187). Onekligen verkar hela texten "Limited inc..." utgöra ett försök att rätta till Searles "felaktiga" tolkning av "Signature Event Context". Kanske bör (!) emellertid Derridas tillrättavisning av Searle uppfattas som ironisk. Icke desto mindre skulle det dock vara svårt att förstå varför han har gjort sig mödan att svara på Searle, om inte en korrigering av dennes tolkning vore syftet.

förlora all begriplighet. Vidare blir – utgående ifrån Derridas egna premisser – själva termen "différance" obegriplig om inte ord som "identitet" och "närvaro" sätts i motsatsförhållande till denna term.

Följaktligen bör "différance" inte ses som total, utan som begränsad för att få Derridas meningsteori att framstå som plausibel. Derrida själv tycks vara medveten om de problem som frånvaron av all meningskonstans medför och hävdar att varje tecken kännetecknas av en minimal "rest", dvs en viss identitet som ett tecken måste bevara i det spel av skillnader som "différance" innebär. Det är inte i första hand fråga om det materiella teckenhöljets relativa beständighet, utan snarare avses härmed spår av en meningstillskrivande praxis eller tradition (dvs en kontinuitet i teckenbruket)²². Denna praxis är emellertid inte tidlös och ahistorisk, utan möjligheten till meningsskiftningar kvarstår av principiella eller "strukturella" skäl.

I och med att Derrida medger att en (minimal) meningskonstans föreligger har tesen om meningars obestämbarhet försvagats avsevärt. Dessutom är det långt ifrån klart, varför denna konstans skulle vara minimal. Även om språket i viss mån skulle befinna sig i en process av ständig förändring, så är denna förändring knappast så radikal som Derrida försöker göra sken av. Tvärtom sker den mot bakgrund av en massiv och robust meningsstabilitet som gör varje försök att tolka t ex Platons dialoger som matrecept fullständigt absurt. Medan strukturalister som Saussure kan kritiseras för att deras teorier ej kan ge en tillfredsställande förklaring för språkliga förändringar, så drabbas Derridas meningsteori av den motsatta invändningen, nämligen att språklig stabilitet knappast beaktas och förblir gåtfull.

Enligt Derrida kan tolkningar p g a "différance"-principen ej vara sanna i absolut bemärkelse. I stället bör mening uppfattas som den tidsbegränsade förståelseeffekt som uppstår i en partikulär tolkningssituation. Tolkningen i sin tur – och för övrigt all varseblivning – kan inte vara helt godtycklig eftersom tolkaren själv är en språklig varelse. Icke desto mindre är det ytterst oklart hur en skiljelinje kan dras mellan en intersubjektivt giltig förståelse och privata – om än språkligt betingade – associationer vid mötet med en text el dyl. Kontext-

22 Se t ex Derrida, 1977 (b), sid 187 ff. – "Resten tillhör inte det betecknande mer än det betecknade, 'teckentypen' mer än 'teckeninstansen', formen mer än innehållet" (sid 189, min övers).

situerade meningseffekter i Derridas tappning tycks ju vara beroende av tolkarens erfarenheter och ("différenta") beskaffenhet. Visserligen gör Derrida-exegeten Jonathan Culler gällande att mening på intet vis bör ses som helt beroende av textläsaren och hänvisar till följande citat av Derrida, där denne skiljer mellan två tolkningsstrategier:

Den ena strävar efter att dechiffrera, drömma om att dechiffrera en sanning eller ett ursprung som undflyr spelet och tecknets ordning ... Den andra som inte längre är riktad mot ursprunget bejakar spelet ... För egen del tror jag inte, fastän dessa två tolkningar (av tolkningsprocessen, min anm) nödvändigtvis betonar skillnaden dem emellan och skärper deras oreducerbarhet, att det idag är frågan om att *välja* – för det första eftersom vi här befinner oss i en (... historicitetens) region där föreställningen om ett val är speciellt trivial; och för det andra eftersom vi först måste begripa denna oreducerbara skillnads gemensamma grund och *différance*.²³

Enligt Culler ställer dekonstruktionen inga tolkningsriktlinjer till förfogande. Dessutom hävdar han att "meningens spel är resultat av det som Derrida kallar för 'världens spel' i vilket den generella texten alltid frambringar ytterligare förbindelser, korrelationer och kontexter"²⁴ Kriterier för vad som bör anses vara relevanta kopplingar kan uppenbarligen inte anges. Skall valet förljaktligen överlätas åt tolkarens tycke och smak?

Onekligen är Derridas resonemang förenligt med en "tolknings-subjektivistisk" ståndpunkt: tecken är oreducerbart polysemiska och en högsta instans som avgör vad som utgör korrekt förståelse är av strukturella skäl inte tänkbar. Är emellertid alla tecken eller texter lika mångtydiga? Rent intuitivt skulle man kunna tänka sig att formella språk inom matematiken och logiken är mera meningsbeständiga och mindre öppna för nya tolkningar än vardagliga språkbehandlingar – för att inte tala om konstföremål. En differentierad syn på olika typer av teckensystem förekommer dock inte hos Derrida som söker förklara all meningsproduktion med hänvisning till "différance"-principen och en fundamental (i ontologiskt och epistemo-

23 Culler, sid 131 f, (min övers).

24 Ibid, sid 134, (min övers).

logiskt avseende oklar) "urskrift". En meningsteori med så pass all-omfattande förklaringsanspråk som Derridas borde åtminstone ansatsvis sträva efter att redogöra för varför gradskillnader av meningskonstans tycks föreligga hos olika teckentyper. Teorins genomgående nivelleringsstendens bidrar tveklöst till att ge den en prägel av ytlighet och att därmed göra den i ventenskapliga sammanhang otillräcklig.

4. Teori eller terapi?

Men spelar detta över huvud taget någon roll? Enligt Derrida är distinktionerna mellan logik och retorik, vetenskap och konst, bokstavligt och metaforiskt språk ohållbara i och med att idén om ett "transcendentalt betecknat" utgör en illusion. Vetenskapens och filosofins strävan att redogöra för vad som är fallet är enbart ett sätt att "skriva". Dessa genrer kan på intet vis anses vara privilegierade i kognitivt avseende jämfört med andra verksamheter. Verkligheten upptäcks inte, utan den skapas.

Richard Rorty – som intar en mycket välvillig attityd gentemot ovannämnda tankegångar – beskriver Derridas förfarande på följande vis:

Icke-kantianska filosofer som Heidegger eller Derrida ... löser inte enbart inga problem, de *har* inga argument eller teser²⁵. Han är inte intresserad av att få sin 'filosofi' att överensstämma med det sunda förnuftet. Han skriver ingen filosofi. Han redogör inte för någonting; han erbjuder inte en omfattande beskrivning av någonting. Han protesterar inte mot en filosofisk skolas *misstag*. Där-
emot protesterar han mot föreställningen att språkfilosofi, utförd 'realistiskt' som studiet av hur språket hakar sig fast vid världen, skulle vara mer än ytterligare en egendomlig liten genre ...²⁶

Finns det några skäl varför man borde ansluta sig till denna protest eller skall man bara tro att den är korrekt eller legitim? Men vad betyder ord som "korrekt" eller "legitim"? Kanske Derridas utläggningar inte kan värderas i enlighet med kriterier som "korrekthet" eller "inkorrekthet" i och med att ingenting påstås. Således vore det alltså inte fråga om en teori i sedvanlig bemärkelse, utan om texter

25 Rorty, sid 143, (min övers).

26 Ibid, sid 147 f (min övers).

som kan gillas eller ogillas, som skapar lustkänslor eller lidande, som bedöms vara vackra eller estetiskt otillfredsställande. Detta skulle förstås utesluta en rationell diskussion kring Derridas skrifter. En granskning i enlighet med etablerade akademiska rationalitetskriterier som t ex konsistens, enkelhet, korrekthet skulle kunna avfärdas som "metafysiskt tänkande": det finns ju bara litterära genrer, och ingen verksamhet kan göra anspråk på "sanningen"²⁷. Derridas "menings-åsikter" blir på så vis immunförklarade och erhåller en i det närmaste kvasi-religiös anstrykning. Dessa åsikter kan uppenbarligen endast värderas med avseende på deras "terapeutiska" eller andra effekter – men hur kan man som radikal kunskapsrelativist *veta* att vissa effekter uppstår eller har uppstått? Är en värdering över huvud taget möjlig? Eller kan man bara "känna" för eller emot Derrida?

Utan tvekan är det svårt att inse varför Derridas texter som påstås inte påstå borde tas på allvar i akademiska sammanhang – förutom kanske som litteraturhistoriska undersökningsobjekt. Minst lika svårt är det dock att undvika en tolkning enligt vilken faktiskt beaktansvärda argument och teser framhålls, t ex att tecken inte helt och hållet kan vara identiska eller närvarande i sig själva, att vissa etablerade dikotomier är ohållbara osv. Det är av denna anledning och på detta vis som Derrida har beaktats och diskuterats i olika sammanhang – även av anhängare som Culler eller Rorty. Derrida uttrycker sig i alla fall på ett sätt som gör denna tolkning rimlig när han explicit ger uttryck för argument och påståenden²⁸

Dekonstruktionen betraktad som filosofisk metod verkar för övrigt vara långtifrån väsensskild ifrån andra filosofers tillvägagångssätt: att tydliggöra dolda grundantaganden eller kontradiktioner utgör etablerad praxis. Avvikande kan däremot Derridas ytterst mångtydiga

27 Även här föreligger en uppenbar nivellerings-tendens hos Derrida i och med att han underlåter att analysera olika typer av t ex kognitiva, normativa/moraliska eller estetiska verksamheter och deras respektive målsättningar. Jmf för övrigt med Habermas, sid 240–246.

28 Se t ex Derrida, 1977 (b): "Men jag måste begränsa mig till arton argument" (sid 180, min övers) ("Signature Event Context")... förser Sarl (dvs Searle, min anm) med ett argument som ... (sid 187, min övers). "Sarl bekämpar ... ("Signature Event Context") med en argumentation som har lånats därifrån" (sid 191, min övers). Se även fonot 32. Se även Derrida, 1974, sid 29, där Derrida explicit nämner att han anför ett argument.

språkbruk förefalla som erbjuder ett enormt motstånd. Begrepp som "arche-écriture" eller "différance" (med flera!) ges inga explicita definitioner och förblir relativt dunkla. Spåklig polysemi kan faktiskt reduceras eller maximeras, och det sistnämnda exemplifieras på ett förträffligt sätt av Derridas texter. Utmärkande är vidare en associativ frihet som möjliggör alla tänkbara kopplingar: allting är ju i grund och botten en sammanhängande text²⁹.

Enligt det som ovan har sagts förefaller det inte helt orimligt att bedöma Derridas position och metod som vilken annan (språk-) filosofisk ståndpunkt som helst, och Derrida tycks ju tillskriva konsistens ett visst värde i och med att han kritiserar bl a Husserl med hänvisning till implicita motsägelser i dennes teori. Problemet med en så pass radikal kunskapsrealistisk ståndpunkt som Derridas är att den är själv motsägelsefull. När han bl a hävdar att tecken essentiellt är upprepbara verkar detta vara ett påstående som han anser vara sant. Om ingen absolut kunskap kan uppnås om världen-i-sig, och om vårt språk utgör en av dess beståndsdelar, hur kan då kunskap erhållas om språkets beskaffenhet? Hur kan vi *veta* att all kunskap är beroende av ett föränderligt system av språkliga skillnader utan referens? Vilken epistemologisk grund står Derrida på när han tar avstånd ifrån idén att det skulle finnas någon absolut sanning? Detta är allvarliga frågor, och att inta en överslätande attityd³⁰ bidrar knappast till att minska dessa frågars tyngd. Det faktum att Derrida har underlåtit att lösa de konsistensproblem som hans teser ger upphov till gör hans tankegångar i filosofiskt avseende otillfredsställande. En skeptisk hållning

29 Se t ex Carrier: "Derrida är alltid i stånd att fortsätta skriva eftersom han genomför godtyckliga kopplingar ... Derrida gör ingen distinktion mellan att diskutera det utlovade ämnet och att diskutera ett annat ämne ... Adami gjorde en *Study for a Drawing after Glas*, alltså nämner Derrida även Hegel och Genet ... Allting som Derrida kan tala om är kopplat till allting annat, inte p g a att - så som idealisterna tror - 'världen är ett' utan eftersom det inte finns någon text som inte kan kopplas till någon annan" (sid 222, min övers).

30 Se t ex Rossholm Lagerlöf: "Nu skall jag inte ta till den alltför lättvindiga vägen och påstå att vi står inför en tänkare som faller på eget grepp - dvs faller på paradoxen att man inte kan hävda sanning för sin teori heller, om man inte kan hävda sanningens möjlighet alls ... 'Derrida'-rastret formulerar villkor som gäller medvetandets och kunskapens ytterkanter - där satserna alltid slagit över i paradoxer" (sid 64).

implicerar av logiska skäl att vissa påståenden inte ifrågasätts – eller inte kan ifrågasättas³¹.

5. *Språket och världen*

Är det nu rimligt att anta att alla språkliga tecken saknar referens (i traditionell bemärkelse), att påståenden ej hänvisar till icke-språkliga sakförhållanden och att vår perception är helt och hållet språkligt determinerad? Finns det övertygande skäl för att *försanthålla* följande tes som Derrida ger uttryck för i "La Voix et le Phénomène"?

När vi gör gällande att *perception ej existerar* eller att det vi kallar för perception inte är ursprungligt, utan att allting på något vis 'börjar' med 'åter-givning' (ett påstående som endast kan hävdas genom att dessa två sistnämnda begrepp elimineras ...), och när vi i kärnan av det som är 'ursprungligt' återinför den skillnad som 'tecken' innefattar, ... så antyder vi härmed denna essäs primära intention – och dess yttersta omfång.³²

Även om vår perception till en viss grad kan vara betingad av språkliga förutsättningar, så innebär det inte nödvändigtvis att så alltid (eller helt och hållet) är fallet. Onerkligen tycks djur ha en mer eller mindre avancerad sinnlig differentieringsförmåga och vissa intellektuella färdigheter. Dessutom är det svårt att förstå hur över huvud taget språkinläring skulle vara möjlig utan en utomspråklig förmåga att se skillnader och likheter, att kunna skilja mellan belöningar och frånvaron av sådana m fl. Om all perception vore språkligt determinerad, så skulle vår varseblivning av objekt, tillstånd eller processer

31 Jmf t ex med Svensson som bl a redogör för Wittgensteins *Om visshet*: "Kort sagt visar Wittgensteins analys att det inom vårt språkspel endast finns utrymme för tvivel om det är logiskt-språkligt möjligt att erhålla evidens för eller emot ett påstående. Och endast när det finns utrymme för tvivel kan tvivel bli uttryckta eller förstådda. Den som försöker att tvivla när detta utrymme ej finns eftersträvar det omöjliga. Han visar en brist på språklig kompetens och kan vanligtvis bemötas med språklig träning" (sid 88, min övers). Vissa trosuppfattningar kan av logiska eller grammatiska skäl ej ifrågasättas. – Skepticismen eller kunskapsrelativismen utgör ett komplicerat problemområde som förtjänar en grundligare diskussion. Detta skulle dock överskrida ramen för denna artikel.

32 Derrida 1973, sid 45 f, fotnot 4, (min övers).

knappast ge upphov till problem. Vi skulle inte bli förbryllade av vissa iakttagelser. Men detta förekommer, t ex upptäckten av förut okända känguruer i Australien på 1700-talet³³.

Vissa ord som t ex "Sverige" eller "neostrukturalism" kan kanske endast förstås på grund av att de sätts i relation till andra begrepp och avgränsas ifrån dem. Antagandet däremot att språket i sin helhet utslutande består av skillnader utan reell koppling till en icke-språklig verklighet måste beläggas med tyngre argument än de som har framlagts av Derrida. Utifrån ett evolutionsteoretiskt perspektiv skulle man kunna hävda, att språket har haft ett visst överlevnadsvärde i och med att därmed möjligheten till prognoser och framgångsrika manipulationer av vår omvärld har maximerats. Vi talar och vi existerar, och således tycks en viss koppling mellan språk och värld föreligga. Men kan vi ha någon visshet om att evolutionsteorin är korrekt? Å andra sidan: vilka skäl har vi för att Derridas menings- och kunskaps-teoretiska antaganden bör försanthållas?

Språket verkar alltså till en viss grad ha konstituerats och begränsats beroende på hur en icke-språklig verklighet är beskaffad. Åtminstone förekommer i vardagliga och vetenskapliga sammanhang ett propositionellt språkbruk som leder till den djupt inrotade intuitionen att kommunikation beträffande icke-språkliga fakta är möjlig. Detta är dock enligt Derrida en illusion: i själva verket är det fråga om att *välja* ett visst förhållningssätt till språket – nämligen att använda det *som om* det hade en koppling till världen. Rorty beskriver detta val av språkbruk på följande vis:

... *Naturligtvis* kan språket lämpligtvis för många syften ses som ett system av föreställningar ... Allt man behöver göra för att *någon* av dessa ansatser blir nyttig och produktiv är att ta den nuvarande historiska periodens vokabulär ... för given och att arbeta inom den. När man väl är säkert etablerad inom detta språkspel blir frågor om vad som på ett korrekt sätt föreställer vad, hur vi vet att så är fallet och hur detta är möjligt utomordentligt meningsfulla och kommer att få användbara svar ³⁴.

33 Detta exempel härstammar ur Scholes, sid 97 ff.

34 Rorty, sid 154 f (min övers). Ordet "useful" förekommer tre gånger i detta citat och har översatts med "lämpligtvis", "nyttigt" och "användbart".

Rortys pragmatiska ståndpunkt innebär dock inte att en paradigm-oberoende innebörd skulle kunna ges för "nyttig" eller "produktiv". Antagandet att t ex visa medel är mer eller mindre effektiva för att realisera givna målsättningar säger ingenting om "verkligheten". Dessutom skulle Derrida nog knappast medge att ett språkspels ramar minskar meningsobestämbarheten. Enigt Culler råder även inom ett språkspel osäkerhet:

En Derrida-anhängare torde instämma i att språkspelet spelas, men skulle kunna påpeka att man aldrig kan vara helt säker på vem som spelar, eller spelar 'seriöst', vilka regler som gäller eller vilket spel som spelas³⁵.

6. Hypotetisk visshet

Men vad är det för (o)säkerhet som avses? Det förefaller som om Derrida endast tillåter två extrema, motsatta synsätt: antingen kan absolut, oföränderlig kunskap om världen (däribland språkbrukets meningseffekter) uppnås – eller så kan ingen kunskap alls erhållas. Eftersom vår perception inte är totalt oberoende av språket, så kan vi aldrig få genuin kunskap om världen-i-sig. Eftersom vi inte kan erhålla fullständig information om språkliga teckens kontextuella villkor, så kan vi aldrig bestämma deras mening. Maximal säkerhet eller maximal osäkerhet – enbart dessa alternativ består.

Derridas i stor utsträckning oklara och mångtydiga framställnings-sätt tillåter otvivelaktigt denna tolkning. I så fall innebär hans position ett avståndstagande ifrån kunskaps- och vetenskapsteoretiska teorier som sedan flera decennier har ytterst få förespråkare. Föreställningen om absolut kunskap eller sanning har sedan länge ifrågasatts, men detta medför inte att "anything goes" eller att rationalitetskriterier är godtyckliga. Kanske av logiska skäl inte alla propositionella trosuppfattningar kan betvivlas. Icke desto mindre tillskrivs i såväl filosofiska som i övriga vetenskapliga sammanhang ett påstående vanligtvis (mer eller mindre säkert) hypotetisk status. Därmed utesluts inte den principiella möjligheten att ett försanthållet påstående av olika skäl är falsifierbart och eventuellt måste revideras. Absolut visshet kan kanske inte uppnås, men däremot visshet i rela-

tion till den evidens som står till förfogande. Detta gäller all vetenskaplig verksamhet – även humaniora.

Beskrivningar av objekt, tillstånd eller processer och generaliseringar kan visa sig vara felaktiga. Det är alltid möjligt att spekulera kring omständigheter som leder till en falsifiering av våra omdömen. På samma vis kan man inte med absolut säkerhet utesluta extrema kontextförändringar, radikalt avvikande kontextbeskrivningar eller ett oförutsebart bruk av språkliga eller andra tecken som medför att tolkningar måste revideras. Det är dock svårt att inse huruvida spekulationer kring ytterligheter skulle vara fruktbara. Och varför skulle dessa spekulationer berättiga en radikalt misstänksam hållning gentemot våra omdömen, däribland våra tolkningar?

Vårt bruk av språket är de facto långtifrån så oförutsebart och instabilt som Derrida tycks hävda. Vidare är det föga övertygande att med hänvisning till extrema "strukturella" möjligheter avfärda föreställningen om meningsidentifierbarhet. I enlighet med föreliggande evidens beträffande vårt språkbruk är det faktiskt befogat att tala om korrekta eller åtminstone icke-falsifierade tolkningar.

Ett intressant förslag har för övrigt lagts fram av Margolis enligt vilket en distinktion mellan "beskrivningar" och "tolkningar" förefaller fruktbar. Medan beskrivningar av texter, konstobjekt el dyl har ett sanningsvärde i och med att undersökningsföremålen i frågan antingen har eller inte har vissa egenskaper³⁶, så har tolkningar – som avser den i viss mån kreativa och innovativa aktiviteten att redogöra för en mindre uppenbar meningsnivå – snarare ett "plausibilitetsvärde". I likhet med naturvetenskapliga generaliseringar eller hypoteser som inte kan verifieras, utan snarare bedöms vara mer eller mindre plausibla, är även tolkningar i åtminstone det avseendet rationellt motiverbara att de bör vara förenliga med föreliggande diskriptiv evidens. Tolkningar förhåller sig alltså ungefär till beskrivningar som vetenskapliga teorier till fakta³⁷ och kan tillskrivas ett episte-

36 Margolis, sid 111.

37 Se även Føllesdal som hävdar att den hypotetiskt-deduktiva metoden inte enbart är tillämpbar inom naturvetenskaplig verksamhet, utan likaledes kan bidra till att förklara och tolka mänskliga handlingar, texter m fl. En metodologisk gränsdragning mellan naturvetenskap och humaniora bedömer han vara obefogad. Enligt Føllesdal bör de konsekvenser som kan härledas ifrån en tolkningshypotes vara förenliga med den evidens som undersöknings-

miskt värde³⁸.

"Hamlet" har självfallet ingenting med kvantfysik att göra, och Derrida påstår inte att språkliga teckens mening skulle bestå utav deras referens. Thomas Manns roman "Bergtagen" skildrar bl a situationen på ett sjukhus i Alperna och inte på en söderhavssö. På denna rudimentära, deskriptiva nivå är en meningsidentifiering knappast kontroversiell. Som redan Wittgenstein har gett övertygande argument för är idén om ett privatspråk knappast begriplig. Beskrivningar som avviker ifrån ett intersubjektivt språkbruk är falska.

Texter och andra artefakter som t ex konstföremål kan naturligtvis ibland ge upphov till en rad lika övertygande tolkningsförslag (och i synnerhet estetiska objekt tycks ju vara ytterst mångtydiga) som dessutom kan vara logiskt oförenliga med varandra. Detta betyder emellertid inte att deras mening inte kan bestämmas, utan denna skulle kunna ses som en konjunktion av olika tolkningar – en möjlighet som Margolis för övrigt medger.

Tolkningar behöver lika litet som partikulära eller generella omdömen rörande världens beskaffenhet vara godtyckliga eller preferensbaserade. Derridas meningsskepticism är behäftad med en rad allvarliga brister som inte föranleder ett avståndstagande ifrån uppfattningen att tolkningar (eller beskrivningar) är rationellt motiver- eller kritiserbara.

föremålet ställer till förfogande. När konträra hypoteser med samma evidentiella stöd föreligger kan i likhet med naturvetenskaplig verksamhet t ex enkelhetskriteriet vara avgörande för valet av tolkningshypotes. Vissa texter kan emellertid på grund av deras mångtydighet ge upphov till flera, lika plausibla tolkningar.

38 Jag skall här inte diskutera huruvida en strikt gränsdragning mellan beskrivningar och tolkningar är möjlig och vilken mer exakt innebörd man skulle kunna ge "plausibilitetsvärde", utan hänvisar till Shusterman, sid 401 ff för en kritisk granskning av Margolis ståndpunkt.

Litteratur

- CARRIER, DAVID: Recension av "The Truth in Painting" (J Derrida), *The Journal of Philosophy*, Vol 85, 1988.
- CARLSHAMRE, STAFFAN: *Language and Time*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg, 1986.
- CULLER, JONATHAN: *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1983.
- DERRIDA, JACQUES: *Speech and Phenomena*, Northwestern University Press, Evanston, 1973.
- DERRIDA, JACQUES: *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1974.
- DERRIDA, JACQUES: "Signature Event Context", *Glyph* 1/1977 (a), Boston.
- DERRIDA, JACQUES: *Positions*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- DERRIDA, JACQUES: "Limited Inc ...", *Glyph* 2/1977 (b), Boston.
- FISCHER, MICHAEL: Recension av "Wittgenstein and Derrida" (Henry Staten), *Philosophy and Literature* 10/1986.
- FØLLESDAL, DAGFINN: "Hermeneutics and the Hypothetico-Deductive Method", *Dialectica*, vol 33, 1979.
- FRANK, MANFRED: *Was ist Neostrukturalismus?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
- MARGOLIS, JOSEPH: *Art and Philosophy*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1980.
- RORTY, RICHARD: "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida", *New Literary History*, The University of Virginia, 1978.
- ROSSHOLM LAGERLÖF, MARGARETHA: "Fru M – kring bildanalysens villkor", *Ord och bild*, 1/1991, Stockholm.
- SCHOLES, ROBERT: *Textual Power*, Yale University Press, New Haven and London, 1985.
- SEARLE, JOHN: "Reitering the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph* 1/1977, Boston.
- SHUSTERMAN, RICHARD: "Interpretation, Intention, and Truth", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1988.
- SVENSSON, GUNNAR: *On Doubting the Reality of Reality*, Almquist & Wiksell International, Stockholm, 1981.

INGMAR PERSSON

Har vi en naturlig rättighet till oss själva?

I sin bok *Etik, Teknik och Samhälle* (Timbro, 1992) framlägger Ingemar Nordin ett "rättighetsteoretiskt alternativ" enligt vilket den "mest grundläggande mänskliga rättigheten är rätten till den egna personen", d v s till den egna kroppen och vidhängande medvetande (s 14). Denna rättighet och de andra ur den genererade rättigheterna karaktäriseras som "naturliga" (s 10). Jag ska här försöka visa, inte att vi saknar en grundläggande – moralisk – rätt till oss själva, men väl att denna inte är "naturlig" i en betydelse i vilken konsekvens-etiker eller konsekventialister – med början i Jeremy Bentham – har förnekat existensen av naturliga rättigheter.

Detta åtagande sönderfaller i två deluppgifter. Först ämnar jag bestämma vad som kan menas med att kalla en rättighet "naturlig" i en konsekventialismoförenlig betydelse och undersöka i vilken mån Nordins bruk av adjektivet ansluter sig till denna bestämning. Det kommer att framgå att hans hållning till konsekventialismen är högst vacklande: det finns utan tvivel konsekventialistiska drag hos honom och kanske skulle han kunna förmås gå från lönnkonsekventialism till en fullfjädrad dito om han inte hämmades av missförstånd av doktrinen innebörd. För det andra skall jag presentera två argument mot existensen av naturliga rättigheter i den transkonsekventialistiska bemärkelsen.

1. Rättigheter, naturliga och nordinska

En konsekventialist skulle kunna hävda att personer (eller mer generöst: varelser med medvetande) har en moralisk rättighet till sig själva, sin egen kropp och sitt eget medvetande om denna existens-utsaga betydde någonting i stil med följande: (K) det är värdemaximerande (givet vissa bakgrundsantaganden om personers natur och

deras sociala relationer) att det finns ikraftvarande konventioner (t ex rättsliga lagar) som tillskriver personer (etc) rätt till sig själva. Den som vill göra gällande att det finns naturliga rättigheter i en *trans*-konsekventialistisk bemärkelse måste alltså påstå något som inte är sant på grund av att (K) är sann. Detta kan lämpligen ske för det första genom att naturrättsteoretikern kräver att rättighetsprinciperna är *fundamentala* moralprinciper, d v s att de inte rättfärdigas med hänvisning till *andra* moralprinciper som inte talar om rättigheter. Så sker nämligen i (K): här appelleras till en konsekvensetisk maximeringsprincip.

I (K) anspelas också på *konventionella* rättigheter, rättigheter som föreligger till följd av att man i ett samhälle efterlever vissa sedvänjor eller överenskommelser. (K) talar visserligen inte om några konventioner som är *faktiskt befintliga* i något samhälle, utan om att konventioner (ur ett konsekventialistiskt perspektiv) kan *moraliskt rättfärdigas* (i ett ospecificerat samhälle). Rättighetskonsekventialismen skiljer sig i detta avseende från en rätt(ighet)spositivism som reducerar moraliska rättigheter till konventionella rättigheter som *faktiskt* är i kraft någonstans.

Naturligtvis vill naturrättsteoretikern markera sitt avståndstagande inte bara från konsekventialismen utan också från rättspositivismen. Inte nog med att rättighetsprinciper inte får härledas från andra etiska principer, utan måste fotas i utommoraliska fakta: dessa fakta skall också vara *naturliga* i motsats till konventionella eller socialt be-tingade. Dessa två komponenter måste, enligt min mening, ingå i varje naturrättsteori värd namnet.

Hur förhåller det sig då med Nordin? Den passus som kommer närmast en regelrätt definition saknar erforderlig tydlighet:

Beteckningen "naturlig" rättighet kommer sig av att det är fråga om rättigheter som den enskilda individen antas ha i sin egenskap av att vara ett moraliskt subjekt – oberoende av samhälle, maktförhållanden eller historisk tidsålder (s 10).

Den här passagen inbjuder väl närmast till en tolkning av "naturligheten" som uteslutande enbart rättspositivism: naturliga är de rättigheter individer besitter oberoende av de samhälleliga regler och maktförhållanden som de faktiskt är underkastade i en viss historisk period. Denna läsning bestyrks t ex när Nordin kontrasterar "ägandet

som en naturlig rättighet” mot ”ägandet som ett instrument i samhällsbygget” och påstår att enligt det senare blir egendom ”något som politiker och lagstiftare ... har rätt att utforma som de vill” (s 27). Detta är något som rättspositivisten, men knappast rättskonsekventialisten, skulle ställa sig bakom. Att man avvisar denna uppfattning (som cynisk etc) räcker därför inte till för att hävda existensen av naturliga rättigheter i en transkonsekventialistisk bemärkelse.

På andra ställen verkar dock Nordin ha denna starkare betydelse i åtanke. Mot regelutilitaristiskt baserade rättigheter invänder han att de ”är blott konditionala, och kan i princip alltid upphävas om omständigheterna skulle kräva det” (s 13–4). Till skillnad från dessa gör hans rättigheter ”anspråk på att vara okränkbara” (s 14). Detta till trots är de argument han omgående går över till att anföra till förmån för sin grundläggande rätt till den egna personen i betydande utsträckning konsekventialistiska eller åtminstone förenliga med ett konsekventialistiskt koncipierat rättighetsbegrepp.

Det två första argumenten (s 15–7) tar sin utgångspunkt i att ingen konsensus har utkristalliserat sig inom etiken, ingen samstämmighet om vad som är moraliskt rätt och fel. Det första av dessa hänvisar till ”de fruktansvärda konsekvenserna” (s 15) av de religiösa och politiska stridigheter som utbryter när varje falang försöker genomtrumfa sin uppfattning som den enda rätta. Dessa konsekvenser kan undvikas om man erkänner rätten till sig själv som ett slags ”minsta gemensamma nämnare” (s 16). Det andra resonemanget – inspirerat av bl a utilitaristen J S Mill! – går ut på att respekt för denna rätt räddar oss från att handla ”dubbelt orätt” (s 17) genom att påtvinga någon annan vår egen ståndpunkt som kanske senare avslöjas som felaktig.

Här döljer sig, såvitt jag kan skönja minst två olika argumentstyper, varav den ena är acceptabel för konsekventialisten, medan den andra är ogiltig. Den acceptabla är av följande slag: ”Det bästa vi kan göra i en situation där vi inte kan uppnå moralisk enighet är att vara toleranta, att införa konventioner som ger envar rätt att följa sin egen moralövertygelse. På så vis undviker vi ändlösa stridigheter och dessutom ökar vi sannolikheten för att vi skall upptäcka vad som verkligen är rätt (ifall något sådant är möjligt).” Jag hoppas att det är alltför uppenbart för att behöva påpekas att det är just så här en konsekventialist skulle kunna försöka rättfärdiga sina rättighetskonventioner.

Den ogiltiga varianten avtecknar sig tydligare i Nordins artikel "Notiser om nyliberalismen" i *Filosofisk tidskrift* 1992:1. Det heter där:

om ingen kan bevisa en moralisk ståndpunkt som inbegriper tvång mot andra, så har heller ingen någon legitim rätt att göra sådana ingrepp. D v s, var och en bör handla som om människor har rätt till sin egen person (s 33).

Lars Bergström sätter fingret på den svaga punkten i detta resonemang när han i sin replik "Nordin om nyliberalismen" i samma nummer skriver: "om moralläror inte kan bevisas bortom allt tvivel, så kan *ingen* morallära – inte heller Nordins – vara riktig" (s 37). Själv skulle jag vilja formulera kritiken så här. *Ifall* Nordin har rätt i att "ingen kan bevisa en moralisk ståndpunkt som inbegriper tvång mot andra" så kan man kanske sträcka sig till att gå med på att ingen har någon legitim rätt att hävda att det är moraliskt rätt att göra sådana ingrepp, d v s att hävda att det inte existerar några rättigheter som förbjuder dessa ingrepp. Detta måste man acceptera om man bekänner sig till en epistemologisk princip som slår fast att man bara har "legitim" rätt att hävda något för vilket man besitter stark bevisning. Men att godta att man i omständigheter av etisk ovisshet saknar rätt att hävda att vissa rättigheter *inte* existerar (därför att man saknar rätt att göra något moraliskt påstående) är förstås något helt annat än att godta att man i dessa omständigheter *har* rätt att påstå att dessa rättigheter existerar (vilket är ett moraliskt påstående). Det senare påståendet är emellertid precis vad Nordin har på sitt samvete.

Det tredje och fjärde argumentet, som knyter an till hans ovan citerade bestämning av "naturlig", kan synas knepigare att förena med konsekventialismen enär de tar sin utgångspunkt i den kantianska föreställningen att personer är moraliskt autonoma – här ungefärligen, har förmåga att bedöma vad som är moraliskt rätt och fel och att ta ansvar för sina bedömningar. Det tredje argumentet verkar förutsätta att denna autonomi är av högsta värde och att förorda att det därför är statens främsta plikt att skydda den hos envar (s 17–8). Hur skydda? Förmodligen genom rättsliga konventioner som tilldelar envar rätt till den egna personen. Men detta är precis vad en konsekventialist skulle kunna säga. Konsekventialismen kan nämligen kombineras med olika värdeteorier – bl a en som slår fast

att autonomi, rationalitet och de högsta värdena och att de bäst bevaras genom lagstadgade rättigheter som är statligt sanktionerade.

Det fjärde argumentet är mer intrikat. Dess nerv förefaller att vara påståendet att det är "själv motsägande" att förneka sin egen rätt till autonomi. Nordin frammanar bilden av en person som försöker avhända sig sin moraliska autonomi, undslippa sitt moraliska ansvar, t ex genom att hänvisa till Gud, samhället eller naturen som moralisk auktoritet, och frågar retoriskt: "Har han inte, åtminstone indirekt genom sitt agerande, accepterat en grundläggande rätt till moralisk autonomi?" (s 20)

Här är det viktigt att inte förlora en elementär distinktion ur sikte, nämligen den mellan (a) den moraliska autonomin själv, dvs själva förmågan att träffa ansvariga val mellan rätt och fel och (b) *rätten* till denna autonomi. Det är riktigt att det ligger någonting själv motsägande i att försöka göra sig kvitt sin moraliska autonomi genom att underställa sig någon auktoritet. För denna akt är i sig självt ett utövande av autonomin, och underkastelsen består bara så länge man utövar autonomi genom att välja att fortsätta att acceptera underkastelsen. Man kan inte upphöra att vara autonom (i den relevanta betydelsen) så länge man fortfar att vara person.

Däremot kan jag inte se varför man inte skulle kunna utöva autonomin utan att tillskriva sig själv en *rätt* till den. När det gäller förmågor och kapaciteter i allmänhet, kan man mycket väl göra bruk av dem utan att tillerkänna sig själv en rätt till dem eller bruket av dem. Jag kan anlita min förmåga att slå någon på käften utan att anse mig ha en rätt till det. Varför skulle jag då inte kunna fälla moraliska omdömen utan att anse att jag har rätt till det – kanske för att jag menar att detta är ett privilegium som tillkommer gud allena eller för att jag förnekar existensen av alla rättigheter? Nordin förblir oss svaret skyldig på denna avgörande punkt.

Sammanblandningen mellan (a) och (b) förefaller också att vara anledningen till att Nordin så snabbt och smärtfritt tycker sig kunna sluta sig till att rätten till den egna personen inte kan avyttras, dvs att denna rätt inte innefattar rätten att sälja sig själv som slav – han benämner den nämligen från början "ett antislaveripostulat" (s 14). "Det står bortom möjligheternas gräns att göra mitt medvetande till ditt, eller min vilja till din" (s 14), skriver han. Om "personen ifråga genom avtal vore ägd av fordringsägaren så finns det inte längre

någon som kan vara skyldig någon något” (s 84). Nordin talar här som om ett slavavtal jag tecknar skulle gå ut på att utplåna mig själv genom att överlåta själva de psykologiska kapaciteter som kvalificerar mig som person – mitt moraliska omdöme, min vilja, mitt medvetande, min rationalitet etc – medan det i själva verket angår *rätten* att bruka dessa kapaciteter efter gottfinnande. Att mina själsförmögenheter måste förbli mina i den betydelsen att de konstituerar vad jag är är lika irrelevant för frågan om slavavtals möjlighet som förhållandet att min förmåga att cykla på en viss cykel måste förbli min är för frågan om jag kan sälja cykeln (ty vad jag önskar överlåta är förstås inte denna förmåga utan *rätten* att utnyttja den genom att cykla på cykeln).

Summa summarum har jag inte funnit någonting som etablerar existensen av naturliga rättigheter i en transkonsekventialistisk mening. Kanske Nordin – den citerade passagen från s 13–4 till trots – inte avser att uppställa naturrätter i denna starkare tappning, utan nöjer sig med mindre långtgående målsättningar som exempelvis att bekämpa rättspositivismen. I så fall behöver han inte läsa längre, för fortsättningsvis skall jag argumentera mot förekomsten av transkonsekventialistiska rättigheter.

2. *Grunden för rätten till den egna personen*

Påståenden om naturrätter som jag fattar dem måste vara *direkt* härledbara (och alltså inte härledbara via andra etiska omdömen) ur påståenden om naturliga – d v s icke-konventionella – sakförhållanden. Många skulle opponera sig mot dylika härledningar av det principiella skälet att man inte kan härleda värderingar eller normativa utsagor ur icke-värderande, icke-normativa utsagor. Mina skrupler ligger emellertid inte på detta generella plan: jag kan t ex tänka mig att man kan deducera omdömen om vad som har värde för någon ur omdömen rörande vad som tillfredsställer vederbörandes viljeattityder. Mina betänkligheter är mer specifika: de rör möjligheten att härleda *rättighets*principer ur endast utommoraliska fakta.

På vilka naturliga fakta skulle en rätt till den egna personen kunna tänkas vara baserad? Enligt John Lockes berömda idé i *Two Treatises of Government*, bok II, kap. V – som Nordin omfattar med vissa reservationer (s 25 ff) – är rätten till materiella ting som inte är delar av den egna personen och kroppen grundad på följande naturliga

faktum: att man "har blandat sitt arbete" med dem. Det finns, som jag strax skall återkomma till, problem i tillämpningen av frasen inom citationstecken – som förmodligen är en metafor för något i stil med "har kausalt påverkat". Tills vidare kan vi dock nöja oss med att påpeka att den, som Locke själv insåg (27), förutsätter att man redan har en rätt till den egna personen och dess arbete. Denna rätt kan självfallet inte söka sin grund i att man har blandat sitt arbete med (har kausalt påverkat) sitt arbete (sin förmåga till kausal påverkan), för detta är nonsens.

När den lockeska grundvalen sviker, ligger det nära till hands att rikta blicken mot en traditionell rival: tanken att *första besittningstagande* utgör det naturliga fundamentet för rätten till ett ting (FB-teorin). Man kan förstå besittningstagandet av någonting som liktydigt med att försätta sig *i position* att göra bruk av eller blanda sitt arbete med det. FB-teorin kräver således mindre än den lockeska för egendomsförvärv: det räcker med att man upptäcker och inhägnar eller inmutar fält eller fyndigheter för att ha tillskansat sig rätten till dem; man behöver inte ha börjat bryta eller plöja.

Det verkar inte uppenbart befängt att göra gällande att jag har rätt till mina själsförmögenheter och till min kropp och dess egenskaper därför att jag är den förste som tar dem i besittning, som får tillfälle eller möjlighet att utnyttja dem. I teorin, och i många fall i praktiken, kan man tänka sig att någon annan kommer i besittning av eller blir i stånd till att utnyttja mina själs- eller kroppsfunktioner genom att motta något transplanterat från min kropp – men inte utan mitt tillstånd, ty jag har rätt till dem i kraft av att vara *den förste* besittningstagaren, och min rätt kan (åtminstone så länge jag lever) bara övertas av andra med mitt medgivande. Så kunde en naturrättsteoretiker resonera.

Min poäng är inte att detta resonemang är hållbart – tvärtom skall jag strax övergå till att kritisera det – utan bara att, enligt en naturrättsteori, *något* naturligt faktum måste vara rättighetsgrundande, och inget förslag i teorins månghundraåriga historia kan i plausibilitet konkurrera med första besittningstagande som naturgrund till en rätt till den egna personen, till de egna själs- och kropps-förmögenheterna. Naturrättsteoretikern kan förstås försöka bemöta mitt kommande argument genom att utmana mitt grundläggningsförslag, men detta är ett tillfredsställande försvar endast om min propå, FB-teorin, ersätts av någon annan. Jag skall granska och avvisa några sådana förslag.

Antag alltså att jag har rätt till min egen psykofysiska person i kraft av att vara den förste besittningstagaren av dess psykofysiska resurser. Det förefaller då begripligt att jag kan få äganderätt till bitar av den utanförliggande världen genom att stå i samma besittningstagarrelation till dem eller genom att med dem "blanda" resurser som jag redan har rätt till. Det finns dock ett avgränsningsproblem här, ett problem rörande mina rättigheters *omfång*. Ponerar att jag i vildmarken upptäcker ett orört björnbärssnår och börjar plocka av bären. Exakt vad har jag rätt till, exakt vad har jag tagit i besittning eller blandat mitt arbete med? De bär jag har plockat? De grenar eller buskar jag har plockat av? Eller hela det upptäckta björnbärssnåret? Var går gränsen för vad jag har kausalt påverkat eller är i position att kausalt påverka?

Sådana frågor kan uppenbarligen inte besvaras genom att man skärskådar naturen i hopp om att där hitta skiljelinjer, utan endast genom att man träffar ett slags överenskomelser med andra intressenter i området. (Nordin talar också om att gränserna måste markeras "enligt gammal god sed" (s 33).) Med andra ord, rättigheternas exakta omfång är inte naturliga utan *konventionella*. Detta aktualiserar frågan om dessa konventioners rättfärdigande, och här skulle konsekventialisten kunna flika in att detta kan åstadkommas endast genom att vederbörligen ta hänsyn till alla inblandades intressen. Gränsdragningen får varken vara så snäv att förstlingen knappt har erövrat mer än han har hunnit svälja eller så vid att tillgångarna är uttömda för senkomna.

Vi kan således konstatera att det förefaller som om man inte kan precisera de föregivna naturliga äganderätternas omfång utan att spränga naturrättens ramar och göra rätterna avhängiga konventioner och deras rättfärdigande. Senare skall vi finna att samma slutsats kan dras beträffande rättigheternas *tyngd* eller *vikt*, men mitt huvudsyfte är att torpedera deras *grund*.

3. *Det första argumentet mot den naturrättsliga grunden*

Mitt första argument är ett *reductio ad absurdum* av FB-teorin. Det består med andra ord i att jag för resonemangets skull antar sanningen av FB-teorin, konjugerar den med ett par oklanderliga tilläggspremissor och härleder en motsägelse. FB-teorin kan sammanfattas i följande två teser:

- (1) Vi har en rätt till materiella ting, i första hand våra kroppar, som
- (2) är direkt härledbar från (och endast från) vårt första besittningstagande av dem eller från en tidigare besittningstagares frivilliga överlåtelse.

Om var och en nu har en rätt till sin kropp, inklusive de mentala egenskaper som hjärnan vidmakthåller, vad gäller då för dess delar? Min första tilläggspremiss formulerar en som det tycks mig – åtminstone utifrån ett naturrättsligt perspektiv – mycket rimlig tes:

- (3) Vi har en rätt till våra (hela) kroppar endast om vi har rätt till alla de delar i vilka de kan delas.

Antag att det finns en del D av min kropp som jag saknar rätt till; då kan jag inte ha rätt till *hela* min lekamen utan på sin höjd till min lekamen minus D. Om min kropp därför restlöst kan sönderdelas i komponenter sådana att jag är utan rätt till dem, kvarstår ingen rätt till någonting av min kropp. En rätt till en helhet som inte innefattar en rätt till alla dess delar ter sig tom och meningslös, ty den tycks tillåta att man berövas helheten – hela kroppen – genom att bestjälas på del efter del.

Det andra tilläggsantagandet säger nu:

- (4) Våra kroppar kan restlöst delas i delar till vilka vi inte har någon rätt.

En människokropp består t ex av atomer och subatomära partiklar, och det förefaller absurt att tillskriva oss rättigheter till dessa entiteter. (2) kan förklara detta. Vi är nu i position att göra bruk av de elementarpartiklar som konstituerar våra kroppar genom att göra bruk av dessa kroppar, men vi är troligen inte *de första* att ta dessa partiklar i besittning: någon gång tidigare konstituerade de antagligen andra varelser som inte har gett sitt medgivande till avyttringen av dem. (Det senare behöver inte bara ta formen av en frånvaro av medgivande därför att vederbörande aldrig har reflekterat över det kontinuerliga partikelutbytet; det kan också bestå i en ovilja att acceptera det när det väl har uppmärksamrats, eftersom det för med sig exempelvis icke önskvärda åldersförändringar.)

Nordin är inte helt omedveten om detta problem – skam vore

något annat, med tanke på att han skrev sin doktorsavhandling om kvantfysikens vetenskapsteori – men de antydningar han lämnar löser det inte. Han föreslår att det är "tinget och dess egenskaper som i strikt mening kan ägas, inte materien som sådan" (s 81). Såvitt jag kan se, drabbas detta förslag av precis samma invändning som försöket att tillskriva oss rättigheter till helheter men inte till deras delar.

Ur (3) och (4) följer:

(5) Vi har ingen rätt till våra kroppar (inklusive de mentala egenskaper som de vidmakthåller),

vilket negerar (1). Konjunktionen (1)–(4) innehåller således en motsägelse; och någon av satserna måste därför förkastas. Min mening är att det är (1) som skall lämpas över bord.

Naturrättsteoretikern måste naturligtvis avvisa någon av de andra komponenterna. Han eller hon kan genmäla som följer: "Visst kan (2), (3) och (4) förefalla bestickande, men negationen av (5) är ännu mera övertygande, rentav uppenbart sann. Så det är rimligare att vända på argumentet och sluta sig från falskheten av (5) till falskheten av någon av de tre andra satserna än att gå från sanningen av de sistnämnda till sanningen av (5)." Jag har redan förklarat varför naturrättsteoretikern svårligen kan bestrida (3). Det förefaller också omöjligt att förkasta (4) medan man håller fast vid (2), ty vi står uppenbarligen inte i de i (2) specificerade relationerna till våra minsta byggstenar. Naturrättsteoretikern är sålunda tvungen att förneka (2) tillsammans med (4) och därmed ådraga sig skyldigheten att förse sina rättigheter med en ny naturgrund.

Detta behöver inte te sig omedelbart avskräckande, ty vid första påseende kan det verka som om följande behändiga revision av (2) skulle räcka: (R) en person P har rätt till ett ting T om P står till T i den relation som (2) formulerar eller T är *del* av något som P står i denna relation till. Dessvärre håller (R) inte streck. Två tankeexperiment visar detta. Antag att det har utvecklats en teknik som möjliggör "partikelsnatterier" och att jag – utan tillstånd – har snattat några av de partiklar som nu konstituerar mig från en annan person. Då är det rimligt att förneka att jag har rätt till de stulna partiklarna, fastän de för närvarande är delar av något som jag har rätt till i kraft av (2). Anledningen är att någon annan redan har tingat dem och inte

givit sitt tillstånd till överlåtelsen. Eller antag att en del partiklar har medvetande och utgör mikropersoner. Då borde de som andra personer ha rätt till sig själva, vare sig de konstituerar makropersoner som vi eller ej. Alltså: vi kan ha rätt till de partiklar av vilka vi består endast om de inte är varelser som har varit först med att ta sin egen materia i besittning.

(R) är således ohållbar, men än behöver naturrättsteoretikern inte sträcka vapen. Det ser nämligen ut som om två tillägg till (R) kan rädda den undan de två motinstanserna: (i) delarna måste vara delar av oss på grund av *naturliga* processer (och inte tack vare rättssubjekts handlande) och (ii) delarna får inte själva vara rättssubjekt. Ger denna revision av revisionen – (RR) – naturrättsteoretikern en försvarbar position?

Låt oss titta på en makroskopisk analogi till det naturliga partikelutbytet. Antag att (ytter)öronen bara flyktigt tillhör en: plötsligt kan en vindil gripa tag i dem och föra dem till en annan värdkropp där de sätter sig fast för ett par timmar eller dagar. I denna värld skulle vi förmodligen inte vara första besittningstagare till de öron vi för närvarande är utrustade med. Inte heller är det sannolikt att tidigare innehavare gett sitt medgivande till att skiljas från sina öron. Men om vi har tillgång till dessa öron till följd av vindarnas lek, och inte som resultatet av våra egna övergrepp, skulle vi ändå inte kunna anse oss ha rätt till dem?

Knappast. Om vinden grep tag i min nästas hatt och förde den till min hjässa, skulle vi inte anse detta för tillräckligt för att förse mig med en rätt till den. Visserligen är hatten inte *del* av mig, men detta är inte den springande punkten (hatten skulle inte bli min om den började sända rottrådar ner i mitt hår). Den springande punkten är i stället vår respekt för första besittningstagandet. Denna respekt avspeglas i villkor (ii) av (RR): delarna får inte själva vara rättssubjekt, för då är de ting som blir del av oss redan tagna i besittning.

Alltså, (RR) måste avvisas. Eftersom jag inte kan upptäcka någon annan revision som skulle kunna rädda (2) undan *reductio* argumentet, måste jag dra slutsatsen att den, och därmed FO-teorin, är falsk. Den enda rimliga grunden till en naturrätt till den egna kroppen har underminerats.

4. *Det andra argumentet mot den naturrättsliga grunden*

Att påvisa att ett visst förslag inte lyckas i sitt uppsåt att skänka rättigheter en naturgrund är inte helt tillfyllest, även om den föreslagna grunden med bred marginal är den mest rimliga bland tillgängliga alternativ. Denna åtgärd torde inte förslå för att förmå rättighetsanhängare att ge upp sin övertygelse att det *måste* finnas en grund som är adekvat, fastän ingen har lyckats gräva fram den. (Nozick, som trots sin skepsis mot Lockes arbetsblandning inte känner något behov av att skissera ett alternativ, kan tjäna som illustration på detta.) Därför är det ingen överloppsgärning att komplettera det första argumentet med ett andra som är av större generalitet i det att det strävar efter att ådagalägga att *ingen* skillnad kan vara grund för en olikhet i naturrättigheter.

Detta kräver först en närmre titt på rättighetsbegreppet. Rättigheter är, som har framhållits bl a av Ronald Dworkin, spärrar för eller restriktioner på vad som får utföras till allmänhetens fromma. Alla rimliga etiska teorier inkluderar en "väl villighetsprincip" som stadfäster att den utsträckning i vilken en handling tillfredställer viljeattityder är åtminstone *en* relevant faktor vid den moraliska bedömningen av den – även om de i motsats till utilitarismen förnekar att den är *den enda* relevanta faktorn. De måste då också godta att *mer* tillfredsställelse är att föredra framför *mindre såvida ingen annan relevant faktor är inblandad*. Det åvilar naturrättsteoretikern att demonstrera att hänvisningen till en rättighet lagd på en viss grund är en sådan relevant faktor som motiverar ett avsteg från maximeringen.

Det är välkänt att rättigheter, inklusive den till kropp och själ, som regel är korrelerade med skyldigheter. Vi kan med detta i minnet uttrycka maximeringsinskränknningen på följande sätt: om jag har rätt att göra ett visst bruk av mina kroppsliga och själsliga förmågor, så följer att andra har en skyldighet att tillåta detta bruk, även i situationer då deras (sammanlagda) vilja att utnyttja dessa tillgångar är större och det alltså skulle skapa mer viljetillfredsställelse att ge dem fritt utlopp. Eftersom mitt syfte är att undergräva tillämpbarheten av ett deontologiskt begrepp, föredrar jag dock en formulering av villkoret som undviker sådana begrepp (av vilka *skyldighet* är ett): om jag har rätt till min kropps psykofysiska resurser, så finns det *ett skäl* för att hävda att jag (moraliskt) *bör* få begagna dem, om jag så

önskar, även ifall det skulle maximera den totala önske- eller viljetillfredsställelsen att upplåta dem till andra.

Att jag talar om *ett skäl* beror på att jag önskar hålla möjligheten öppen för att rättighetsteoretikern vill sätta en gräns för rättigheters *tyngd* som spärrar, för hur stor förlusten med avseende på totaltillfredsställelsen får vara utan att de upphävs. Ett skäl kan som bekant uppvägas av andra skäl. Nordin för sin del vill inte höra talas om någon dylik rättighetsbeskränkning; för honom vore detta "lämna dörren på glänt mot slaveriet" (s 33). Men att detta är en vederstygglig rättighetsfetischism tror jag följande lite fantasifulla exempel visar. Antag att mina hårstrån innehåller ett unikt ämne som kan bota en dödlig sjukdom. Om ett par strån avlägsnas från min skalle och mals ner, kan livet på tiotusentals patienter räddas. Allt är frid och fröjd om jag godtar att donera ett par strån, men om jag vägrar? Då skulle Nordin av allt att döma hävda att man handlar moraliskt förkastligt om man mot min vilja fråntar mig några av mina hårstrån för att rädda dessa patienter, ty man kränker då min oinskränkta rätt till min egen kropp och person.

Vill man undvika en sådan hejdlös rättighetsdyrkan, kan man knappast göra annat än att lägga konsekventialistiska begränsningar på rättigheternas tyngd, begränsningar som går ut på att de upphävs om den totala värdeförlusten hotar att överstiga en viss gräns. Då har man emellertid medgivit att rättighetens tyngd, liksom dess omfång, inte kan fixeras utan en överträdelse av den naturrättsliga ramen och en introduktion av konsekventialistiska bevekelsegrunder.

Detta resonemang kring naturrättigheternas omfång och tyngd stryper möjligheten av den artikulation av dem som är nödvändig för att de skall kunna ta plats i en utarbetad och tillämpbar normativ teori, men det utesluter inte att vi har dylika rättigheter i diffus och oartikulerad form. Mina argument mot *grunden* för en rätt till sig själv är emellertid ägnade att underminera också rättfärdigandet av en sådan rudimentär rättighetsrest.

Vilken typ av moraliska skäl ger rättighetsöverbäganden? Det ligger nära till hands att följa exempelvis Robert Nozick och anta att de utgör *rättviseskäl* (se hans "entitlement theory of justice" i *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, kap. 7). Därmed har vi nått fram till följande analys av rättighetsbegreppet:

(RE) Om jag har en rättighet till min kropps psykofysiska resurser, finns det ett skäl, i form av att detta är rättvist, för att hävda att jag, om jag så önskar, bör få begagna dessa resurser, även om det skulle maximera den totala tillfredsställelsen att upplåta dem åt andra.

Om rättigheten är naturlig, måste detta skäl kunna härledas ur något naturligt (d v s, icke-konventionellt och icke-moraliskt) faktum, rörande t ex första besittningstagande. Vad det andra argumentet försöker föra i bevis är att inget sådant faktum kan göra det rättvist, och på så vis moraliskt rättfärdiga, att min viljetillfredsställelse på detta sätt prioriteras framför andras. Argumentet som, i motsats till det föregående, finns antytt i litteraturen – exempelvis i John Rawls' *A Theory of Justice* – behöver förbättras, bl a för att bemöta Nozicks kritik av det (a. a. sid. 213–27). Min formulering av det lyder så här.

(1) En skillnad S mellan X och Y kan ensam göra det rättvist att X har det bättre än Y endast om S själv *kan* vara rättvis, d v s är rättvis eller skulle vara rättvis om den var resultatet av en moralisk handling.

Om det skall kunna vara rättvist att X har det bättre än Y, måste det finnas någon skillnad emellan som gör detta rättvist. (1) förklarar att denna skillnad själv måste vara rättvis om den ensam skall kunna fullgöra sin rättfärdigande funktion. Det duger t ex inte att försvara rättvisan i sociala privilegier genom att hänvisa till att de reflekterar inkomstdifferenser om dessa är orättvisa. Denna orättvisa smittar i så fall av sig på det som skall rättfärdigas.

Konsekvenserna av att fördela på basis av S kan vara sådana att de gör det rättvist (eller, mer generellt, moraliskt rättfärdigar) att X har det bättre än Y fastän S inte själv kan vara rättvis (kan moraliskt rättfärdigas). Detta kan vara fallet om en dylik distribution medför att både X och Y får det mycket bättre än om en annan – t ex en mer jämlik – distribution hade föredragits. (1) förnekar inte detta, eftersom den uttalar sig om vad S *ensam* kan göra rättvist.

Det kan vara för starkt att påstå att S själv måste *vara* rätt, för antag att S är resultatet av en naturlig distribution som sammanfaller med den vi själva skulle anstifta om vi hade ansvaret för naturen och vore rättvisa. Då skulle en del förneka att S är rättvis helt enkelt

därför att den inte är utfallet av en moraliskt reglerad procedur. Men man skulle kanske ändå kunna mena att det att den *vore* rättvis om den var utfallet av en sådan procedur är tillräckligt för att hänvisningen till den skall kunna göra det rättvist att X har det bättre än Y.

(2) Ingen skillnad i genetiska egenskaper mellan X och Y kan vara rättvis.

(Här och fortsättningvis har jag i åtanke skillnader som man kan hänvisa till för att försvara rättvisan av att X har det bättre än Y.) Innan vi erhåller våra gener existerar vi inte och har således inga egenskaper. Därför kan genetiska skillnader inte vara rättvisa på grund av att de reflekterar eller står i proportion till andra egenskaper vi har.

Inte heller kan fördelningen av gener vara rättvis av samma skäl som utfallet av ett lotteri kan vara rättvist. Detta är rättvist om varje köpare av en lott har samma chans att vinna och därför kan acceptera distributionsbetingelserna. Vi behöver inte vara så stränga att vi fordrar en *faktisk* överenskommelse att böja sig för lottdragningens resultat, men vi måste kunna peka på en tidpunkt då, givet den då tillgängliga informationen, varje lottköpare hade samma chanser att vinna och därför skulle kunna acceptera lotteriets fördelningsprocedur som rättvis. Ifråga om gendistributionen låter sig emellertid ingen sådan tidpunkt utpekas. Det skulle vara en tidpunkt vid vilken varje individ som skulle komma att existera härnäst hade samma chans att tilldelas varje egenskap som skulle exemplifieras. Men detta förutsätter den orimliga uppfattningen att man kan separera en individs numeriska identitet från alla hennes egenskaper – annars skulle man inte kunna fastställa att *hon* kommer att existera, medan man lämnar det helt öppet vilka egenskaper hon kommer att utrustas med. Så lotterimodellen kan inte användas för att visa rättvisan av gendistributionen.

Av samma skäl kan vi slå fast att

(3) Ingen skillnad i miljömässigt inflytande på X's och Y's gener kan vara rättvis.

En genetisk skillnad kan inte göra det rättvist att X gynnas av miljöfaktorer om den genetiska skillnaden inte själv kan vara rättvis. Lotterimodellen är inte tillämplig här heller, eftersom när individers

identitet och gener väl är bestämda, har också några av de sociala omständigheter i vilka de befinner sig klarnat. Därför kan det inte vara så, att för alla sådana omständigheter, alla har samma möjlighet att hamna i dem.

- (4) Om inga genetiskt-miljömässiga skillnader mellan X och Y kan vara rättvisa, kan inga skillnader mellan dem som är determinerade av dessa skillnader vara rättvisa.

Den här principen framstår som självklar för mig, och från den tillsammans med (2) och (3) följer:

- (5) Inga skillnader mellan X och Y som är determinerade av genetiskt-miljömässiga skillnader mellan dem kan vara rättvisa.

- (1) och (5) innehåller

- (6) Inga skillnader mellan X och Y som är determinerade av genetiskt-miljömässiga skillnader mellan dem kan ensamma göra det rättvist att X har det bättre än Y.

Om determinismen är sann, är varje naturlig skillnad mellan X och Y determinerad av genetiskt-miljömässiga skillnader mellan dem. Alltså,

- (7) Inga naturliga skillnader mellan X och Y kan ensamma göra det rättvist att X har det bättre än Y.

Egentligen behöver vi inte anta determinismens sanning för att härleda (7). Även om naturen innefattar luckor av indeterminism är dessa inte omfattande nog för att var och en av oss skall få samma chanser att bli framgångsrika och misslyckade. Utan tvivel lämnar genetiskt-miljömässiga faktorer några med större sannolikhet för välgång, och detta är lika lite rättvist som om de fullständigt hade determinerat dem till detta lyckosamma öde.

Det som sades i samband med (RE) implicerar:

- (8) Om det existerar naturliga rättigheter, kan naturliga skillnader mellan X och Y ensamma göra det rättvist att X har det bättre än Y.

Dessa skillnader är de som kan anföras som grund för X's och Y's olika rättigheter; de kan t ex ha att göra med skillnader med avseende

på första besittningstagande. Enligt naturrättsteorin kan sådana skillnader moraliskt legitimera – genom att generera rättviseskäl – att jag brukar vissa tillgångar och därmed får det bättre än andra. Ur (7) och (8) kan man deducera:

(9) Det existerar inga naturliga rättigheter

därför att inga naturliga skillnader kan rättfärdiga att någon har det bättre än någon annan genom att framställa detta förhållande som rättvist.

5. En skiss av en konsekventialistisk rättighetssyn

Naturrättstänkandets rötter sträcker sig långt ned i vårt väsen. Det tycks vara en utlöpare av beteendereaktioner som vi delar med många icke-mänskliga djurarter. Jag tänker då på reaktioner som att med en speciell frenesi försvara sitt revir och sitt nedlagda byte. Senare har det kommit att befästas och rättfärdigats genom olika ideologier, t ex den judiskt-kristna teismen. Om man, som Locke och många äldre naturrättsteoretiker, tror att en moraliskt fullkomlig potentat bär ansvaret för naturens ordning, är det förstås fullständigt rationellt att tänka sig att denna ordning i själva verket är rättvis och moraliskt oklanderlig, även om den från vår synpunkt ter sig dubiös, ty den är när allt kommer omkring ett uttryck för en högre moralisk insikt. Men med mina två argument har jag försökt demonstrera att både vår konstitution och vårt ursprung, enligt en modern vetenskaplig syn, är sådana att naturrättigheter inte får fäste.

Eftersom rättighetskänslorna är så djupt rotade i vårt väsen, är det emellertid mycket svårt – kanske t o m omöjligt – att göra sig kvitt dem. En konsekventialist som genomskådar dessa känslors grundlöshet måste ta detta i beaktande när han överväger vilken attityd han skall inta till deras vara eller icke-vara. Ifall han är utilitarist, måste han fråga sig: skapar det så mycket förvirring och frustration, att kräva av personer att de sätter sig över sina rättighetsreaktioner, att det maximerar tillfredsställelsen överlag att ge sanktion åt ett regelsystem som tillerkänner folk dessa (fiktiva) rättigheter, även om detta system legaliserar en fördelning av för- och nackdelar som inte är direkt maximerande? Svaret på denna fråga kan mycket väl vara ja-kande, och detta är anledningen till att utilitarister och andra konsekventialister moraliskt kan rättfärdiga konventionella rättigheter

som till sin kärna korresponderar mot dem som naturrättstänkaren vill tillskriva oss.

Utilitaristen måste alltså under dessa förutsättningar ta tillvara den kärna av rättighetsintuitioner som är fastast förankrat i vårt känsloliv. I så måtto måste hon foga sig efter icke-utilitaristiska attityder, men vi får inte glömma bort observationen att rättigheternas förmenta naturgrund är så grovhuggen att rättighetslärans detaljer – rättigheternas exakta omfång och tyngd – inte kan bestämmas utom på basis av konsekvensbedömningar. För det mer precisa utarbetandet av denna lära finns således ingen icke-utilitaristisk hämsko.

Drabbas då inte också den konsekventialistiska rättighetsteorin av det första argumentet (den undkommer uppenbarligen det andra)? Nej, för denna teori möjliggör en förnekelse av (3) i detta resonemang. Om de rättigheter vi äger är konventionella, låter det sig hävdas att vi för närvarande inte har någon rätt till de elementarpartiklar som konstituerar våra kroppar. Skälet är att så länge partikelsnatterier *i praktiken* inte kan genomföras, finns det ingen anledning till att upprätta konventioner som skyddar oss mot utplåning genom dem. (Rättigheter är avsedda att ge skydd bara mot individer som är i stånd att begripa de motsvarande skyldigheterna.) Det är tids nog att införa dylika konventioner om och när en sådan teknik utvecklas. Denna lösning, som ser rätten till sig själv som beroende av vad personer behöver skydd mot, är möjlig om man betraktar rätten som ett konventionellt arrangemang som introduceras för ett visst syfte, men inte om man ser den som naturlig och grundad på faktiska förhållanden rörande personers uppkomst.

THOMAS MAUTNER

Rätten att handla orätt

Är det möjligt att en person kan ha en moralisk rätt att göra x, trots att det inte är moraliskt tillåtet för honom att göra x? Enligt Bergström vore ett sådant rättighetsbegrepp egendomligt eller i varje fall ovanligt.¹ Tvärtom, menar han, är det rimligt att förutsätta att

om man har en moralisk rätt att göra x, så är det också moraliskt tillåtet att göra x.

Men är det verkligen så klart? Mot Bergströms uppfattning kan hävdas, att

även om man har en moralisk rätt att göra x, så är det moraliskt otillåtet att göra x.

Ty i moraliska och andra normativa sammanhang är det helt naturligt att skilja mellan det enbart icke-förbjudna och det önskvärda, mellan det enbart tolerabla och det passande; mellan det enbart tillåtna och det tillbörliga. Som vanligt finns saken händigt sammanfattad i ett latinskt stäv: *Non decet omne quod licet*.

Frånvaron av en sådan distinktion är däremot egendomlig, onormal eller konstig. Det verkar dock som om distinktionen faktiskt saknas både i kristen och i utilistisk etik. Gemensam för dem båda är grundtanken att *endast det bästa är bra nog*. Med andra ord: antingen guldmedalj eller vanära. Ens handling är förkastlig om man hade kunnat handla bättre.

Denna moraliska extremism klarar vanliga dödliga inte av, något som ju öppet medges i den kristna traditionen, enligt vilken alla vanliga dödliga moraliskt misslyckas.

1 *Filosofisk tidskrift* 13:1 (1992) s 35.

Det är alltså ingalunda onaturligt att tänka sig mer än en moralisk nivå. Så kan man till exempel tänka sig två, en lägre och en högre. På den lägre nivån står man på sin rätt. Det kan i vissa fall vara moraliskt acceptabelt, och ibland t o m moraliskt önskvärt. I andra fall kan det vara tvärtom. Man står på sin rätt, trots att man därmed slösar med knappa tillgångar, trots att man därmed är föga hänsynsfull eller dylikt. På den högre nivån tillämpas ytterligare moraliska bedömningsgrunder. Det kan då hända att något som man har rätt till framträder som något moraliskt otillåtligt.

Detta ingalunda onaturliga tänkesätt kommer till uttryck i Jeremy Waldron's artikel "A Right to Do Wrong": vi måste acceptera möjligheten av att en person har rätt att göra något som moraliskt sett är orätt.² Kanske är hans artikel ett exempel på en sibirisk cykel³. Grundtanken finns klart uttalad redan hos Francis Hutcheson (1694-1746), skotsk moralfilosof, professor i Glasgow från 1730. Han klargör hur det kan finnas en rätt att göra något som inte är moraliskt tillåtet, och skiljer mellan tre slags rättigheter:

1. De *fullkomliga* rättigheterna är de, vars allmänna kränkande skulle leda till ett olidligt samhällstillstånd; dessutom leder kränkning till lidande för den förorättade parten. Vidare, menar han, är det fördelaktigt för alla att kränkningar av dessa fullkomliga rättigheter kan bemötas med tvångsåtgärder.

2. Vad gäller de *ofullkomliga* rättigheterna är det tvärtom. Här skulle tvångsåtgärder för att bemöta kränkningar göra ont värre. Dessa rättigheter kan öka den positiva välfärden, men om de kränks förlorar ingen något som han redan har, och deras allmänna kränkande leder inte nödvändigtvis till allmän olycka.

3. Det tredje slaget är de *yttre* rättigheterna. Om man kränker en annan persons ofullkomliga rätt genom att vid ett särskilt tillfälle göra,

2 *Ethics* 92 (1981) sid 21-39, på s 21.

3 "... studier [av gamla böcker] kan ge oss uppslag i vår egen forskning. Vi kan också undgå försmädligheten att konstruera vad som kallas för *sibiriska cyklar*. Ett sådant åkdon utfördes av ett snille i mörkaste Sibirien, och det beundrades av byns invånare, så att upphovsmannen på sin egendommiga konstruktion begav sig till en stor stad, Omsk eller Tomsk, och visade den för invånarna. Men där skrattade man bara åt hans anspråk på att ha uppfunnit cykeln. Den var uppfunnen för länge sedan, vilket varje springpojke i staden kände till", Teddy Brunius, *Estetik* (1961) s 47.

inneha, eller kräva något, men om icke desto mindre det skulle vara värre om man i allmänhet förvägrades denna rätt jämte rätten att hävda denna rätt med tvångsåtgärder, så har man en yttre rätt. Som exempel på yttre rättigheter kan anföras: en girig borgenärs rätt att närhelst det lyster honom kräva återbetalning från en strävsam och duglig hantverkare som råkat i tillfälliga svårigheter; en rik arvtagares rätt att vägra betalning av alla skulder som han ådrog sig innan han blev myndig, även om borgenären handlade ärligt och i god tro.

Hutcheson framhåller att yttre rättigheter kan komma i strid med ofullkomliga rättigheter. En människovän utnyttjar inte sin yttre rätt. Rätten att göra något som är moraliskt fel föreligger, menar Hutcheson, närhelst en rätt att göra, inneha eller kräva något, jämte den sekundära rätten att hävda denna rätt med tvångsåtgärder, tjänar det allmänna bästa, även om en person som utnyttjar en sådan rätt i vissa särskilda fall visar sig vara omänsklig, brutal, hänsynslös, utan medkänsla eller medlidande. Moraliskt ligger han illa, ja, *han handlar moraliskt orätt, om han utövar sin rätt*.

Detta är inte konstigt alls. Situationer av det slaget uppkommer ofta i vardagslivet. Man är inom vida gränser i sin fulla *rätt* att vägra någon en tjänst, eller liknade, även om det är moraliskt fel.

I en självanmälan av hans *Inquiry* i *The London Journal* november 1724 anför han ett annat exempel⁴. Om ens ägodel, utlånad till en granne, förstörs utan dennes vållande eller försumlighet, så kräver man inte nödvändigtvis ersättning. Hyggligt folk tar hänsyn till om grannen har det bra ställt eller ej, och står inte alltid på sin rätt. Likaså heter det i en något senare skrift efter det att distinktionen mellan fullkomliga och ofullkomliga rättigheter införts⁵:

Slutligen finns det också ett tredje slag, men det är en skugga av en rättighet snarare än något som förtjänar att hedras med ett sådant namn. Det kallas en *yttre rättighet*. Att utnyttja en sådan rättighet kan aldrig, vid eftertanke vinna Guds eller ens eget hjärtas gillande. (En sådan rättighet föreligger) när det är skadligt för

4 *Reflections on our common systems of morality*, i T Mautner (utg), *Francis Hutcheson: Two texts on human nature*, Cambridge University Press 1993.

5 I hans *System of Moral Philosophy* (s 259), som utkom postumt 1755 men som författades i mitten av 1730-talet.

andra att man gör, innehar, eller kräver något, och oförenligt med de plikter som människokärlek, tacksamhet, vänskap, eller liknande ålägger oss; men när det likväl är av andra skäl i samhällets intresse att ej förvägra denna förmåga utan i vissa fall bekräfta den.

Sådana tänkesätt verkar helt naturliga, och ingalunda konstiga. Ej heller kan man anse att de äv ovanliga. Vi känner förvisso igen dem.

Mot vad jag anfört finns dock en invändning som ligger nära till hands. Man skulle kunna säga att detta bara visar att man kan ha en *juridisk* (positivrättslig) rätt att göra något som är moraliskt orätt, men att vad som Bergström finner konstigt är tanken att man kan ha en *moralisk* rättighet att göra något som är moraliskt otillåtet.

Vad är då en "moralisk rättighet"? Liksom andra moderna naturrättsteoretiker diskuterar Hutcheson rättigheter *simpliciter*, och framför allt de rättigheter som finns oberoende av positiv rätt. Med andra ord, de diskuterar *naturrättsliga* rättigheter. Så invändningen kan tillbakavisas. De rättigheter som exemplifieras av Hutcheson är inte positivrättsliga. De är naturrättsliga. Exemplen visar att man kan ha en *naturrättslig* rättighet att göra något som är moraliskt otillåtet.

Men följer det härur att man kan ha en *moralisk* rättighet att göra något som är moraliskt otillåtet? Om en moralisk rättighet är detsamma som en naturrättslig rättighet är saken klar: man kan ha en moralisk rätt att göra något som är moraliskt otillåtet. Antag till exempel att en löftesmottagare har rätt till den utlovade prestationen; ändå kan en borgenär som kräver betalning därmed handla moraliskt orätt, om t ex gäldenären utan egen förskyllan hamnar i ett svårt läge.

Om å andra sidan en moralisk rättighet inte är detsamma som en naturrättslig rättighet, så behövs en närmare förklaring. Naturligtvis kan jag inte gå igenom varje tänkbart alternativ. Vad utilismen beträffar, så finns inom den överhuvud inget egentligt begrepp om en moralisk rättighet. Helt uppenbart är detta hos Bentham: tal om rättigheter och plikter förutsätter lagregler och lagstiftning, och någon moralisk lagstiftare (dvs Gud) vill hans teori inte kännas vid. Sjävfallet skiljer han, helt riktigt, mellan moraliskt rätt (adjektiv) och vad en person har rätt (substantiv) till. Nyligen har vissa konsekvensetiker⁶ försökt att införa rättigheter i teorin, men lätt är det inte. Hur

6 Nyligen, t ex Philip Pettit, "The consequentialist can recognise rights", *Philosophical Quarterly* 38 (1988), 42-55.

Hur som helst, det tycks helt naturligt att betrakta *naturrättsliga rättigheter* och *moraliska rättigheter* som likabetydande uttryck.

Det finns emellertid en invändning till, som torde böra bemötas. Invändningen är denna: En förment förnuftsенlig, icke-positivrättslig, rätt som tillåter att en gäldenär utan egen förskyllan kan hamna i ett svårt läge är ingalunda idealisk. Om något sådant kan inträffa, kan man endast dra den slutsatsen, att den tänkta rättsordningen är förnuftsvidrig, och det följer då att borgenären i själva verket inte har någon naturrättslig rättighet att kräva återbetalning.

Men om den invändningen accepteras är man på ett sluttande plan, både moraliskt och logiskt. Invändningen grundar sig på tanken att den förnuftiga, ideala, rätten skall utesluta varje möjligt missförhållande. Men därmed antas ju, att denna ideala rättsordning skall styra ett idealt samhälle, en utopi, ett paradiset, och det antagandet är absurt. Det innebär att *en ideal rätt för ett samhälle* är detsamma som *en rätt för ett idealt samhälle*. Men så är det inte. En ideal rättsordning är inte nödvändigtvis en rättsordning för ett idealt samhälle. Man kan väl tänka sig att för ett verkligt samhälle med ofullkomliga medlemmar är en viss rättsordning den bästa. För övrigt gäller det nog också att i ett idealt samhälle behövs aldrig några sanktioner: det fungerar konfliktlöst utan någon rättsordning alls. En ideal rätt är en ideal ordning för ett icke-idealt samhälle, där det kan finnas medborgare som inte alltid visar tillbörlig hänsyn och generositet, även om rättsordningen är alldeles utmärkt. I den meningen kan man ha en naturrättslig rättighet att göra något, som inte är moraliskt tillåtet. Och om en moralisk rättighet är detsamma som en naturrättslig, så följer att man kan ha en moralisk rättighet att göra något som inte är moraliskt tillåtet.

Efterskrift

Ovanstående funderingar nedskrevs i samband med den nu avslutade debatten i dessa spalter mellan Lars Bergström och Ingemar Nordin. Min uppfattning sammanfaller inte med Nordins, och därför väntade jag med att sända in dem för att undvika missförstånd. Enligt min mening är felet med hans liberal-anarkism inte att han använder sig av ett "konstigt" eller "ovanligt" begrepp. Felet är snarare att den sortens åskådning är naiv i sin extrema individualism, och trångsynt i sitt bortseende från andra moraliska kategorier.

LARS BERGSTRÖM

Jorden är platt

Det sägs ibland att filosofin inte gör några framsteg, att filosoferna ständigt ältrar samma gamla eviga frågor utan att komma någonstans. Som kritik är detta orättvist. Dels kan man undra om det egentligen finns något annat man kan göra med eviga frågor än att ständigt älta dem. Och dels är det också fel att påstå att filosofin inte gör några framsteg. Som ett exempel på det senare skall jag nu visa hur man med rent logiska medel kan bevisa att jorden är platt. Det bör påpekas att beviset inte förutsätter några som helst geologiska mätningar eller andra empiriska undersökningar. Det räcker med det rena logiska tänkandet.

Beviset ser ut så här. Vi börjar med att betrakta följande sats, som vi kallar "S":

(S) Satsen "Jorden är platt" följer logiskt ur denna sats.

Vi kan konstatera att satsen "Jorden är platt" följer logiskt ur S. Det är nämligen så, att satsen "Jorden är platt" måste vara sann om S är sann. För att inse det kan vi anta att S är sann. Härav följer ju att satsen "Jorden är platt" följer logiskt ur S (ty det är just detta som påstås i S). Och av detta, i kombination med vårt antagande att S är sann, följer att satsen "Jorden är platt" följer logiskt ur en sann sats. Men varje sats som följer logiskt ur en sann sats måste själv vara sann. Om S är sann, så är alltså även "Jorden är platt" sann.

Men är då S sann? Javisst! Ty S är uppenbarligen sann om satsen "Jorden är platt" följer logiskt ur S. Och vi har ju just visat att satsen "Jorden är platt" följer logiskt ur S. Alltså är S är sann.

Vi har nu visat att S är sann, samt att satsen "Jorden är platt" följer logiskt ur S. Härav följer att satsen "Jorden är platt" är sann. Och härav följer i sin tur att jorden är platt. Vilket skulle bevisas. Simsalabim!

(*Bibliografisk not.* Vid konstruktionen av ovanstående bevis har jag utgått från en opublicerad uppsats med titeln "Gluts, Gaps & Paradox" skriven 1992 av Andrew D Irvine vid University of British Columbia. Irvine hänvisar i sin tur till en uppsats av Haskell B Curry, "The Inconsistency of Certain Formal Logics", *Journal of Symbolic Logic*, vol 7, 1942.)

Utkommer hösten 1993 från **T H A L E S**

Skrifter i urval

GOTTLOB FREGE

I stället för vetande?

MATS FURBERG

Moraliskt tänkande

RICHARD HARE

Filosofin genom tiderna – 1800-talet

red KONRAD MARC-WOGAU

Filosofin genom tiderna – 1900-talet

red KONRAD MARC-WOGAU

Samhällsvetenskapens idé

PETER WINCH

RECENSION

James Rachels. *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. 245 sidor: Oxford University Press, 1990. Pris 17,50 £. ISBN 0-19-217775-3.

Tiden före Charles Darwins intåg i historien var vår syn på icke-mänskliga djur avhängig en mycket speciell världsuppfattning. Skillnaden mellan människor och (andra) djur ansågs en gång för alla besvarad av Gud i skapelseakten, där han säger: "Låt oss göra människor till vår avbild, till att vara oss lika. Och må de råda över fiskarna i havet och över fåglarna under himmelen och över boskapsdjuren och över hela jorden ..." (Genesis 1:26). I ljuset av detta framstod alla försök att tilldela icke-mänskliga djur moralisk ställning som mer eller mindre omöjliga. Det skulle krävas en ny och diametralt annorlunda syn på livet och skapelsen för att detta skulle bli möjligt.

Med böckerna *On the Origin of Species by Natural Selection* (1859; sv övers *Om arternas uppkomst genom naturligt urval*) och *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871; sv övers *Människans härledning och könsurvalet*) försåg Darwin oss med

grunderna till en sådan världsbild. I den förstnämnda lägger han fram den, på den tiden, revolutionerande teorin om det naturliga urvalet. De levande organismerna förökar sig i sådan takt, framhöll han, att detta till slut kommer att resultera i ett underskott på föda. I detta tillstånd uppstår en kamp för tillvaron, vilken med tiden kommer att sälla agnarna från vetet ("the survival of the fittest"). I den andra för han fram den "hädiska" tankegången att människan ingalunda är skapad av Gud utan att hennes ursprung, via ett slumpmässigt naturligt urval, kan härledas från andra djurarter. Dessa, för sin tid, oerhört kontroversiella idéer initierade en minst sagt livlig debatt, som fortfarande – drygt 120 år senare – ännu inte avstannat. Det är mycket tack vare den som människan slutligen börjat inse att hon kanske trots allt endast är ett djur bland många andra på denna planet.

Detta till trots kan man inte komma i från det faktum att människan är ett mycket speciellt djur. Hon besitter vissa egenskaper som antingen helt saknas hos andra arter eller bara finns där som svaga antydningar. Framför allt slås man av hennes förmåga att härska, både

över andra djurarter och naturen i dess helhet. Något hon, ur ett strikt biologiskt perspektiv, egentligen inte borde vara mäktig. Faktum är ju att människan ur denna aspekt är ett ganska misslyckat djur. Hennes sinnesorgan är, relativt sett, dåligt utvecklade och hennes fysiska styrka jämförelsevis obetydlig. Dessutom är hon mycket känsligare för kyla och hetta än de flesta andra djurarter. Ur ett biologiskt perspektiv borde människan alltså för länge sedan fallit offer för det naturliga urvalet.

Så är nu inte fallet. Dessa svagheter till trots är hon naturens oinskränkta härskare. Hon besitter förmågan – och har beklagligt nog gjort bruk av den allt för ofta – att helt utrota andra arter; åter andra har hon infångat och förslavat. Hur är då detta möjligt? Svaret är evident: Genom sitt förnuft och sin förmåga till rationella överväganden. Förklaringen till hennes exceptionella framgångar här på jorden står således att finna i det faktum att att hon är det ojämförligt intelligenta av alla djur. Frågan är bara om detta ger henne moralisk rätt att behandla andra djurarter på ett sätt som vore fullständigt otänkbart gentemot individer av den egna arten, såsom exempelvis att utsätta dem för plågsamma laboratorieexperiment, använda dem till föda, jaga och skjuta dem för nöjes skull et cetera.

Detta är en fråga som debatterats allt sedan Aristoteles dagar. De

senaste två decennierna har den emellertid kulminerat i ett nästan oöverskådligt antal böcker och artiklar. En av den moderna debattens stora förgrundsgestalter är den australiensiske moralfilosofen Peter Singer. I sin uppmärksammade bok *Animal Liberation* (1975; sv övers *Djurens frigörelse*, 1991) argumenterar han för att även (vissa) icke-mänskliga djur bör tilldelas moralisk ställning. Deras intressen, framför allt intresset att inte vilja lida, måste, framhåller han, tilldelas samma moraliska tyngd som varje annan självmedveten varelses motsvarande intresse. En annan ivrig försvarare av de icke-mänskliga djurens rätt är den kanadensiske filosofen Tom Regan. Till skillnad från Singers utilitaristiska utgångspunkt, vilar Regans argumentation – bland annat framlagd i boken *The Case for Animal Rights* (1984) – på en rättighetsetisk bas. Utilitarismen är, menar han, ingen acceptabel moralteori eftersom den bedömer moralen i en persons handlingar genom att sätta dem i relation till och komparera dem med andra personers handlingar. Att vi bör inkludera även andra djur i den moraliska sfären är, enligt Regan, inte avhängigt huruvida det genererar goda konsekvenser eller ej utan beror i stället på det faktum att även vissa andra djur är personer, med precis samma okränkbara moraliska rättigheter som tillfaller oss människor.

I och med boken *Created from*

Animals. The Moral Implications of Darwinism har de icke-mänskliga djurens sak fått ytterligare en talesman. Med utgångspunkt i Darwins tankar om människan som ett djur bland andra försöker den brittiske moralfilosofen James Rachels, verksam som professor vid Alabamauniversitetet i Birmingham, där att konstruera en teori som visar att all form av partiskhet gentemot varelser av den egna arten är moraliskt otillbörligt.

Boken som består av fem kapitel, inleds med en redogörelse av Darwins liv och arbete, för att i nästa kapitel övergå i en diskussion av post-Darwinistiska försök att koppla samman evolutionsläran med etiken. I kapitel tre undersöker Rachels Darwinismens konsekvenser för religionen, vilket föranleder honom att konkludera att en rätttrogen Darwinist inte kan tro på Gud. I fjärde kapitlet försvarar han Darwins tes att skillnaden mellan människan och andra djur inte är en artskillnad utan en gradskillnad. Detta, understryker han, leder obönhörligen till förkastandet av den konventionella moralen med människan som skapelsens krona, vilket i sin tur innebär att det behövs en ny etik som mer adekvat reglerar förhållandet mellan människor och andra varelser på denna planet. Det är utseendet hos en sådan etik som är ämnet för bokens avslutande kapitel.

Rachels förslag till en etik som inte förutsätter att människan är

speciell är en teori han kallar "moralisk individualism". Den grundläggande tankegången i den är att frågan om hur en person skall behandlas inte kan fastställas med utgångspunkt i vederbörandes grupp-tillhörighet utan måste bestämmas utifrån individens personliga egenskaper. Om x skall behandlas på ett annat sätt än y måste detta motiveras av x:s respektive y:s individuella karaktäristika, inte av den ena partens men inte den andras medlemskap i en privilegierad grupp. I klarspråk innebär detta att i valet mellan att utsätta en människa eller en schimpans för ett plågsamt laboratorieexperiment är det inte moraliskt acceptabelt att välja schimpansen enbart av skälet att schimpansen är en schimpans och människan en människa. I stället måste man, menar Rachels, se till individen bakom epitetet människa respektive schimpans och utifrån deras personliga egenskaper avgöra varför det är godtagbart att använda den ena men inte den andra i experimentet. En olikhet i behandling kan således motiveras endast om det föreligger en eller flera relevanta skillnader mellan de individer som bedöms.

Frågan är då vad en relevant skillnad är. För att nå ett tillfredsställande svar på detta inleder Rachels sin undersökning med att titta lite närmare på vad vi egentligen menar när vi säger att alla är lika. Applicerat på människan är, framhåller han, påståendet upp-

enbart falskt. Det råder ingen tvekan om att människor skiljer sig åt när det gäller egenskaper som intelligens, skönhet, talang, fysisk styrka et cetera. Principen om jämlikhet kan således inte vila på en faktisk beskrivning människor emellan. I stället skall den, enligt Rachels, förstås som en princip som, de faktiska olikheterna till trots, är tillkommen för att vi bör behandla varandra som jämlikar. Frågan är bara varför. Är det verkligen rimligt att behandla de smarta och de dumma, de talangfulla och de talanglösa som vore de lika, när de de facto inte är det? Det är frågor som dessa som föranlett vissa människor att förkasta jämlikheten som moralisk princip; så icke Rachels. Han instämmer visserligen i att det vore barockt att behandla alla lika. Betänk bara vilka konsekvenser det skulle få om alla patienter, oavsett symptom, ordinerades samma behandling. En användbar jämlikhetsprincip måste således beakta detta förhållande samt den Aristoteliska principen att när ingen skillnad föreligger mellan två personer bör de behandlas lika (och omvänt om en skillnad är för handen bör de behandlas olika). Rachels fastnar för följande formulering: "Individer bör behandlas lika såtillvida det inte föreligger en relevant skillnad mellan dem som rättfärdigar en olik behandling" (min övers, s 176). Frågan om vad en relevant skillnad är återkommer alltså och Rachels är väl medveten

om att hans formulering av jämlikhetsprincipen är oanvändbar om den inte ackompanjeras av ett adekvat svar på den.

Det torde vara evident att en skillnad kan vara en skillnad utan att för den skull vara en relevant skillnad. Sådana saker som ras och kön är, framhåller Rachels, kardinal exempel på detta. Om valet till den sista platsen på en musikakademi stod mellan två personer, vore det moraliskt oacceptabelt att anta den ena men inte den andra med motiveringen att han är vit och inte svart och man och inte kvinna. Den enda moraliskt godtagbara differentieringsgrunden i detta fall är de berörda personernas individuella musikalitet och insyn i musikens historia. Om det däremot är frågan om en kurs i praktisk filosofi är de sökandes musikalitet å andra sidan lika irrelevant som deras ras och/eller kön. För att veta huruvida en given skillnad mellan två individer är relevant eller ej måste vi alltså, poängterar Rachels, veta vilken behandling som är aktuell. Det är därför exempelvis helt i sin ordning att låta vissa människor studera vid universitet samtidigt som man utesätter andra; helt enkelt därför att vissa har och andra saknar viljan och/eller förmågan att tillgodogöra sig det som lärs ut där. I analogi med detta är det meningslöst att låta icke-mänskliga djur genomgå högre studier eftersom de varken kan läsa, skriva eller räkna. Om det däremot är frågan om en ytterst plågsam

tortyr är läs- och skrivkunnighet, som var relevant i ett sammanhang, en fullständigt irrelevant grund för differentiering, oavsett om valet står mellan människa/människa eller människa/icke-människa. Andra djurs förmåga att erfara fysisk smärta skiljer sig ju inte från människans och därmed kan heller ingen olikhet i behandling motiveras i detta fall.

Frågan är då om det verkligen är plausibelt att jämföra människor med andra djur på detta sätt? Faller inte människan i en speciell moralisk kategori? Varför, frågar sig Rachels, skulle hon göra det. Om det är rimligt att applicera principen om jämlikhet i situationer som ställer människa mot människa och icke-människa mot icke-människa varför skulle det då inte vara möjligt att göra det på förhållandet människa/icke-människa? Visst finns det många områden där människan skiljer sig från andra djur. Människor men inte kaniner, hundar, hästar et cetera kan till exempel läsa, lösa matematiska räkneoperationer, njuta av en opera, köra bil och uppskatta teater. Frågan är bara om detta är skillnader som i moralisk bemärkelse är relevanta. Har de någon betydelse när vi hävdar att det är fullt godtagbart att använda kaniner men inte människor i plågsamma laboratorieexperiment. Faktum är ju att långt i från alla människor äger dessa karaktäristika. Hur skall vi då behandla dem? Är det fritt fram att använda dem i

olika laboratorieexperiment bara för att de inte kan läsa, köra bil, uppskatta god musik et cetera. Givetvis inte. Om man vill undvika att hamna i dylika moraliskt absurda situationer måste man söka efter en egenskap som är gemensam för alla och vad man då hamnar vid är förmågan att kunna lida. Eftersom denna egenskap omfattas i lika hög grad av icke-mänskliga djur måste vi, framhåller Rachels, acceptera att människor och andra djur, i detta avseende, bör behandlas som moraliskt likvärdiga.

Denna konklusion föranleder Rachels att förkasta alla former av "speciesism" eller "artism", som är den svenska neologismen. "Radikal artism", dvs uppfattningen att även det mest triviala mänskliga intresse har absolut företräde framför akuta icke-mänskliga, förnekar att en reell intressekonflikt mellan människor och andra djur kan uppstå. Djur (dvs andra djur) är nämligen, enligt denna syn, i likhet med maskiner, oförmögna att över huvud taget hysa ett intresse. Artismen kan emellertid formuleras på ett mer rimligt sätt. En inte fullt så kategorisk formulering är den Rachels benämner "mild artism". I enlighet med den bör vi, då valet står mellan ett trivialt mänskligt intresse och ett vitalt icke-mänskligt, välja att i första hand tillgodose det senare. Det kan således vara att föredra att en människa får erfara smärre obehag än att ett (annat) djur utsätts för stort lidande. I de fall lidandet

eller obehaget är jämbördiga har emellertid människan alltid företräde, just därför att hon är människa.

För att visa hur orimlig artismen, oavsett form, är lyfter Rachels fram ett exempel med följande innebörd. Ponera, säger han, att vi kom i kontakt med varelser från en annan planet och att de, vad gäller vetenskap och konst, är lika avancerade som vi; skulle det då vara moraliskt legitimt för oss att behandla dem lika lättvindligt som vi idag behandlar icke-mänskliga djur bara för att de stammar från en annan värld och art än vår egen? Givetvis inte och om detta resonemang inte håller i det fallet kan man, anser Rachels, fråga sig vad det är som gör det giltigt när det rör sig om icke-mänskliga djur.

Den moraliska individualismen tar alltså avstånd från alla former av artism men leder ändå i realiteten till att mänskliga intressen i de allra flesta fall prioriteras framför icke-mänskliga. Hur en persons intresse skall beaktas beror, som sagt, inte på vederbörandes gruppstillhörighet utan på komplexiteten i det liv han lever. Det är, understryker Rachels, summan av ens planer för framtiden, ens affektioner och aktiviteter som är avgörande för hur man skall bemötas. Detta ger vid handen att en gråsuggas liv är mindre värt än ett marsvins och ett marsvins mindre värt än en schimpans och en schimpans, i sin tur, mindre värt än en människas, eftersom komplexiteten

ökar i varje led. Detta innebär emellertid också, vilket är det kontroversiella i Rachels teori, att exempelvis spädbarn och gravt utvecklingsstörda, vars liv sannolikt är mindre komplexa än många icke-mänskliga djurs, får stå tillbaka för dessa. I valet mellan att rädda en gravt utvecklingsstörd människa eller en frisk schimpans från att drunkna är det alltså, enligt Rachels, moraliskt riktigt att först bistå den senare. Detta är, enligt min mening, en obekväm men korrekt iakttagelse, vars giltighet vi i konsekvensens namn måste erkänna.

Vilka implikationer får då detta på förhållandet mellan art och moral? Den uppfattning som växer fram i takt med att man tränger allt djupare in i Rachels teoribygge är att i de avseenden människan skiljer sig på ett relevant sätt från andra djur kan hon kräva en olik behandling medan hon i de fall då ingen sådan skillnad är för handen inte kan göra det. En människa kan alltså inte kräva några speciella privilegier enbart för att hon är människa eller för att människor i allmänhet besitter en egenskap som just hon saknar eller, slutligen för att hon besitter en egenskap som är irrelevant vid den typ av behandling som är aktuell. Det enda tillfälle då man, oavsett om man är människa eller icke-människa, har en moralisk rättighet att kräva en privilegerad behandling är när man besitter en egenskap som är relevant för den typ av behandling som är för handen.

Idén om människan som skapelsens krona är emellerid så djupt rotad i den västerländska idétraditionen att det torde dröja innan tänkare som James Rachels får allmänt gehör för sina åsikter. Tiden står dock, enligt honom själv, på hans sida. Vad vi bevittnat under det dryga sekel som förflutit sedan Darwin publicerade *On the Origin of Species by Natural Selection* är, framhåller han, en ganska avsevärd förskjutning av våra moraliska värderingar. Detta är, fortsätter han, en historisk process som skulle kunna delas in i fyra stadier. I det första accepterades den traditionella moralen, eftersom den låg i linje med den förhärskande världsbilden, i vilken jorden – som var alltings centrum – befolkades av människor som skapats till Guds avbild och (andra) djur som endast existerade som medel för ett mål – människan. I nästa stadie börjar emellertid denna uppfattning av verkligheten att knaka i fogarna. Fler och fler ifrågasätter dess rimlighet men det är först i och med Darwins teori om att människan som varje annat djur är en produkt av en likgiltig naturlig process som den får sin verkliga dödsstöt. Enligt Rachels befinner vi oss nu i det tredje stadiet, där den gamla, traditionella moralen under stort tryck av nya idéer och synsätt håller på att omvärderas. Det fjärde och sista stadiet kommer att infinna sig när de nya och gamla idéerna smält samman till en fungerande syntes och vår moral återigen är i

linje med vår uppfattning av världen och vår plats i den.

Rachels bok är utan tvekan en av de bättre böckerna i detta ämne, väl i klass med Singers *Animal Liberation*. Liksom den har den ett budskap som hos alla kännande och reflekterande varelser borde ge plats för eftertanke och omprövning. Med tanke på hur djupt rotade fördomarna mot icke-mänskliga djur är i vår kultur torde det fjärde stadiet i Rachels utvecklingskedja ännu vara rätt avlägset. Detta faktum gör emellertid boken än mer angelägen, ty det är bara genom att konfrontera dessa fördomar med argument som underminerar deras rimlighet och historiska rötter som vi kan hoppas nå en ny och mer verklighetsanpassad moral.

I detta avseende är Rachels framställning synnerligen lyckad och ett stort steg närmare förståelsen att människan, när allt kommer omkring, är "created from animals".

Richard Ohlsson

NOTISER

¶ *Gamla rön och gröda*

Dussintals dialekter av grönt.
Och särskilt det röda i trä-
husväggarna.

(Tomas Tranströmer:
Det öppna fönstret)

Lars Bergström tar i "Gröna smaragder" (FT 1/93, ss 27–37) upp Nelson Goodmans gamla induktionsgåta. I artikeln kritiserar han bland annat min behandling av gåtan i kapitel 9 i min bok *Blotta tanken* (Doxa 1992). Jag vill här svara Bergström, och samtidigt ge ett par synpunkter på hans egen analys.

På en punkt har Bergström rätt: De definitioner av "gröd" och "rön" som jag presenterar på s 131 i *Blotta tanken* är inte Goodmans (han definierar för övrigt "grue" och "bleen"). Jag tillät mig att introducera en variant av hans definition som inte innehöll predikatet "observerad" för att bättre kunna illustrera min idé om att naturliga egenskaper svarar mot konvexa regioner i ett konceptuellt rum (se kapitel 8 i *Blotta tanken* och "Induction, conceptual spaces, and AI", *Philosophy of Science* 57 (1990), ss 78–95).

Jag anser att den variant av Goodmans definition som jag införde fångar den väsentliga poängen i induktionsgåtan. Bergström håller inte med, utan han hävdar (s 31) att

min definition är "i det närmaste obegriplig. Ty vad skulle det innebära att en sak är "grön" i Gärdens bemärkelse? Det skulle innebära att den före 2000 är grön före 2000 och röd efter 2000, men dessutom att den efter 2000 är röd före 2000 och grön efter 2000. Härav tycks följa att den före 2000 är grön före 2000 med dessutom att den efter 2000 är röd före 2000. Såvitt jag förstår är detta nonsens".

Javisst är det nonsens. Men anledningen till att det blir nonsens är att Bergström anser att "grön" och "röd" är *tidsberoende* egenskaper. Detta märks tydligast när han presenterar Dancys definition av "gröd":

x är gröd vid $t = x$ är grön vid t och t är före 2000, eller x är röd vid t och t är efter 2000.

Om denna definition (som är just den jag avsåg i *Blotta tanken*) säger Bergström (s 31) något märkligt: "Här står "gröd" alltså inte längre för en egenskap utan för en relation mellan föremål, x och tidpunkter, t ". Detta är naturligtvis nonsens. De flesta egenskaper är tidsberoende, annars skulle ju objektens egenskaper inte kunna ändras. (Far, vad är det där för bär? Det är blåbär, min son. Men, far, de är ju röda. Det är för att de ännu är gröna!). Om vi accepterar detta blir Bergströms

något invecklade argumentering ovan ogenomförbar.

Bergströms egen lösning på Goodmans gåta utgår från att man kan skilja på de egenskaper som är "direkt observerbara" och de som inte är det. Hypoteser som innehåller direkt observerbara egenskaper är enligt Bergström enklare än de övriga och sådana hypoteser bör föredras vid induktiva slutledningar. Därför är "grön" en bättre induktiv egenskap än "gröd".

Jag tror inte Goodman skulle vara nöjd med Bergströms lösning. Bergström refererar själv hans invändning: "Vi kan lätt konstruera en maskin som på ett riktigt sätt applicerar termen "gröd" när den under goda ljusförhållanden konfronteras med saker som är gröda" (s 409 i *Problems and Projects* (1972), Bergströms översättning).

Problemet med Bergströms idé om direkt observerbarhet är frågan: *Observerbar för vem?* Goodmans hypotetiska maskin har andra perceptionsmekanismer än vi – och kommer därmed att göra andra induktiva slutledningar. Jag ser det som själva poängen med Goodmans exempel att han visar att de logiska empiristernas dröm om ett "objektivt" observationsspråk är absurd.

Jag är nöjd med Bergströms lösning – om han accepterar att vad som är "direkt observerbart" måste specificeras relativt en viss observationsmekanism. Detta är den lösning jag kommer till i kapitel 9 i *Blotta tanken*: Normalt färgseende

människor anser att "grön" är en induktivt projicerbar egenskap, medan "gröd" inte är det, helt enkelt därför att *evolutionen* har format våra perceptioner på ett visst sätt. Men det är fullt möjligt att en Goodmanmaskin kan ha en perceptuell mekanism som på grund av en viss kvantmekanisk effekt "ser" ett föremål på ett sätt om det är observerat före 2000 och på ett annat sätt om det är observerat senare.

Jag håller således också med Goodman: Det finns ingen "objektiv" observerbarhet. En konsekvens av min inställning blir att vår förmåga till induktiva resonemang är beroende av de omständigheter som varit förhärskande under utvecklingen av våra perceptionsmekanismer. Vår "intuition" säger oss att "grön" men inte "gröd" är en projicerbar egenskap. Men vi kan inte förvänta oss att våra intuitioner om vilka egenskaper som är projicerbara skall vara framgångsrika i artificiella miljöer som avviker kraftigt från dem som funnits under vår evolution.

För att matcha inledningen avslutar jag med följande rader av Tranströmer ur dikten *Carillon* som, på sitt eget sätt, sammanfattar induktionens problem:

Över tak och torg, gräs och gröda
ringer klockorna mot levande och döda.

Svårt att skilja på Krist och
Antikrist!

Peter Gärdenfors

¶ Svar till Gärdenfors.

Gärdenfors håller med om att hans definitioner inte är Goodmans, men han vidhåller att de fångar den väsentliga poängen i Goodmans induktionsgåta. Det tycker inte jag. Emellertid skall jag inte bråka vidare om detta, om han nu hävdar att hans definitioner inte skall tolkas bokstavligt.

Gärdenfors tror också att vi kan konstruera en maskin som (efter år 2000) med hjälp av "en viss kvantmekanisk effekt" direkt kan uppfatta om ett givet föremål har observerats före år 2000 eller inte. Verkligen? Det skulle vara intressant att veta vilken denna kvantmekaniska effekt är, och om någon professionell fysiker hört talas om den.

Jag noterar vidare att Gärdenfors fortfarande tycks hålla fast vid sin huvudidé om att naturliga (projicerbara) egenskaper svarar mot konvexa regioner i konceptuella rum – men också att han inte presterar något som helst argument mot mina invändningar mot denna idé.

Det intressantaste inslaget i Gärdenfors replik är annars det att han ser Goodmans exempel som ett bevis för att "de logiska empiristernas dröm om ett 'objektivt' observationsspråk är absurd". Jag tycker inte att exemplet visar detta. Mycket hänger förstås på vad man då menar med ett "objektivt observationsspråk", men när folk nuförtiden förnekar att ett sådant är möjligt, så menar de väl vanligen att observationer på något vis förutsätter teori-

er och tolkningar, och att dessa kan variera från person till person. Detta följer dock knappast från Goodmans exempel. Allt vad Goodman säger tycks exempelvis vara fullt förenligt med att vårt språk innehåller observationssatser i Quines mening, satser som är kausalt förknippade med sensorisk retning och om vilka det råder fullständig enighet bland alla kompetenta användare av språket.

I detta sammanhang kan det slutligen vara på sin plats att nämna ytterligare en sak. I mitt svar till Wlodek Rabinowicz i FT 2/93 hänvisade jag just till observationsatser i Quines mening och till att dessa inte kan innehålla predikat av Goodmans typ – eller att det åtminstone måste vara svårare att lära ut sådana predikat genom ostension än t ex "grön". När jag skrev detta trodde jag att jag själv hade hittat på det. På sätt och vis hade jag kanske det, men när jag några veckor senare läste om Saul Kripkes Wittgensteinbok, så hittade jag i stort sett samma synpunkt i en fotnot på sidan 59. Och inte nog med det. Jag kunde också konstatera att jag själv hade strukit under just denna passage, när jag första gången läste boken för några år sedan! Men det hade jag alltså glömt (åtminstone i någon mening). Där ser man! Hur ofta händer det att det man tror är ens egen idé faktiskt kommer från någon annan? Och hur skall man kunna hitta svaret på denna fråga?

Lars Bergström

¶ Carl-Henrik Grenholm, professor i etik vid teologiska fakulteten i Uppsala, har utgivit *Protestant Work Ethics. A Study of Work Ethical Theories in Contemporary Protestant Theology*, Uppsala 1993.

¶ En festschrift med titeln *Huvudinnehåll*, Nya Doxa 1993, har tillägnats Bengt Hansson, professor i teoretisk filosofi i Lund, på hans 50-årsdag. Boken innehåller uppsatser av Åke E Andersson, Sven Danielsson, Martin Edman, Dagfinn Føllesdal, Sören Halldén, Jaakko Hintikka, Sten Lindström och Ingar Brinck, Dag Prawitz, Wlodek Rabinowicz, Hans Regnéll, Nils-Eric Sahlin och Peter Gärdenfors, samt Georg Henrik von Wright.

¶ Den första *Europeiska kongressen för analytisk filosofi* ägde rum i Aix-en-Provence den 23–26 april i år. Den anordnades av European Society for Analytic Philosophy (ESAP), som bildades 1990 och som för närvarande har representanter i 29 olika länder. Flera svenska filosofer deltog. I inbjudan till kongressen sägs det bl a: "Analytic philosophy is characterized by the goal of clarity, the insistence on explicit argumentation, and the demand that any view be exposed to the rigours of critical evaluations and discussion by one's peers. The universality of these values is one of the reasons for the current revival of analytic philosophy in continental Europe after the long interruption due to World War II and the North American exile of many European Philosophers". I den medlemsförteckning för ESAP som delades ut till deltagarna i kongressen förtecknas närmare 400 medlemmar, därav drygt 50 kvinnor. Vid själva kongressen deltog drygt 200 personer, därav knappt 50 kvinnor.

¶ Många filosofer tror som bekant att man kan skilja mellan analytiska och syntetiska satser. Analytiska satser är då sådana som är sanna enbart i kraft av sin mening. De är sanna, men de utsäger ingenting om verkligheten. De har inget substantiellt innehåll. I samband med strejken vid tidningen Norrländska Socialdemokraten i somras skrev Dagens Nyheter på ledarplats (den 16 juli) bland annat följande: "Sedan sjuttioalet härskar idén att arbetsrätten är och bör vara partisk till de anställdas förmån. Därifrån kommer de strejkande journalisternas tro att de kämpar för arbetsrätten. I verkligheten är det en idé som upphäver sig själv. Ingenting kan vara rättvist och partiskt på en gång". Hur är det med den sista satsen i detta stycke ("Ingenting kan vara rättvist och partiskt på en gång")? Är den analytisk eller syntetisk? Är den sann eller falsk?

¶ *Har även filosofer kön?*

Kan man tänka sig något mer könlöst än artificiell intelligens (AI)? Övriga nog hävdade Sara Heinämaa vid de nordiska kvinnliga filosofernas andra konferens, "Gender – an issue for philosophy?" i Bergen 23–25 april, att det klassiska Turingtestet gömmer djupa frågor om könsidentitet.

Turings artikel innehåller två varianter av testet, men de flesta som refererar Turing förbiser helt den första. I version ett skall en utfrågare försöka komma underfund om vem av de två svarande som är kvinna, och vem som är en man som låtsas vara kvinna. I den andra varianten ska, som alla vet, utfrågaren skilja mellan en människa och en datamaskin. Om utfrågaren gissar fel och utfrågaren respektive datorn vinner får vi analogin att maskinen är lika mänsklig som mannen är feminin i den första versionen av spelet.

Ätminstone ytligt sett verkar Turing förutsätta en icke-deterministisk syn – vare sig biologiskt eller socialt – på könsidentitet, annars kan vi inte dra någon parallell mellan spelen. Om ingen man någonsin kan vara feminin – eller om ingen dator någonsin kan vara intelligent – är ju testet också fullkomligt onödigt. Man kan förstås tänka sig att det räcker med att mannen *låtsas* vara feminin och datorn *simulerar* intelligens. Men Turing skriver faktiskt att eftersom vi inte kan veta om en annan män-

niska verkligen tänker, kan vi knappast kräva det när det gäller datorer. Hårddrar vi parallellen mellan de båda testvarianterna *är* mannen som lyckas lura utfrågaren alltså feminin. Intressant nog var Turing själv homosexuell (tyvärr begick han självmord inte långt efter artikelns tillkomst).

Att komma förbi motsättningen mellan synen på genus (socialt kön) som biologiskt determinerat och som enbart sociokulturellt är en önskan för många feminister. Man vill kunna tala om kroppens betydelse, utan att därför hamna i essentialism med dörrarna vidöppna för sexism. Femininitet realiserad av en kvinna är annorlunda än femininitet realiserad av en man! Försöket är alltså inte bara ett uttryck för (vissa) feministers allmänna strävan att upphäva oppositioner.

Om manligt tänkande och besatthet av just oppositioner talade Else Barth. Studier av Quislings opublicerade manuskript har fått henne att koppla ihop det extremt polariserade tänkandet med fascistisk ideologi. Andra exempel på samband är matematikern Brouwers och filosoferna Carl Schmitts och Fichtes arbeten. Men sucka inte – det räcker inte med några få dikotomier, tänkandet måste vara helt genomsyrat av en rent manikeistisk uppdelning mellan gott och ont, ljus och mörker.

Barth höll förresten inte med Vigdis Songe-Möller, bekant för sin feministiska läsning av antik filo-

sofi, om att Platon är en sådan latent fascistoid tänkare. Vid just det här tillfället talade Songe-Möller dock inte om Platon utan om Parmenides, vars eviga vara och förnekande av all förändring ansågs som en parallell till "den stängda kroppen", jungfrun eller den gravida kvinnan, och därmed som en förträngning av sexualiteten, födel- sen och döden.

Konferensens internationella stjärna var Elisabeth List från Österrike. List, som arbetar i den kritiska teorins tradition med dess betoning av kontexten, ville visa att en könsmedveten läsning kan lösa upp paradoxer. Att analysera begrepp som rationalitet isolerade är meningslöst. All kunskap är förkroppsligad och för den, liksom för subjektet, finns alltid gränser. Grän-

serna uppmärksammas av fenomenologin, semiotiken, psykoanalysen och feminismen. Själv har hon bland annat arbetat med Max Webers texter och sett en lösning på hans till synes motsägelsefulla tanke att den irrationella religionen kunnat göra västerlandet just rationellt.

De cirka fyrtio konferensdeltagarna fick också höra lite om Rousseau och kvinnliga maktstrategier (Else Wiestad) och den tyska idealismens kvinnosyn bland kvinnorna själva (Karen Glente). Hela mötet inleddes av May Thorseth Huitfeldt som (ensam?) ansåg att kön inte har någon särskild relevans för filosofin, och avslutades med ett beslut om att göra Finland till värdland för nästa konferens (1995).

Åsa Carlson

¶ Vid filosofiska institutionen i Stockholm har nyligen två personer framgångsrikt försvarat sina doktorsavhandlingar. Markku Leppäkoski har lagt fram en avhandling i teoretisk filosofi med titeln *The Transcendental How. Kant's transcendent deduction of objective cognition*, Stockholm 1993. Folke Tersman doktorerat i praktisk filosofi på avhandlingen *Reflective Equilibrium. An essay in moral epistemology*, Stockholm 1993. I Lund har vidare Toni Rønnow-Rasmussen disputerat på avhandlingen *Logic, Facts and Representation. An examination of R M Hare's moral philosophy*, Lund University Press 1993.

¶ Bengt Molander skall tillsammans med pedagogen Staffan Selander och språkforskaren Björn Melander författa en kunskapsöversikt över forskning om läroböcker (och andra läromedel) för grundskola och gymnasium. Det är ett projekt som finansieras av Skolverket. Bengt vill komma i kontakt med alla som gjort eller håller på med någon filosofisk undersökning av läromedel, även för högre utbildning. Tolka också "filosofisk" i vid mening! Kontakta Bengt Molander, Filosofiska institutionen, Villavägen 5, 752 36 Uppsala, tel 018-52 76 80.

¶ *En liten sann historia.*

Våren 1993. Uppsattsseminarium för påbyggnadskursen i praktisk filosofi vid Stockholms universitet. Opponenten är klar. En av seminariedeltagarna tar ordet och ifrågasätter ett Kantcitat i den diskuterade uppsatsen..

– Säger Kant verkligen så? Det verkar inte vara Kant.

Frågan är nu: vad anser Kant egentligen?

Tystnad. Ingen av seminariedeltagarna tycks vara tillräckligt säker på Kant för att yttra sig i frågan. Examinatorn Torbjörn Tännsjö finner situationen skandalös och bryter tystnaden.

– Ingen bör få utexamineras härifrån utan att till fullo kunna Marx

Vad kan Freud ha att säga om detta?

Tomas Stark

¶ *Onödigt grubbel*

Vid ett försök att bringa ordning i mina tidskriftshyllor stötte jag på en notis i FT 1/91 om mätning av ljushastigheten, som ledde vidare till en föregående notis i FT 3/90. I den senare hävdas på sidan 46, att ingen egentligen vet, hur fort ljuset rör sig. Ljusets hastighet mäts genom att man sänder en ljusstråle mot en spegel och mäter tidsintervallet mellan emissionen och återkomsten till utgångspunkten. Notisförfattaren i FT menar nu: "Och sunda förnuftet säger ju att, det förmodligen tar en liten stund för ljuset att vända om. Kanske går det också långsammare på hemvägen, eftersom en del rörelseenergi gått förlorad efter krocken med reflektorn". I FT 1/91 fasthåller notisförfattaren vid "möjligheten att det tar tid för ljuset att ändra riktning, alltså så att själva reflektionen tar en viss tid".

Till detta kan först sägas, att en foton inte har någon massa och därför saknar rörelseenergi i vanlig mening (produkten av halva massan och hastigheten i kvadrat). Fotonens

energi definieras i stället som produkten av Plancks konstant och frekvensen. Denna frekvens ändras inte vid reflexion, vilket kan konstateras genom mätning eller direkt observation, eftersom ingen färgförändring sker. Att ljuset inte går långsammare på återvägen kan visas på följande sätt: En ljusstråle riktas i en vinkel mindre än 90° mot en spegel; ett bestämt tidsintervall efter emissionen från ljuskällan mäts positionen hos ett fotonpaket, som reflekterats; därefter avlägsnas spegeln och positionen hos ett fotonpaket mäts efter samma tidsintervall; den senare positionen kan då genom en geometrisk axelspeglning överföras exakt till den förra positionen. Detta förhållande förklaras av det faktum att elektronerna i spegeln ligger tätt packade och alstrar ett elektriskt fält, vilket fungerar som ett elastiskt kontinuum; den impuls som en foton överför på detta kontinuum återböras därför på fotonen.

Teoretiskt skulle man även mycket väl kunna mäta ljusets has-

tighet i en riktning genom långsam transport av synkroniserade klockor. Om man exempelvis stöter på starka magnetfält under vägen, så kringgår man dem helt enkelt. Men det finns alltså ingen anledning att göra det

onödigt besvärligt för sig. Det är bara en ovana, som skämtlystna filosofer har, när de försöker dölja osunda funderingar genom att åberopa det sunda förnuftet.

Jan Berg (München)

¶ Göran Collste har utgivit *Etik i datasamhället*, Carlssons bokförlag 1993. Torbjörn Tännsjö har utgivit en samling artiklar i vårdetiska frågor under rubriken *Manipulerat liv*, Thales 1993. Vidare har Joachim Siöcrona utgivit *Spinoza, zenbuddism och ekosofi*, Hilaritas 1993. Den svenska filosofen Thomas Mautner, som är verksam vid Australian National University, har utgivit *Francis Hutcheson: Two Texts on Human Nature*, Cambridge University Press 1993. Urban Forell, som är professor i teologi i Köpenhamn, har utgivit *Gerechtigkeit, Pflicht und ethische Beurteilung*, Studies in Philosophy 5, Lund University Press, 1993.

¶ *Filosofiska aktiviteter i Umeå*

Under maj månad ägde två filosofiska möten rum vid Institutionen för filosofi och vetenskapsteori i Umeå, dels ett symposium om själen, dels en ämneskonferens. Vid själssymposiet (12–13 maj) diskuterades en rad frågeställningar, som alla hade det gemensamma att de på något vis kan relateras till det klassiska själsbegreppet. Martin Edmans föredrag "Själen och kunskapen" anknöt både till hans fortgående umgänge med Platon och hans kunskapsteoretiska intressen och utmynnade i en tämligen rationalistisk teori om kunskapsakter. Sören Halldén tog i "Medvetandet och pekorden" upp frågan om jagets eventuella eliminerbarhet och hävdade utifrån ett argument om irreducibla indexikaler

jagets motsvarande irreducibilitet. Efter denna filosofiska onsdagseftermiddag inleddes torsdagen av psykologen och minnesforskaren Lars-Göran Nilsson, som berättade om empiriska rön om minnet och olika försök att fånga minnets olika aspekter i en distinktionsapparat. Den filosofiska tesen i föredraget var att medvetande och minne är till varandra starkt relaterade storheter. Kan man tänka sig ett medvetande med ett minne som har noll utsträckning i tiden? Peter Gärdenfors karakteriserade härnäst en rad medvetandefunktioner och diskuterade frågan om medvetandets evolution. Tesen var att jagfunktionerna är en serie evolutionära nyttigheter, och att medvetandets/jagets utveckling, såsom parallell till de olika nervsys-

temens utveckling, bör kunna förklaras evolutionärt. Gärdenfors kom också in på frågor om skillnader på eller likheter mellan djur och människor. Kan djur luras? Det avslutande föredraget av Bertil Mårtensson presenterade en nyupptäckt dialog av en anonym antik författare, i vilken "en tidsresenär som förläst sig på Dennett och Churchland" (kommentatorn Sten Lindströms karakteristik) drabbar samman med den unge Platon, som påvisar en rad problem med de materialistiska försöken att förklara jagsjäl-medvetande och därefter i sokratisk stil kommer fram till att han ingenting vet om själen. Som kommentatorer i övrigt fungerade Germund Hesslow (Edman, Halldén), Nils-Eric Sahlin (Lars-Göran Nilsson), Gunnar Andersson (Peter Gärdenfors).

Onsdagen den 26 maj ägde en mer intern ämneskonferens rum i Umeå, där representanter för landets filosofiska institutioner diskuterade filosofiämnenas expansion och därmed uppkommande frågor om ämnets framtid, vetenskapliga baskurser (med redogörelser av erfarenheter från Lund och Umeå) samt i hög grad också frågor om mellaninstitutionellt samarbete, t ex gemensamma grepp inom forskarutbildningen. Enigheten var stor om att det borde bildas ett sällskap med syfte att befrämja samarbete, samt med huvuduppgift att vartannat år arrangera en vandrande filosofikonferens. Till interimsstyrelse val-

des Sten Lindström (ordf) och Bertil Strömberg (sekr), och Umeå åtog sig att arrangera den första filosofikonferensen om två år. (Interimsstyrelsen kan nås via tfn 090-16 61 80, eller 090-165894.) Frågan om filosofiämnets framtid kan också behöva diskuteras.

Till den praktiska problematiken hör en slags Catch-22-situation. Institutionerna i landet är små, och har därmed svårt att ta emot de stora studerandeskaror som i det nya budgetsystemet skulle ge dem möjlighet att växa. Frågan är förstås också vilka ambitioner en filosofisk institution bör ha? Första-terminskurserna har vanligen en blandat orienterande, allmänbildande och metodisk inriktning, medan påbyggnadskurserna skärper de intellektuella kraven. Därmed finns också möjligheter att ge första terminskurserna till tämligen breda grupper av studenter, som rimligen kan ha viss nytta och glädje av att veta någonting elementärt om sådant som filosofihistoria, argumentation, vetenskapsteori, samhällsfilosofi och etik; medan påbyggnadskurserna kan inriktas mot de mer speciellt filosofiskt begåvade, som väljer att fortsätta. Samtidigt är det förstås en stor skillnad för en lärare, som vant sig att leda diskussioner i grupper om 25 studenter, att plötsligt finna sig i en hörsal framför hundratals studenter. Ett exempel från ett ganska litet universitet, nämligen Umeå, är talande för trenden: 1988 hade höstens samlade A-kurser ca

30 studenter. Inför den kommande hösten har ca 500 studenter sökt, och ca 250 tackat ja. Om inte annat av lokalskäl kommer det att bli nödvändigt med ett intagningstak.

Expansionen har förstås flera orsaker. Intresset för filosofi i den allmänna debatten i Sverige har ökat under en följd av år, detta tämligen oberoende av de akademiska filosofernas egna insatser. Man kan tolka detta som ett bredare i samhället uppkommet behov av både tröst och intellektuell analys i samband med en kris för den utilitära välfärdsstaten. På sjuttioalets början kunde en utbildningsminister utan att bli särskilt motsagd meddela, att "de som forskar på sådant där som Descartes, kan inte påräkna några pengar framöver". Idag utsätts emellertid den politiska apparaten för en motsatt press, underifrån, och tvingas också i någon mån reagera härpå. Samtidigt är den väldiga expansion i studerandeantal som äger rum just nu möjlig att förklara dels som en följd av linjesystemets avveckling, dels som en följd av lågkonjunkturen. Friare studier gynnar de friare fakulteterna, och den totala intagningen till universitet och högskolor ökar.

Den aktuella situationen är frustrerande men naturligtvis är det också stimulerande att filosofin har en chans att märkas i samhället. Samtidigt bör man hysa en viss oro. Vad händer om 4-5 år, när dagens väldiga studerandekullar väller ut på en arbetsmarknad, som knappast

kan svälja dem? Kommer man, som i början av sjuttioalet, att dra till tumskruvorna igen? Kommer det på nytt att spridas en populistisk uppfattning om att högre utbildning bara drar på en skulder och leder till arbetslöshet? Eller kommer en integration med Europa att dra svenska humanister med mot ljusare horisonter genom att det blir alltmer självklart även för svenskar att våra ungdomar bör få kunskap om de centrala europeiska tankarna, på ett levande sätt förmedlade av människor som ser dem levande idéer, inte historiska relikter eller passiva samhällsprodukter. Låt oss diskutera frågan vidare.

I anslutning till ämneskonferensen arrangerade Filosofiska föreningen i Umeå i samarbete med Lund ett föredrag, där professor Isaac Levi från Columbia University höll ett föredrag under rubriken "Rationality and inquiry". Jag vågar inte sammanfatta dess huvudteser, men en intressant detalj var att Levi tycktes anse att våra teorier om tänkandet bör kunna förklara varför vi kan tänka fel. Åtminstone hos mig föranledde denna idé intressanta men hittills dunkla spin-off-effekter, samtidigt som åtminstone någon i publiken verkade skeptisk till hela tanken att vi kan tänka fel.

(Filosofiska föreningen i Umeå är intresserad av samarbetsprojekt med andra institutioner som tar hit föreläsare. Kontakta Bertil Strömberg, 090-165894, eller någon av amanuenserna 090-165668.)

¶ *Seminarieserier i Umeå i höst.* Vid högre seminariet är ett tema Wittgensteins idéer om regelföljande, som de tolkats av Kripke. Martin Edman inleder dessa seminarier. Ingvar Johansson håller också en serie föreläsningar om sin bok *Ontological Investigations*. Dessutom arrangeras i samarbete med Institutionen för lingvistik en konferens om *Logik, språk och information*. (Information från amanuenserna 090-16 56 68, eller sekr 090-16 56 70, eller från konferenssekreteraren Sten Lindström 090-16 61 80.)

Bertil Mårtensson

Utgivet sommaren 1993 från T H A L E S

Argumentationsteori, språk och vetenskapsfilosofi
DAGFINN FØLLESDAL, LARS WALLØE, JON ELSTER

Effektivitet i ekonomisk analys
Paretokriteriet – tolkningar, försvar och kritik
ROLAND GRANQVIST

En Ingemar Hedenius bibliografi
ANN-MARI HENSCHEN-DAHLQUIST

FilosofiAntologin
från Herakleitos till Foucault
red JAN WILLNER

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Michael Ranta är doktorand i konstvetenskap vid Stockholms universitet, Ingmar Persson är docent i praktisk filosofi i Lund, Thomas Mautner är lärare i filosofi vid the Australian National University i Canberra, Lars Bergström är professor i praktisk filosofi i Stockholm och Richard Ohlsson är bibliotekarie i Malmö.

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.

MANUSKRIFT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Änby 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 och skrivs med bred vänstermarginal
- 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
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren gratis 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

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

För årg 1/1980 — 10/1989 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr

För årg 11/1990 — 13/1992 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

