

FILOSOFISK TIDSKRIFT

3/94

PER BAUHN

Nationalismens moraliska status

INGEMAR NORDIN

Naturliga rättigheter

INGMAR PERSSON

Felaktigheter om rättigheter

INGEMAR NORDIN

Rätt och rättvisa

INNEHÅLL

<i>Nationalismens moraliska status</i>	3
PER BAUHN	

<i>Naturliga rättigheter</i>	15
INGEMAR NORDIN	

<i>Felaktigheter om rättigheter</i>	27
INGMAR PERSSON	

<i>Rätt och rättvisa</i>	32
INGEMAR NORDIN	

<i>Recensioner</i>	35
LARS BERGSTRÖM om C-G Ekerwalds <i>Nietzsche – liv och tänkesätt</i> WLODZIMIERZ RABINOWICZ om F Tersmans <i>Reflective equilibrium</i>	

<i>Notiser</i>	61
----------------	----

Filosofisk tidskrift nr 3 1994 årg 15. 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 507991-8 Filosofisk tidskrift

Lösnummer: 35 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1994

ISSN 0348-7482

Nationalismens moraliska status

”Nationalism” har visat sig vara en notoriskt svårdefinierad term. Detta förefaller emellertid inte ha avhållit dem som studerat fenomenet nationalism från att uttrycka bestämda åsikter om dess moraliska halt. Élie Kedourie hävdade t ex i sin analys av nationalismens filosofiska premisser, att den ”skapat nya konflikter, förvärrat spänningar och medfört katastrofer för ett oräkneligt antal människor som inte haft något som helst med politik att göra” (1966, s 138).

I den normativa diskussionen av nationalism har vissa moralfilosofer fokuserat på ett partikularistiskt drag i nationalismen och hävdat att all nationalism är oförenlig med den universalism som en moralteori bör ha. Så menar t ex Paul Gomberg, att om vi avvisar rasism med hänvisning till att rasismen på godtyckliga grunder ignorerar allmänmänskliga värden, så måste vi också, på samma grunder, avvisa åtskillnader som tar sin utgångspunkt i nationstillhörighet (1990, s 149).

Å andra sidan finns det företrädare för åsikten att universalism i sig inte är en självklarhet. Benedict Anderson menar att det snarast är en fix idé hos ”progressiva, kosmopolitiska intellektuella” att hävda att nationalism är besläktad med rasism (1991, s 141). Och Alasdair MacIntyre menar, att moralen bara kan grundas i värden som är just partikulära och socialt specifika. Några andra värden än sådana som uppstår i en viss social miljö med vissa typer av sociala relationer, kan vi helt enkelt inte komma i kontakt med, enligt MacIntyre:

Av detta följer att *jag* finner *min* grund för lojalitet mot dessa moralregler i *mitt* särskilda samhälle; berövad detta samhällsliv, skulle inte *jag* ha någon anledning att vara moralisk (1984, s 10).

Att den moraliska bedömningen av nationalism inte är entydig handlar inte bara om olika moralteoretiska utgångspunkter hos bedömarna. Det

handlar också om vagheten i själva nationalismbegreppet. Redan 1955 konstaterade Boyd Shafer att hundra års historiska studier av nationalismen inte resulterat i någon allmänt accepterad definition av termen "nationalism" (1955, s 3).

Enligt socialantropologen Ernest Gellner är nationalism "i första hand en politisk princip, som hävdar att den politiska och den nationella enheten bör vara kongruenta" (1983, s 1). Denna definition är vid nog för att kunna göra anspråk på att vara heltäckande. Å andra sidan är definitionens räckvidd en följd av vagheten hos de ingående termerna. Att "den politiska enheten" skall förstås som "staten" är kanske inte så kontroversiellt. Men hur avgränsas "den nationella enheten"? Genom medborgarskap? Genom etniska kriterier? Och vad menas med "kongruent"? Får ingen som ej tillhör nationen vara bosatt på statens territorium? Eller får de bo där, men utan rätt till politiskt inflytande? Måste, enligt nationalismen, medlemmar av den egna nationen som lever utomlands flytta hem? Eller skall den egna statens territorium utvidgas så att de utomlands boende medlemmarna av den egna nationen inkorporeras i den egna staten?

Beroende på hur "den nationella enheten" och "kongruens" definieras, kan man tänka sig olika typer av nationalism. Ett flertal typologier för nationalism har presenterats under 1900-talet. Vissa typologier utgår från de nationalistiska idéernas historiska och kulturella hemvist (se t ex Hayes, Hobsbawm och Kohn); andra fokuserar på vilka former av social gemenskap eller vilka institutioner som nationalismen härrör från (se t ex Kellas).

Som underlag för en normativ analys av nationalism är dessa historiska, kulturella, eller institutionella indelningsgrunder mindre intressanta, eftersom de inte fokuserar på nationalismens normer och principer, utan på dess kausala bakgrund. En typologi som däremot lyfter fram nationalismens olika normativa implikationer är den som nyligen presenterats av Liah Greenfeld. Hennes typologi bygger på en kombination av två olika distinktioner.

Dels skiljer Greenfeld mellan individualistisk och kollektivistisk nationalism, beroende på om nationalistens argument för nationellt självbestämmande utgår från en föreställning om individers rättigheter, eller en föreställning om nationens unika värde som kollektiv.

Dels skiljer hon mellan medborgarnationalism och etnisk nationalism, beroende på hur nationalisten tänker sig medlemskap i nationen:

kan vem som helst genom medborgarskap upptas i nationen, eller är medlemskap i nationen förbehållet dem som genom språk, kultur, eller härstamning tillhör en viss etnisk grupp?

Enligt Greenfeld är den etniska nationalismen alltid kollektivistisk, medan medborgarnationalismen kan vara antingen individualistisk eller kollektivistisk (1992, s 11). När jag i det följande använder termen "medborgarnationalism" avser jag med denna dock endast den individualistiska formen av medborgarnationalism, eftersom det är denna form som tydligast står i konflikt med den etniska nationalismen.

Kombinerar vi skiljelinjen medborgarnationalismetnisk nationalism med en precisering av Gellners definition av nationalismen, så får vi följande begreppsliga utgångspunkt för en normativ diskussion av nationalism: Varje nationalist har som mål, att hans nation skall ha och kontrollera en egen stat, och han ser det som en plikt för alla medlemmar av sin nation att vara lojal mot denna stat. (Denna plikt inbegriper en skyldighet för den enskilde nationsmedlemmen att, om så är nödvändigt för statens bevarande, offra sitt liv och sin egendom.)

För *medborgarnationalisten* utgörs nationen av en territoriellt definierad gemenskap (medborgarnationen). För *etnonationalisten* utgörs nationen av en etniskt definierad (dvs i termer av gemensamt språk, gemensam kultur, eller gemensam härstamning) nation (den etniska nationen). Medborgarnationalismen är en individualistisk doktrin i den meningen att den medger, åtminstone i teorin, en möjlighet för individen att byta nationstillhörighet genom att flytta från ett territorium till ett annat. Något motsvarande medges inte inom etnonationalismen: nationell identitet är där något som ärvs, eller övertas genom kulturell prägling, och kan inte väljas bort på individuell nivå. Medborgarnationen är för sin existens beroende av individers val: genom att flytta från ett territorium till ett annat, eller genom att göra nya territoriella indelningar, kan individer förändra eller upplösa en medborgarnation. I den meningen kan man hävda att en amerikansk medborgarnation *skapades* genom europeisk inflyttning. Utifrån medborgarnationalismens perspektiv är detta den legitima formen för skapande av nationer: individer *väljer* nationstillhörighet genom att flytta till ett visst avgränsat territorium, eller genom att avskilja det territorium de bebor från omgivningen. I denna mening kan medborgarnationalismen, i motsats till etnonationalismen, sägas implicera en doktrin om individuella rättigheter: individer har rätt att

själva definiera sin nationstillhörighet (genom att skapa, upplösa, lämna, eller flytta till en viss territoriellt avgränsad gemenskap).

Detta är förenligt med det nationalistiska kravet att man skall vara lojal mot sin territoriella gemenskap: rätten att omdefiniera sin nationstillhörighet utesluter inte en plikt att vara lojal mot den nationalstat inom vars gränser man faktiskt accepterat att leva. Rätten att som svensk medborgare söka amerikanskt medborgarskap minskar på intet sätt ens plikter gentemot den svenska staten så länge man är svensk medborgare, eller gentemot den amerikanska staten när man väl upptagits som medborgare där.

Frågan om nationalismens moraliska status kompliceras av uppdelningen på medborgarnationalism och etnonationalism. Ett värdeomdöme som är giltigt för den ena typen av nationalism behöver inte nödvändigtvis vara det för den andra. Att jämställa nationalism med rasism ter sig mindre orimligt om man diskuterar etnisk nationalism, jämfört med om man diskuterar någon form av medborgarnationalism.

För att kunna moraliskt ta ställning till olika nationalistiska principer, måste vi också ta ställning till de normativa premisser de vilar på. Medborgarnationalismen förutsätter, som vi såg ovan, att individer *har* moraliska rättigheterna har vi något skäl att ansluta oss till det antagandet? Den kollektivistiska medborgarnationalismen förutsätter att den etniska gemenskapen utgör ett värde som bör upprätthållas av staten. Men i vad består denna gemenskaps värde? Hur kan detta att man ingår i en språklig eller härstamningsrelaterad gemenskap generera moraliska skyldigheter?

Den uppfattning om gemenskapen som ett värde i sig, som etnonationalismen förutsätter, har fått en försvarare i Alasdair MacIntyre. MacIntyre hänvisar till samhällsgemenskapens betydelse för formandet av individens moral. Utan att ingå i en samhällsgemenskap kan individen varken bli en, eller utvecklas som, moralaktör. MacIntyre försvarar en "patriotismens moral", där patriotism betraktas som en dygd, eftersom den bidrar till att göra moralen möjlig:

Fjärrad från min samhällsgemenskap, riskerar jag att förlora greppet om alla genuina riktlinjer för omdömen. Lojalitet gentemot denna samhällsgemenskap, gentemot hierarkin av särskilda släktband, särskilda lokalgemenskaper, och särskilda naturliga gemenskaper, är, enligt detta synsätt, en förutsättning för moralen. Följaktligen är

patriotismen och de till denna knutna lojaliteterna, inte bara dygder, utan centrala dygder (1984, s 11).

MacIntyre noterar en "liberal" kritik, att den patriotism han förespråkar utesluter möjligheten att kritisera samhällsgemenskapen i dess helhet. Eftersom nationen utgör den yttersta källan till moralen, så har vi ingen möjlighet att formulera en moral som är extern i förhållande till den nationsgenererade moralen. Nationen som sådan kan inte underkastas moralisk kritik. MacIntyre accepterar denna konsekvens, förutsatt en viss precisering av vad det är som undantas från kritik:

Vad är det då som undantas? Svaret är: nationen uppfattad *som ett projekt*, ett projekt som på ett eller annat sätt framfötts i det förflutna och utvecklats så att en moraliskt distinkt samhällsgemenskap tillkommit, vilken förkroppsligat ett anspråk på politisk autonomi i dess skiftande organiserade och institutionaliserade former... Vad patrioterna är förpliktad till är ett särskilt sätt att koppla ett förflutet som har överfört en distinkt moralisk och politisk identitet på honom eller henne, till en framtid för det projekt som är hans eller hennes nation, vars förverkligande åvilar honom eller henne. Endast denna lojalitet är ovillkorlig, och lojaliteten gentemot enskilda regeringar eller konstitutioner är helt avhängig huruvida dessa är ägnade att främja projektet, snarare än att omintetgöra eller fördärva det (1984, s 13–14).

MacIntyre accepterar att det finns en risk med patriotismens moral, nämligen att den degenererar till ett okritiskt och irrationellt hävdande av den egna nationens intressen på mänsklighetens bekostnad. Liberalen har rätt i att en sådan risk finns, menar MacIntyre, men tillägger att det liberala alternativet hotar oss med total normupplösning:

Medan den liberala moralisten kunde sluta sig till att patriotismen är en permanent källa till hot mot moralen, på grund av det sätt på vilket den placerar våra band till vår nation bortom rationell kritik, så kan moralisten som försvarar patriotismen sluta sig till att den liberala moralen är en permanent källa till hot mot moralen, på grund av det sätt på vilket den gör våra sociala och moraliska band alltför mottagliga för upplösning genom rationell kritik (1984, s 18).

Risken med patriotismens moral väger för MacIntyre lättare än risken med liberalismens moral: det är för honom skillnaden mellan en moralsyn som kanske leder fel i vissa fall, och en moralsyn som kanske omöjliggör all moral. Patriotismens moral, när den är som bäst, "tillhandahåller en klar redogörelse för, och rättfärdigande av, de särskilda band och lojaliteter som formar så mycket av det moraliska livets innehåll" (1984, s 16).

MacIntyres position är emellertid behäftad med avgörande svagheter. Föreställningen om nationen som ett projekt är t ex problematisk. MacIntyre har på annat ställe (1985, s 68–70) kritiserat liberalismen för att dess syn på rättigheter är ahistorisk: rättigheter är inte universellt erkända, utan produkten av en bestämd västerländsk och modern idétradition. Men just denna kritik kan riktas mot "nationen som ett projekt". Upplevelser av nationell identitet är sällsynta före Franska revolutionen. Det förekom att människor upplevde samhörighet med sina byar och lokalregioner, med sin sociala klass och sina trosfränder, men mera sällan med *nationen*. Historikern Eric Hobsbawm har således kommit fram till att "det är inte nationer som ger upphov till stater och olika typer av nationalism, utan tvärtom" (1990, s 10). Nationer är, som Benedict Anderson uttrycker det, *upplevda gemenskaper*, och det är de nationalistiska rörelserna under 1800-talet som övertygar människor om att de har en nationell identitet att slå vakt om.

Efter unionen med England 1707 var det, enligt Hobsbawm, skottarnas eget påfund att kalla sig "nordbriter" den skotska identiteten upplevdes alltså inte som så omistlig som senare separatister velat göra gällande. Beteckningen "estländare" användes inte i Baltikum före 1860-talet. Vid sekelskiftet kunde man inte fastställa antalet immigrerade albaner i USA, eftersom de tidiga immigranterna sällan identifierade sig som "albaner". Samma sak med "nationalspråk". Dessa konstrueras ofta utifrån vad som i själva verket bara är en av flera talade dialekter inom ett område. Så var fallet med bulgariskan, ukrainskan, ungerskan, lettiskan och litauiskan. I Norge, noterar Hobsbawm, *skapades* nynorskan av Wergeland för att markera distans till den danskinfluerade talade norskan (1990, s 35–55).

Om nationen är en uppfinning av nationalisterna, så borde dess normativa status för MacIntyre inte vara av en högre klass än de rättigheter som han betraktar som artificiella konstruktioner. Patriotism

är huvudsakligen en produkt av de amerikanska och franska revolutionerna; att tala om patriotism under medeltiden är en anakronism. Den koppling mellan det förflutna och det framtida nationella projektet som MacIntyre tillskriver patriotismen kan inte åsyfta något äldre förflutet än 250 årsamma tidsrymd som förflutit sedan de första deklarationerna om mänskliga rättigheter formulerats. Tidigare än så finns det inget nationellt projekt att tala om.

Även om vi går med på att nationen är en nationalistisk konstruktion, så kvarstår möjligheten att nationen, när den väl konstruerats, är värd lojalitet på grund av dess betydelse för forlandet av våra moraliska normer.

Men varför diskutera lojalitet mot det som formar våra normer, om vi inte först förvissat oss om att vi bör vara lojala mot själva normerna? Om normerna är förkastliga, varför då vara lojal mot de institutioner som präglat dem?

MacIntyre skulle kanske invända, att detta är en meningslös diskussion, eftersom vi inte har några andra normativa redskap att bedriva kritik med, än dem som vår sociala miljö tillhandahåller, dvs samma sociala miljö som tillhandahåller just de normer vi nu vill kritisera. Vi kan alltså inte ställa oss utanför vår socialt formade moral, för att kritisera densamma.

Detta resonemang aktualiserar emellertid frågan om möjligheten till *förändring* av sociala normer. Det torde vara okontroversiellt att påstå, att moraliska normer inom ett givet historiskt samhälle, vilket som helst, faktiskt förändras över tiden. Jämför t ex synen på livegenskap i England 1250 respektive 1850, eller synen på barnarbete där 1800 respektive 1900. En förutsättning för normförändring är att människor mer eller mindre radikalt *bryter* mot de normer de själva mottagit. Radikala brott (som när Luther bryter med påven) är kanske inte så vanliga. Men en lång tids gradvisa avvikande från mottagna normer innebär på sikt ett betydande normbrott. Den långa striden för allmän och lika rösträtt i Europa under åren 1800–1950 medför, till slut, att medborgarstaten ersätter bördstaten.

Uppenbarligen är människan i stånd att kritisera de normer hennes samhälle överfört till henne. Annars skulle normförändring vara svår-förklarlig.

MacIntyre skulle här kanske invända, att hans teori inte utesluter normförändring. Den utesluter bara, att man kan inhämta normer

externt i förhållande till den egna sociala gemenskapen. Även de kritiska idéerna måste alltså ha sin utgångspunkt i det egna samhällets normtradition. Men då måste man i stället ifrågasätta en annan av MacIntyres idéer, nämligen den att samhällsgemenskapen är "moraliskt distinkt". Om samhällets normtradition medger att en viss moralnorm samtidigt kan bejakas och avvisas, så är det tveksamt om samhället ifråga kan betraktas som "moraliskt distinkt". Snarare är det väl "moraliskt motsägelsefullt". Samhällsgemenskap skulle då inte nödvändigtvis implicera värdegemenskap. Att såväl Martin Luther King som hans vita motståndare i den amerikanska södern alla var medlemmar i den amerikanska nationen innebar förvisso inte heller att de delade samma moraliska värderingar.

Mer generellt kan man också ifrågasätta MacIntyres kausala koppling mellan nation och moral. Även om vi accepterar att vår "sociala miljö" påverkar våra normers innehåll, så följer inte därav att det är den *nationella* sociala miljön som står för hela, eller ens den mest betydelsefulla, påverkan. Normer påverkas av faktorer som är externa i förhållande till det egna samhället. Under medeltiden formades den svenska allmogens normer inte bara av inhemska traditioner, odlade i ättsamhället och kodifierade i landskapslagarna, utan också av den romersk-katolska kyrkans moralföreställningar, förmedlade via kloster och kyrkor. I dagens samhälle är vi i allt väsentligt delaktiga i en västerländsk moral, en moral som transcenderar ett flertal nations- och statsgränser. Att se moralutveckling som en nationell angelägenhet är anakronistiskt. Att se patriotism som ett skydd för en sådan moralutveckling förefaller tanklöst.

Etnonationalismen är svårförsvard, eftersom den förutsätter kontroversiella antaganden om att nationen som kollektiv eller organism besitter en moralisk auktoritet som inte tillkommer dess individuella medlemmar. Vari denna auktoritet skulle bestå, har aldrig kunnat klargöras. Återstår så möjligheten att medborgarnationalismen skulle kunna rättfärdigas moraliskt. Den individualistiska medborgarnationalismen hävdar, att staten har som sin främsta skyldighet att upprätthålla de individuella medborgarnas moraliska rättigheter. (Det bör noteras, att det inte handlar om att upprätthålla alla människors rättigheter, utan endast om att upprätthålla de egna medborgarnas rättigheter. Detta är skiljelinjen mellan ett nationalistiskt och ett universalistiskt upprätthållande av rättigheter.)

Den individualistiske medborgarnationalisten avstår från metafysiska spekulationer om nationen som moralisk auktoritet. Det innebär förvisso inte att han avstår från all metafysisk spekulation. Centralt för hans position är antagandet att människor har moraliska rättigheter. Hur kan ett sådant antagande grundas? De amerikanska revolutionärerna som 1776 förklarade sin union oberoende av brittisk överhöghet, motiverade sin självständighetsdeklaration med hänvisning till människors *naturliga* rättigheter, sådana som John Locke en gång försvarat. Men naturliga rättigheter är inte något som går att identifiera empiriskt. De är inte beskaffade som naturliga (fysiska) egenskaper, som att ha två ben och två öron. Antagandet om naturliga rättigheter vilade ytterst på religiösa premisser: det var i sin egenskap av att vara skapad av Gud, till Guds avbild, som människan tillerkändes rättigheter. Locke hävdar t ex att människan är frambringad av en "allsmäktig och oändligt vis Skapare" att verka på jorden så länge denne Skapare vill, för att motivera det kategoriska förbudet för varje människa att beröva en annan människa livet: det är Gud, inte människan, som skall sätta gränserna för det mänskliga livet (1924, bk II, kap ii, 6).

I den mån de teologiska premisserna (till vilka måste räknas ett antagande om Guds existens) underkänns, så underkänns också grunden för naturliga rättigheter.

Detta innebär inte att man måste avstå från rättighetsresonemang. Rättigheter kan grundas i annat än teologiska antaganden. Ett sådant alternativt sätt att försvara moraliska rättigheter är Alan Gewirths teori om rättigheter som anspråk vilka varje rationell aktör är logiskt förpliktad att acceptera. Dessa aktörsrelaterade anspråk har som sina objekt de generellt nödvändiga betingelserna för allt framgångsrikt handlande: frihet och välbefinnande, i Gewirths formulering. Staten får i Gewirths teori just den instrumentella funktion som den individualistiske medborgarnationalisten förespråkar:

För att varje person skall vara skyddad i sina rättigheter till dessa grundvärden ... så måste andra personer hindras från att kränka dem. Brottsbalken består av regler som förbjuder sådana kränkningar och anvisar medel för att förhindra dem. De institutionella anordningarna för att etablera dessa prohibitiva regler utgör minimalstaten (1978, s 294–295).

Eftersom staten, enligt Gewirth, är instrumentellt nödvändig för upprätthållandet av moraliska rättigheter, så bör den individuella medborgaren förhålla sig lojal gentemot sin statmen endast så länge staten faktiskt upprätthåller individernas moraliska rättigheter:

Respekten [för andra personers rättigheter] innebär att man bör lyda och stödja det territoriellt avgränsade sociopolitiska system som innefattar och möjliggör förverkligandet av dessa rättigheter för alla personer inom territoriet i fråga....

Sålunda får statens krav företräde framför individers frihet och välbefinnande i händelse av konflikt. Men det måste betonas inte bara att sådana konflikter måste undvikas när det är möjligt, utan också att denna prioritering bara kan förekomma när det faktiskt föreligger genuina och oundvikliga konflikter; dessutom måste staten i fråga uppfylla PGC:s [dvs the *Principle of Generic Consistency*, Gewirths rättighetsprincip] egalitært-universalistiska krav, genom att innefatta jämlikheten i generiska rättigheter i en social ordning eller ett system av ömsesidigt understödande rättigheter (1982, s 251).

En individualistisk medborgarnationalism som förutsätter Gewirths rättighetsteori blir en *konditional* nationalism: lojalitet gentemot den egna staten anbefalles endast *om* staten upprätthåller de aktörsrelaterade rättigheterna, och endast *så länge* den gör så. För Gewirth blir det inte nationens eller den politiska gemenskapens faktiska normativa traditioner som avgör vad som är rätt eller orätt. Rättigheter grundas i rationella aktörers nödvändiga anspråk på de nödvändiga betingelserna för framgångsrikt handlande. De faktiska normativa traditionerna kan kritiseras utifrån den rationelle aktörens perspektiv, utifrån hur väl dessa traditioner överensstämmer med hans rättighetsanspråk.

Inom Gewirths teori underordnas nationalismen en universalistisk moral. Rättigheter har man som aktör, inte som aktör av en bestämd nationalitet. Förvisso är det statens uppgift att upprätthålla de egna medborgarnas rättigheter, snarare än människors rättigheter i största allmänhet. Men människor utanför staten *S* har också de aktörsrelaterade rättigheterna, även om det inte är *S*:s primära skyldighet att upprätthålla dem. Givet statens instrumentella nödvändighet för rättigheters upprätthållande, och givet att *alla* aktörer har rättigheter, så blir Gewirths konklusion, att det bör finnas tillräckligt med stater för att

upprätthålla alla personers rättigheter (1978, s 308; 1988, s 300).

Medan etnonationalismen förutsätter antaganden om nationens moraliska auktoritet som ter sig omöjliga att försvara, så ser bilden något annorlunda ut för medborgarnationalismen, åtminstone om den inte förutsätter *naturliga* rättigheter. I den version jag skisserat ovan förutsätter den (1) aktörsrelaterade rättigheter och (2) statens instrumentella nödvändighet för att upprätthålla (1).

Debatten kring Gewirths aktörsrelaterade rättighetsteori har varit livlig och omfattande. Jag avser inte att rekapitulera den här, men hittills förefaller teorin ha stått emot den filosofiska kanonaden tämligen intakt. (För en detaljerad genomgång av debatten kring Gewirths teori, se Beyleveld.)

Samtidigt har möjligheten att formulera en moraliskt försvarbar nationalism ånyo aktualiserats genom ett nyligen utkommit arbete av Yael Tamir (1993), där en "liberal nationalism" antas kunna förena hävdandet av individuella rättigheter med hävdandet av gemensamma, nationsrelaterade värden.

Såväl rättighetsteorier som nationalism ansågs länge som inte bara avsmnade, utan också sinsemellan oförenliga projekt. Båda har under senare år visat sig synnerligen livaktiga. Kanske kommer det också att visa sig, att de är möjliga att förena, åtminstone på ett teoretiskt plan.

Litteratur

ANDERSON, BENEDICT, *Imagined Communities*. Verso, 1991

BEYLEVELD, DERYCK, *The Dialectical Necessity of Morality*. The University of Chicago Press, 1991

GELLNER, ERNEST, *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell, 1983

GEWIRTH, ALAN, *Reason and Morality*. The University of Chicago Press, 1978

GEWIRTH, ALAN, *Human Rights*. The University of Chicago Press, 1982

- GEWIRTH, ALAN, "Ethical Universalism and Particularism", *The Journal of Philosophy*, 85:283–302, 1988
- GOMBERG, PAUL, "Patriotism Is Like Racism", *Ethics*, 101:144–150, 1990
- GREENFELD, LIAH, *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Harvard University Press, 1992
- HAYES, CARLTON, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. Richard R. Smith, Inc., 1931
- HOBSBAWM, ERIC, *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge University Press, 1990
- KEDOURIE, ÉLIE, *Nationalism*. Hutchinson of London, 1966
- KELLAS, JAMES G., *The Politics of Nationalism and Ethnicity*. Macmillan, 1991
- KOHN, HANS, *The Idea of Nationalism*. The Macmillan Company, 1946
- LOCKE, JOHN, *Two Treatises of Government*. Everyman's Library, 1924 [1690]
- MACINTYRE, ALASDAIR, "Is Patriotism a Virtue?". The Lindley Lecture, University of Kansas, 1984
- MACINTYRE, ALASDAIR, *After Virtue*. Duckworth, 1985
- SHAFER, BOYD C., *Nationalism: Myth and Reality*. Victor Gollancz Limited, 1955
- TAMIR, YAEL, *Liberal Nationalism*. Princeton University Press, 1993

INGEMAR NORDIN

Naturliga rättigheter

Har alla människor en absolut rätt till sin egen person så länge man inte kränker andra människors lika rätt till sig själva? Vilka argument finns det i så fall för detta? Eller finns det moraliska skäl för att människor bör ges en viss konventionellt beslutad äganderätt till varandra – utövad exempelvis genom statens tvångsapparat? Dessa och liknande frågor aktualiseras av Ingmar Persson då han i FT 3/93 diskuterar en del av utgångspunkterna i min bok *Etik, teknik och samhälle*.

Ursprungsproblematiken är naturligtvis central för det rättighets-etiska forskningsområdet och den ägnas också en hel del uppmärksamhet, åtminstone på den internationella arenan. Filosofer som T Machan (*Human Rights and Human Liberties*), H Veatch (*Human Rights – facts or fancy?*), L Lomasky (*Persons, Rights, and the Moral Community*) och Den Uyl & Rasmussen (*Liberty and Nature*) har gjort uppmärksammade bidrag till diskussionen kring rättigheters ursprung och status. Rimligtvis borde en sådan studie mer än väl kunna motivera ett forskningsprojekt i sig. Det bör emellertid understrykas att min bok har som huvudsyfte att bidra till att utveckla ett rättighets-filosofiskt perspektiv på teknik och samhälle, medan frågorna om mänskliga rättigheters ursprung och legitimitet ägnas blott några sidor.

Hursomhelst, Ingmar Persson utgår från det i min text givna. Och hans intressanta uppsats rymmer många tänkvärda synpunkter på detta. Han börjar sin diskussion med att analysera vad som menas med naturliga rättigheter och hur de kan skilja sig från en konsekvensetisk syn på det hela. Efter att ha framfört kritik mot de korta argument som ges i boken för existensen av naturliga rättigheter, ger han så själv två argument mot naturliga rättigheter i allmänhet. Det hela avslutas med ett konsekvensetiskt argument för en konventionellt grundad rätt till

den egna personen. Av utrymmesskäl måste jag tyvärr lämna Ingmar Persson kritik av mina argument därhän. En del av dessa har dock diskuterats tidigare i FT. I stället kommer jag att koncentrera mig på hans två argument mot naturliga rättigheter i allmänhet. Men först några ord om dessa rättigheters egenskaper.

1. Rättigheter

I min bok är det två egenskaper hos rättigheterna i fråga som används, nämligen (1) att de inte blott är konventionella och (2) att de är absoluta eller okränkbara. Med (1) menas att rättigheter är något som människan har alldeles oberoende av i vilket samhälle hon lever. Det spelar ingen roll om det är i Kina eller i Sverige, i det forna Inkariket eller i framtidens Japan. Den positiva rätten, särskilt grundlagarna, bör därför ge uttryck för individens – inte riksdagens eller något kollektivs – suveränitet över den egna personen. Det kan givetvis uppstå lagar och förordningar för att reglera folks mellanhavanden genom exempelvis majoritetsbeslut, men sådana lagstiftningsprocesser bör då vara ett frivilligt resultat av självägandet. (Jämför med ekonomiska föreningar, aktiebolag eller intresseföreningar.) Som Persson riktigt påpekar implicerar erkännandet av naturliga rättigheter ett avståndstagande från rättspositivismen.

Den åtminstone i dagens debatt verkliga utmaningen ligger i (2). Det har visat sig möjligt att försvara klassiskt liberala rättigheter mycket längre än vad man tidigare trott. Det har under lång tid tagits för givet att sådana rättigheter bara kan förekomma som retoriska, och till intet förpliktigande, floskler i grundlagar, internationella konferensdokument och högtidstal. I realiteten, menade man, måste givetvis staten köra över individens rättigheter, ta ut skatter, reglera och fixa det mesta åt folk för att det skall bli ett gott samhälle. Hur skulle det annars gå med skolor, vägar, sjukvård, miljö och knattfotbollen? Det är här som den internationella forskningen på bred front vänt upp och ned på den konventionella synen och visat på alternativ. Mitt eget lilla bidrag på området har varit att visa hur problem kring teknikutveckling och teknikanvändning kan inlemmas i denna forskningstradition. Man har enligt mitt förmenande ganska övertygande visat att ett fasthållande vid det moraliskt rätta (respekten för individens rättigheter) inte bara är möjligt att genomföra i praktiken utan även att det har de överlägset bästa konsekvenserna.

Vi bör förstås skilja mellan själva härledningsproblematiken å ena sidan och uppgiften att framvisa rättigheternas praktiska konsekvenser å den andra. Den senare uppgiften föranleds ju av villkoret "ought implies can", dvs att rättighetsetikern måste kunna visa att rättigheterna inte leder till praktiska absurditeter och omöjligheter. Det är för den senare uppgiften som denna empiriska forskning har sin primära relevans för moralfilosofin.

Men kan framvisandet av sådana här empiriska forskningsresultat även fungera som ett sätt att utilitaristiskt motivera absoluta rättigheter? Jag tror inte det, ty även om man som sagt kan ge åtskilliga utilitaristiska skäl för att rättigheter gör god nytta, så är det ändå inte tillräckligt för att visa att de måste vara just absoluta. Den empiriska forskningen kan av naturliga skäl aldrig vara uttömmande. Omständigheter *kan* ju dyka upp där okränkbarheten hamnar i konflikt med en utilitaristisk princip. Därmed blir denna forskning på sin höjd ett understödjande, men ej tillräckligt skäl för absoluta rättigheter.

Betyder då okränkbarheten av de naturliga rättigheterna att de definitionsmässigt inte kan härledas konsekvensetiskt? I min bok tar jag ett ganska klart avstånd från konsekvensetiska resonemang, just för att markera rättigheternas okränkbarhet och generella giltighet. Ingmar Persson tycks villig att följa mig i denna uppdelning. Men om vi skall vara riktigt petnoga nu när vi kommit in på en diskussion av rättigheternas ursprung, så är kanske distinktionen trots allt inte helt lyckad.

Då det gäller de moderna konsekvensetiska systemen, exempelvis utilitarismen, så är det helt klart så att de betraktar absoluta rättigheter med stor skepsis. Men går vi tillbaka till Aristoteles, med en annan sorts konsekvensetik, så tycks mig läget annorlunda. Han vill härleda böra från vara, och enligt t ex H Veatchs tolkning av Aristoteles, gör han det genom att ha en teleologisk ontologi. Normerna finns därför att det finns vissa mål eller tillstånd som är naturliga för bl a människan och samhället. På samma sätt som vi i förståelsen av vad ett ekollon *är* måste känna dess potential *att bli* en ek, så ingår i människans natur vad hon idealt kan bli. Människans naturliga mål blir då den objektiva måttstock efter vilken vi kan mäta och bedöma individens faktiska beteende, dvs vi bedömmar henne efter hur väl hon lever upp till det idealt mänskliga. Begrepp som skuld och dygd uppstår enkom för människan på grund av hennes fria vilja. På så sätt är det tänkt att varat implicerar vissa naturliga böran – trots Humes

invändning. (Det finns givetvis ändå invändningar som man kan göra här, men glöm dem för tillfället.) I Aristotelisk anda, skulle man då också mycket väl kunna tänka sig att vissa rättigheter är helt nödvändiga för, och oskiljaktiga från, människans naturliga mål; Det Goda Livet och människan som en rationell och social varelse (Den Uyl & Rasmussen). Eventuellt är exempelvis tankefrihet en sådan rättighet; utan tankefrihet kan individen kanske inte fungera som en fullödig *människa*, utan tankefrihet kan samhället inte vara *mänskligt*. Om så är fallet borde man kunna härleda okränkbara rättigheter från något som människan är.

Vad detta exempel visar är väl att det knappast kan råda någon rent logisk oförenlighet mellan okränkbara rättigheter och konsekvensetik i allmänhet. Och så länge (1) och (2) är uppfyllda så spelar det inte så stor roll för mig (i boken) *hur* man härleder rättigheterna. Detsamma gäller också ett tredje villkor som åtminstone förr brukade ställas på rättigheter för att de skall vara "naturliga": (3) Rättigheterna skall vara härledbara från människans naturliga egenskaper. Numera tycks emellertid termen "natural rights" – till skillnad från "natural right", vilket inte nödvändigtvis innehåller några rättigheter alls – ofta användas även om rättigheter som inte uppfyller (3), utan bara (1) och (2).

Alltså, om rätten till sig själv följer ur konsekvensetiska och/eller naturrättsliga resonemang spelar i bokens sammanhang mindre roll. Huvudsaken är där att rättigheten ifråga är allmänmänsklig (och således kan användas för att kritisera existerande samhällen) och okränkbar.

Så långt rättigheternas natur och frågan om deras härledbarhet från konsekvensetiska system. Ingmar Persson kritiserar som sagt även några av mig presenterade härledningsförsök av absoluta och individuella rättigheter. Den djärvaste uppgiften han tar sig före är emellertid att helt enkelt framlägga bevis för att det moraliskt sett inte *kan* finnas något absolut skydd för friheten, dvs att det vore moraliskt fel att förbjuda allt slags slaveri. Jag skall därför komma med lite synpunkter på detta.

2. Första argumentet mot den naturrättsliga grunden

Ingmar Perssons första argument mot rätten till den egna personen tar sin utgångspunkt från den lockeanska principen om första besittningsrätt:

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

Han hävdar att denna princip, FB-principen, har absurda konsekvenser. Genom två, som han säger, "oklanderliga" tilläggsantaganden härleder han en motsägelse:

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

Ingmar Persson framför som skäl för denna tes att det verkar absurt att påstå att vi kan både äga hela kroppen och inte äga dess delar.

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

Ty hur kan vi äga atomer och subatomära partiklar, frågar sig Ingmar Persson, "... vi är troligen inte *de första* att ta dessa partiklar i besittning; någon gång tidigare konstituerade de antagligen andra varelser /personer?/ som inte har gett sitt medgivande till avyttringen av dem".

Motsägelsen mot (1) följer ur (3) och (4). Vi kan visualisera det hela genom att med Ingmar Persson anta att det finns en "partikelsnattare" som kan användas för att ta bort elementarpartiklar en och en från min kropp. Eftersom jag enligt (4) inte äger elementarpartiklarna, så skulle jag så småningom helt legalt kunna bli fråntagen alla min kropps delar. Dvs jag skulle på ett legitimt sätt kunna bli av med hela min kropp – vilket inte går ihop med att jag skulle ha rätt till den.

Hur svarar den lockeanske försvararen av personlig frihet på detta? Ja, en uppenbar angreppspunkt är den kanske inte helt "oklanderliga" punkt (4). Jag kan tänka mig att den traditionelle rättighetsteoretikern skulle acceptera (3), men förneka (4). Svaret blir då ungefär så här:

Vi har rätt till alla delar av vår kropp genom FB-principen, dvs genom att vår person utgöres av delar som ingen annan äger och som vi gör anspråk på för egen del. Ingmar Perssons invändning, att det vore absurt att hävda att vi äger de enskilda elementarpartiklar som kroppen består av, håller inte. Även om andra personer tidigare tagit

dessa partiklar i anspråk, och således ägt dem, så finns det inget som säger att de fortfarande var ägda av dem då de hamnade i min kropp. En del av dem har jag ärligen köpt då jag köper mitt dagliga bröd. För andra har ägaranspråken upphört genom att deras förra ägare dött, eller genom att han kastat bort dem. Människor, liksom andra varelser, strör ju ständigt partiklar omkring sig, och om en person vill göra ett långtidsanspråk på en viss partikel så får han allt vara så god och ta ansvar för den och låta bli att kasta den på andra.

Ingmar Persson gör en underhållande makroskopisk analogi med öron. Antag att öronen satt löst och fladdrade från huvud till huvud allteftersom vinden råkar blåsa. Jag är osäker på om Persson uppfattar "besittningsrätt" som något av naturen evigt, eller om ägandet är något som dessutom bestäms av personers vilja. Den klassiska naturrättsteoretikern skulle dock förmodligen hävda det senare. Denne skulle säga att det är med lösa öron som med kringflygande hattar. Om de är oägda, dvs om ingen annan vill göra anspråk på dem, så kan vem som helst fånga ett par öron i flykten och ta dem i sin ägo, t ex genom att klistra fast dem eller genom att "öronmärka" dem. På så sätt "blandar vi vårt arbete" med övriga materien. Om folk å andra sidan i allmänhet vill äga de öron de själva så att säga odlat fram, så är det väl lämpligast att de från början håller fast i dem. I annat fall kan de naturligtvis kräva tillbaka dem, under förutsättning att ägaren kan bevisa sin sak och att de inte orsakat besvär eller skada för andra.

Självs skulle jag emellertid vilja hävda en mer sofistikerad variant av äganderättsteorin som säger att vi äger de ting vi gör av materien, medan själva substansen förblir oägd. Och detta gäller även den materia som utgör vår kropp. Det är ett dynamiskt rättighetsbegrepp, inriktad på egenskaper och användningsområden snarare än på den fysiska substansen och gränsdragningar där. Det finns många skäl för denna variant som jag dock inte skall gå närmare in på här. En konsekvens av teorin är emellertid att den strider mot både (3) och (4).

Min invändning mot tilläggsantagandet (3) är följande: Det är inte säkert att vi har fullständig äganderätt till alla delar av vår kropp även om vi har fullständig äganderätt till kroppen. Låt oss ta ännu ett makroskopiskt exempel som tydligt visar varför så är fallet. Antag att jag i min kropp hade en inopererad pacemaker. Jag har en fullständig äganderätt till min kropp och avtalen i samband med operationen har tillförsäkrat mig vissa för mig centrala rättigheter angående den nya

kroppsdelen. Men jag har förmodligen inte *alla* rättigheterna i pacemakern. Patentet, eller copyrighten, har man exempelvis inte gett mig av naturliga skäl. Däremot har uppfinnaren, pacemakerfabriken eller det opererande sjukhuset sålt mig alla rättigheter i pacemakern som är väsentliga för helheten, dvs för min person.

På samma sätt är det i princip även för andra kroppsdelar. Jag har primärt de rättigheter i dem som är nödvändiga för min person. Om någon kan göra saker med materien som kroppen är uppbyggd av utan att detta stör eller skadar mig som person, så finns det i princip inga hinder för detta. Om någon exempelvis skickar ofarliga radiovågor genom mig, eller om någon använder Perssons "partikelsnattare" för att omärkligt byta ut en elektron mot en annan, så kan jag inte se att detta utgör en kränkning av min fullständiga äganderätt till min egen person. I själva verket är det ju så att det finns så ohyggligt gott om elementarpartiklar i världen att det knappast är en bristvara i sig. En partikel av en viss sort har dessutom identiska egenskaper med alla andra av samma sort. Dvs, det spelar inte så stor roll *vilka* elektroner som finns i kroppen, bara de är tillräckligt många för att min kropp skall behålla sin identitet och funktion.

Inte heller (4) håller jag med om. Våra kroppar kan inte *restlöst* delas i delar till vilka vi inte har någon rätt, ty även om det finns delar av våra kroppar som vi inte äger helt och fullt så betyder inte det att andra kan göra vad som helst med dem. Skälet är att dessa delar ingår i helheten och att denna helhet kan skadas genom åverkan på delen. Vår person ockuperar den materia som kroppen består av och har genom FB-principen första tjing på de ting och processer som substansen därigenom används till.

Jag vet inte om detta är ett exempel på en omvänd holistisk princip som innebär att delarna är förmer än helheten, men särskilt märkligt är det ju inte. En dator kan vara både en slags skrivmaskin och en kalkylator. En byrå kan både vara en förvaringsmöbel och ett prydnadsbord samtidigt. Även om en person har en fullständig äganderätt till en av helheterna som objektet kan utgöra så innebär inte detta att samme person har mutats in alla rättigheter till dess delar. Men FB-principen medför givetvis begränsningar för hur näste man utnyttjar objektets delar. Den gör vissa andra bruk av helheter moraliskt oförenliga med de etablerade ägandeförhållandena i objektet.

3. *Det andra argumentet*

Ingmar Perssons andra argument för att legitimera åtminstone vissa typer av slaveri tycks mig i hög grad bygga på en kollektivistiskt-egalitär tankemodell om "rättvisa". Huvudtankegången i en sådan är att naturgivna, eller socialt givna, skillnader människor emellan inte är "rättvisa" och att därför olikheter som beror av dessa faktorer är "orättvisa". Naturrätten å andra sidan förbjuder alla tvångsåtgärder inriktade på att utplåna dylika olikheter.

Först vill jag påpeka att hans Rawlsinspirerade argument riktar sig mot Robert Nozicks "entitlement theory of justice" och jag känner mig inte riktigt övertygad om att den lämpligaste översättningen av detta är "rättviseteori". Saken är nämligen den att ordet "rättvisa" med välfärdsstatens framväxt i det närmaste blivit synonymt med "lika mycket". Eftersom rättigheter tillåter olikheter är det trivialt att ett rättighetsbaserat samhälle – vilket är Nozicks enda krav på distributiv rättvisa (se *Anarchy, State and Utopia*, s 151) – är förenligt med "orättvisa" i denna betydelse. Samma sak gäller då man alltså oftast med "rättvisa" helt enkelt menar "det moraliskt goda". I det sammanhanget bör man inte glömma den grundläggande distinktionen mellan negativa rättigheter och vad som är rätta eller goda handlingar. Dvs, man kan mycket väl ha en grundläggande rätt att göra x utan att x är en moraliskt god handling. Nozicks rättvisebegrepp – dvs, alla tillstånd är rättvisa som uppstått genom eget arbete och frivilliga transaktioner på marknaden – hänger närmre samman med den äldre uppfattningen om rättvisa i juridiska sammanhang; dvs, neutrala och rättfärdiga lagar, likhet inför lagen, etc.

Med detta sagt kan vi titta närmare på den motsägelse Ingmar Persson tycker sig finna mellan rättvisa och naturliga rättigheter. Han kommer fram till två påståenden som kan formuleras så här:

- (A) Inga naturliga skillnader mellan x och y kan ensamma göra det rättvist att x har det bättre än y.
- (B) Om det existerar naturliga rättigheter (och det gör det), kan naturliga skillnader mellan x och y ensamma göra det rättvist att x har det bättre än y.

Mångtydigheten i rättvisbegreppet möjliggör olika tolkningar av (A) och (B). (1) Vi kan i (A) använda rättvisa i den moderna nivellerings- och jantelagsbetydelsen att så fort någon har det bättre än någon annan, så är det "orättvist". Jag är tvungen att bära glasögon, det behöver inte Ingmar Persson. Alltså har han det bättre än jag, alltså är det orättvist! Något sådant tycks ligga implicit i det Rawlska begreppet ty Rawls säger att om det inte är rättvist med ojämlika naturliga skillnader människor emellan så har det praktiska implikationer, "that undeserved inequalities call for redress; and since inequalities of birth and natural endowment are undeserved, these inequalities are to be somehow compensated for." (*A Theory of Justice*, s 100).

Detta rättvisebegrepp har kritiserats utförligt av Nozick i hans diskussion med Rawls (*Anarchy, State and Utopia*, del II) och jag skall inte upprepa den här. Nozicks kritik är enligt min mening mycket övertygande och jag kan inte se att Ingmar Persson anför något som motväger denna. Så, om Persson i A implicit förutsätter att det på något sätt skulle vara orättvist om distributionen av förmågor och naturliga egenskaper är olika, och om detta är menat som en första etisk premiss, som inte kräver någon ytterligare argumentation, så kan jag tyvärr inte gå med på det eftersom det klart strider mot åtminstone min intuition för vad rättvisa innebär.

Vi kan dock läsa (A) rakt upp och ned, pröva det mot vår moraliska intuition och ignorera hur Rawls och Persson eventuellt tolkar rättvisebegreppet. Att Nozick torde få acceptera (B) och förneka (A) är väl ganska klart. Men styrkan i (A) ligger i att satsen inte talar om orättvisa utan om att det inte föreligger en rättvisa. Och det tycks mig svårt att utan vidare avfärda (A) som direkt felaktig. Inte kan man väl säga att naturliga skillnader skulle kunna vara rättvisa? Detta för mig över till ett kanske intressantare alternativ:

(2) A är sann och B är falsk. Det sanna i A och det falska i B beror dock inte på att det inte finns några naturliga rättigheter, utan på att begreppet "rättvisa" knappast är applicerbart på den naturliga och slumpmässiga fördelningen av egenskaper och situationer – vare sig denna är olik eller jämn. Att Ingmar Persson och jag har de ögon vi har är vare sig rättvist eller orättvist, det bara är så. (Hur det hade varit med rättvisan om synegenskaperna hade delats ut av något moraliskt subjekt är såvitt jag förstår irrelevant eftersom vi per definition talar om just *naturliga* egenskaper.) Därför kan inte heller denna naturliga

skillnad *ensamt* göra det rättvist (eller orättvist) att den ene har det bättre än den andre.

Däremot kan kanske andra faktorer tillkomma – t ex vårt sätt att utnyttja våra respektive egenskaper – som gör situationen rättvis eller orättvis. Om man nu tycker att Nozicks enkla rättvisepincip är otillräcklig – och en del anser det eftersom hans teori helt saknar proportionalitetsprinciper – så skulle jag vilja föreslå en alternativ rättviseteori, nämligen en variant av lön-efter-förtjänst-principen:

(LEF) Att x har det bättre än y är rättvist (rätt) om x ej kränkt någon annan persons rättigheter och x's situation beror på att han vid sidan av slumpmässiga naturliga förhållanden utnyttjat sina egenskaper väl.

Detta är fortfarande ett individualistiskt rättvisebegrepp i det att kriterierna för huruvida situationen är rättvis eller ej, hänger samman med de enskilda individernas uppförande enligt någon objektiv skala, inte med deras relativa uppförande. Om person x utnyttjat sina naturliga egenskaper väl, så är situationen rättvis oavsett hur y uppfört sig. LEF skiljer sig så vitt jag förstår från Nozicks princip genom att den förutom att inga kränkningar begåtts även kräver att x fått det han fått genom ett begåvat utnyttjande av sina resurser, dvs att x också förtjänat sin goda ställning. Detta innebär att om x av naturen är utomordentligt välutrustad jämfört med y, men saknar den moraliska resning och självdisciplin som krävs för att väl förvalta sina resurser materiellt, andligt och socialt, så kan det sägas vara orättvist om x trots allt har det bättre än den fattige men flitige y.

Tolkningsalternativ (2) undviker således Ingmar Perssons motargument mot naturliga rättigheter. Därmed kommer man in i ytterligare en moralisk dimension vid sidan av rättigheter, nämligen rättvisedimensionen. Logiskt är det med LEF fullt tänkbart att det kan existera mycket orättvisa samhällen trots att inga rättigheter kränkts. Om världen (de ekonomiska och sociala lagarna) vore sådan att de rika kunde erhålla och behålla sin rikedom trots att de var lättingar och att de fattiga alltid förblev fattiga oavsett vad de gjort sig förtjänta av, så skulle samhället förvisso vara orättvist i denna mening. Men lägg märke till att framhållandet av en sådan möjlighet till orättvisa inte automatiskt legitimerar omfördelande tvångsingrepp av någon centralmakt. Eller som Antony Flew uttrycker det: "To support claims that compulsory transfers of wealth or of income are mandated by justice

it is not sufficient, or even relevant, to urge that the present receivers of that income or holders of that wealth are people who, in an ideal world, would not be receiving or holding so much" (*Libertarian Alliance*, philosophical notes no 27).

Någon garanti för ett rättvisans utopia har vi således inte i ett rättighetsbaserat samhälle, men det är gissningsvis ändå den typen av samhällen som i realiteten kommer närmast idealen. Ty i samhällen som inte kränker människors rättigheter råder det fri marknadsekonomi, och en sådan tenderar att belöna flit och bestraffa lättja. I samhällen som ofta kränker människors naturliga rättigheter, dvs i samhällen som domineras av politiska beslut och annan kriminalitet, där, skulle jag vilja hävda, tenderar de värsta elementen att nå längst i makthierarkin.

Nå, detta är blott ett förslag till en tolkning av begreppet rättvisa som dels kräver mer än Nozicks teori och dels undviker slutsatsen att det inte finns några naturliga rättigheter. En invändning mot min utvidgning av rättvisekravet skulle kunna vara att LEF trots allt introducerar ett rättvisebegrepp som tillåter att man talar om rättvisa *mellan* människor i situationer där utfallet är beroende av naturgivna omständigheter. Jag tycker att det är OK att Peter Wallenbergs son kan tjäna mer pengar än jag trots att våra arbetsinsatser kanske i någon mening är likvärdiga. Det som gör det rättvist är att han får lön för sin möda och jag får lön för min utan att någon av oss kränker varandras eller andras rättigheter. Andra tycker kanske att ett relativt rättvisebegrepp *aldrig* är tillämpligt i situationer där det är fråga om naturgivna faktorer som påverkar utfallet. Relativ rättvisa förutsätter en situation liknande den där den rättvise fadern delar ut godis till barnen vid veckans slut. Men då det gäller naturgivna egenskaper och samhällen så är en sådan förutsättning moraliskt ohållbar eftersom den förutsätter en makt med rätt att göra sådana distributioner. En huvudkritik mot Rawls teori är ju just att han utan någon hållbar motivation betraktar människors egenskaper och tillgångar som en kollektiv tillgång. Men min poäng gentemot Ingmar Perssons argument är redan gjord, så låt oss inte fördjupa oss i detta.

4. Perssons argument för rättigheter

I slutet av sin uppsats vänder Ingmar Persson på steken och presenterar faktiskt ett argument för rättigheter. Min glädje över detta blev emellertid kortvarig då det visade sig vara ett ganska uselt argument.

Nämligen: Man bör respektera vissa rättigheter eftersom rättighets-känslorna tycks vara en del av människans biologiska, ja, rent djuriska, väsen. Eftersom vanliga människor inte förmår höja sig till konsekvensetikerns andliga höjder, så är det kanske ändå bäst att vara något återhållsam med att stöta sig med det reflexmässiga revirtänkandet hos folk.

Må så vara att det fortfarande finns en gnutta sund ryggmärgs-individualism kvar hos de flesta svenskar. Men som konsekvensetiskt argument betraktat är det ändå svagt. Ty människan har fler djuriska instinkter som på samma sätt kan användas för att argumentera i rakt motsatt riktning. Betänk bara hur man i politiska sammanhang kan utnyttja den likaledes reflexmässiga avundsjukan hos folk, eller vår förmodligen biologiskt inbyggda misstänksamhet gentemot människor med en annan hudfärg eller med ett annat kulturellt beteende. Genom att utan moraliska kvalifikationer ta i beaktande människans alla ryggmärgsreaktioner hamnar man lätt i ren opportunist i stället för i en diskussion om vad som är rätt och orätt.

Ingmar Perssons argumentation här gör mig tveksam till om jag önskar mig honom på samma sida som jag i försvaret för rättigheter. Och det vore ju trist. Men kanske får jag nöja mig med konsekventialister som Smith, Mill, Hayek och Milton Friedman. Deras argument går åtminstone bortom den rena känslonivån och appellerar även till förnuftet genom att peka på de oerhört destruktiva effekterna av tvångsingrepp gentemot den enskilde och hans egendom. Här finns empiriska erfarenheter och handgripliga argument som lätt torde övertyga även mannen på gatan varför han bör bekämpa vissa impulser – t ex att ta andras egendom – och slå vakt om andra – t ex respekten för revir.

Eller ännu hellre, om Ingmar Persson verkligen vill göra slag i saken och utveckla ett mer än halvhjärtat konsekventialistiskt försvar för individuella rättigheter, så tycks mig den klassiska Aristoteliska vägen vara den mest lovande. Börja med människans metafysik och studera hur ett samhälle bör vara konstruerat för att vara människovärdigt. Vem vet, kanske visar det sig att vi trots allt har okränkbara rättigheter till oss själva, även med detta sätt att se.

INGMAR PERSSON

Felaktigheter om rättigheter

I mitt första argument (i ”Har vi en naturlig rättighet till oss själva?”, denna tidskrift 1993: 3) mot existensen av en naturlig rättighet till oss själva, eller våra egna kroppar, begagnade jag mig av två premisser som båda bestrids av Ingemar Nordin i hans replik ovan, nämligen:

- (3) Vi har en rätt till våra (hela) kroppar endast om vi har rätt till alla de delar i vilka de kan delas, och
- (4) Våra kroppar kan restlöst delas i delar till vilka vi inte har någon rätt.

Vi har t ex ingen rätt till de atomer och subatomära partiklar som just nu konstituerar våra kroppshyddor enligt vad jag kallade FB-teorin som säger att en (naturlig) rätt till något

- (2) är direkt härledbar från (och endast från) vårt första besittningstagande av det eller från en tidigare besittningstagares frivilliga överlåtelse.

I strid med (2) kommer sannolikt de elementarpartiklar som just nu utgör våra minsta byggstenar, hävdade jag, från tidigare besittningstagare som inte frivilligt överlätit dem åt oss.

När Nordin underkänner (4), verkar han vilja göra gällande att vår relation till våra minsta beståndsdelar tvärtom tillmötesgår (2). Jag kan dock inte se att han har någon framgång i sitt uppsåt. Han skriver t ex: ”En del av dem har jag ärligen köpt då jag köper mitt dagliga bröd” (s 6). Detta är en *petitio principii*: här förutsätts uppenbarligen att jag har äganderätt till mina pengar och bagaren till sitt bröd, utan att det har förevisats någon grund som kan legitimera dessa rättigheter. I samma passus påstår Nordin vidare att ägaranspråken kan ha upphört

genom att den tidigare ägaren har "kastat bort" sina partiklar. Men vi kastar inte *frivilligt* bort några av våra minsta konstituenten; vi är inbegripna i utbytesprocesser som vi är omedvetna om och över vilka vi *saknar kontroll*.

Denna reflexion leder över till ett nytt sätt att försvara (4). I min uppsats tog jag för givet att vi har tagit i besittning de partiklar som vi just nu är uppbyggda av. Mitt resonemang gick ut på att detta besittningstagande inte tillfredställer (2). Man kunde i stället argumentera att vi inte är i stånd till att ta dylika partiklar i besittning därför att besittningstagande av något förutsätter att man inte bara *momentant* utnyttjar tinget, utan att man kontrollerar det så att man kan försäkra sig om fortsatt utnyttjande av det under en viss framtida tidsrymd. Även om jag skulle vara den förste som upptäcker en viss solkatt, får jag därigenom ingen rätt att fortsätta avnjuta den om jag inte förmår försäkra mig om detta. Av samma skäl kan man med plausibilitet påstå att vi inte lyckas ta våra minsta konstituenten i besittning emedan de kommer och går utan att vi kan kontrollera det. (4) skulle således vara sann på grund av att vi överhuvud taget aldrig är besittningstagare av några elementarpartiklar.

Man kan vara osäker på vilken av de två nämnda strategierna som ger det stabilaste försvaret åt (4), men det verkar helt uppenbart att FB-teorin är avpassad efter förhållandena i vår makroskopiska omgivning och inte äger tillämpning på mikrokosmos. Därför blir man inte förvånad när Nordin förklarar att han skulle vilja förespråka "en mer sofistikerad variant av äganderättsteorin som säger att vi äger de ting vi gör av materien, medan själva substansen förblir oägd" (s 6). Men jag förstår inte hur en sådan teori skulle kunna vinna plausibilitet eller ens begriplighet, hur vi skulle kunna äga "de ting vi gör av materien" om "själva substansen" rinner oss mellan fingrarna. När Nordin köper sitt dagliga bröd, vill han då inte införskaffa en substans utan bara det bagaren har gjort av substansen? Är det inte just brödets "substans" som ger mättnad och näring?

Inte heller (3) finner nåd inför Nordins ögon. Han skriver "Om någon exempelvis ... använder Perssons 'partikelnattare' för att omärkligt byta ut en elektron mot en annan, så kan jag inte se att detta utgör en kränkning av min fullständiga äganderätt till min egen person" (s 7). Detta är en försåtlig omskrivning av mitt exempel. Jag tänkte mig inte att partikelnattaren *byter ut* vissa partiklar mot andra,

utan att den *tar utan ersättning* (därav namnet "snattaren"). Skillnaden är betydelsefull. Antag att jag har äganderätt till X, kanske en kroppsdelen eller en sedel. Om någon avser att beröva mig X, men ämnar lämna ett likvärdigt föremål Y som vederlag, är det sannolikt att jag inte skulle bry mig om att *yrka på* min rättighet till X eller försöka hålla fast vid X. Jag får ju full kompensation för förlusten genom att tilldelas Y. Av att jag inte bemödar mig om att *yrka på* en rätt följer dock inte att jag *saknar* rätten.

I ljuset av detta ser vi att den situation Nordin skisserar är just en sådan där vi inte skulle bry oss om att yrka på en rätt därför att vi erhåller fullgod kompensation, nämligen en annan partikel som makroskopiskt sett inte gör någon skillnad. Men härav kan vi, som sagt, inte dra slutsatsen att vi saknar rätt till de elementarpartiklar som konstituerar oss. I så fall vore en partikelsnattare inte skyldig att erlagga adekvat kompensation för sina bortrövanden, och en rätt till kroppen blir, som jag skrev i min uppsats, "tom och meningslös", eftersom vi legitimt kan berövas hela kroppen genom att "bestjälas" på del efter del. Nordin har således inte lyckats vederlägga (3).

Vad mitt andra argument anbelangar har Nordin återigen två angreppslinjer. De två teser ur vilka jag härledde att det inte existerar några naturliga rättigheter lyder i hans reviderade tappning:

- (A) Inga naturliga skillnader mellan x och y kan ensamma göra det rättvist att x har det bättre än y.
- (B) Om det existerar naturliga rättigheter (och det gör det), kan naturliga skillnader mellan x och y ensamma göra det rättvist att x har det bättre än y.

Den första attackstrategin riktar sig mot (A): "om Persson i A implicit förutsätter att det på något sätt skulle vara orättvist om distributionen av förmågor och naturliga egenskaper är olika, och om detta är menat som en första etiska premiss, som inte kräver någon ytterligare argumentation, så kan jag tyvärr inte gå med på det" (s 9). Denna invändning ter sig kuriös enär (A) är identisk med (7) i mitt resonemang vilken sats uppenbarligen inte är någon "första etiska premiss, som inte kräver någon ytterligare argumentation": den föregås ju tvärtom av en argumentation bestående av sex steg!

Den "första etiska premissen" i mitt resonemang torde snarare vara

- (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.

Det ligger dock i öppen dag att jag här inte använder termen "rättvisa" i vad Nordin kallar "den moderna nivellerings- och jantelagsbetydelsen att så fort någon har det bättre än någon annan, så är det 'orättvist'" (s 9). (1) säger ju att en skillnad under vissa betingelser nämligen om den själv är rättvis *kan* göra det rättvist att X har det bättre än Y. Mitt resonemang är inte det enfaldiga: "rättvis fördelning" betyder det samma som "jämlig fördelning"; alltså är en fördelning rättvis om och endast om den är jämlig. Jag utgår tvärtom ifrån att vårt rättvisbegrepp är sådant att det är förenligt med existensen av skillnader i t ex naturliga rättigheter som gör välfärdsdifferenser rättvisa, men hävdar att dessa skillnader faktiskt inte existerar.

Nordins andra angreppsvinkel medger sanningen av (A), men förkastar (B). Tanken är att en naturlig skillnad kan inte "ensamt" göra det rättvist (eller orättvist) att den ene har det bättre än den andre ... andra faktorer /måste/ tillkomma t ex vårt sätt att utnyttja våra respektive egenskaper som gör situationen rättvis eller orättvis" (s 10). Det räcker inte med att X av naturen är rikligen utrustad; hon måste dessutom ha "förtjänat sin goda ställning" genom "ett begåvat utnyttjande av sina resurser" (s 10) för att det skall vara rättvist att hon har det bättre ställt.

Här förutsätter Nordin synbarligen att "ett begåvat utnyttjande", flit etc. inte är (eller bestäms av) några naturliga skillnader. Låt oss till att börja med bjuda på denna förutsättning. Det är inte riktigt klart från hans framställning om han föreställer sig att rättvist välstånd *helt och hållet* skall baseras på flit och ansträngning en god vilja som Kant skulle säga eller om det skall grundas på resultatet av *kombinationen* av ansträngning och naturgiven resurs, d v s vad man kan kalla *prestation*. Hans formuleringar antyder snarast det senare, men i så fall kvarstår invändningen att *i den grad* en välfärdsdifferens kan hänföras till en skillnad i naturgivna resurser är den orättvis.

En påminnelse om lärofadern Nozicks berömda Wilt Chamberlain exempel (*Anarchy, State, and Utopia*, s 160–4) kan illustrera att

denna grad är högst avsevärd. Chamberlain blir välbärgad till följd av sina *prestationer* på basketbollplanen; det är dessa folk premierar genom att fylla hans myntbox. De betalar inte för att belöna honom för hans *ansträngningar* blott och bart. Antag att hans barndomskamrat, Walt Chamberlaine, som harvar i ett farmarlag har gjort samma ansträngningar genom hela sin karriär, har tränat lika intensivt och kämpat lika hårt under matcherna, men med mindre framgång eftersom hans naturliga förutsättningar (spänst, bollsinnelse etc) är sämre. Detta skulle säkerligen göra att donationerna till honom bara blev en bråkdel av dem Chamberlain håvar in. Den enorma skillnaden i rikedom mellan de två är alltså uteslutande ett resultat av olikheter i deras naturgivna resurser. Nordin har inte bemött mitt argument att den i så fall är orättvis.

Den djupare invändningen är emellertid att även skillnader i motivation, ansträngning etc måste avvisas som grunder för rättvis distribution, eftersom de, liksom en individs övriga resurser, är bestämda av faktorer som inte fördelats efter ett rättvist mönster. Att X är mer ambitiös och energisk än Y beror säkerligen på genetiska och miljömässiga faktorer (t ex att X's föräldrar dog tidigt och att han placerades i ett fosterhem där han fick anstränga sig för att vinna kärlek). Differenser med avseende på sådana faktorer kan inte vara rättvisa. I så fall kan, enligt mitt resonemang, ansträngning och flit inte heller vara en grund för rättvis distribution.

Eftersom Nordin är så benägen att luta sig mot Nozick, förtjänar det att påpekas att Nozick ser denna invändning mot begreppet *förtjänst* och försöker bemöta den genom att hänvisa till sina rättigheter: "Some of the things he uses he just may *have*, not illegitimately. It needn't be that the foundations underlying desert are themselves deserved, *all the way down*" (s 225). Med mitt argument försöker jag stänga denna utväg för Nozick. Men Nordin stänger den för sig själv emedan hans konstruktion förutsätter att förtjänster inte kan vila på rättigheter. Genom att introducera begreppet *förtjänst* har han inte kringgått mitt argument, utan fört in ett nytt element som drabbas av det.

INGEMAR NORDIN

Rätt och rättvisa

Ingmar Persson förtydligar och utvidgar något sina resonemang kring varför vi inte har rättigheter. Det är värdefullt och emottages tacksamt även om jag inte håller med.

Hans första omöjlighetsbevis säger ungefär följande: "Vi kan inte ha en naturlig rättighet till den egna kroppen eftersom detta skulle förutsätta att vi har rätt till alla kroppens delar. Men vi kan inte ha rätt till exempelvis kroppens (alla?) elementarpartiklar eftersom de (en del?) innehåfts av personer som inte frivilligt överlåt dem."

Argumentet tolkar jag som förenligt med att om det finns naturliga rättigheter så har åtminstone några personer haft rätt till sin kropp, nämligen "de första människorna". Vidare tycks det mig vara förenligt med att även jag på ett ganska oproblematiskt sätt har rätt till det mesta av min egen kropp eftersom den till största delen består av partiklar som ingen annan har några legitima anpråk på. Ingmar Perssons något långsökta invändning skulle då främst röra den äganderätts-relation som råder mellan nu levande människor, vars kroppar ständigt är involverade i okontrollerbara utbytesprocesser på mikro-nivå.

Mitt svar på detta är att människor knappast kan ha några legitima äganderättsanspråk på de enstaka partiklar som de råkar strö omkring sig. Följaktligen blir den som råkar få hand om en sådan ströpartikel att betrakta som en "första besittningstagare" av denna. Skälet är att människor äger sin *person* och (primärt) inget annat. Att ha en negativ rätt till sin person betyder att alla andra har en plikt att avhålla sig från fysisk aggression mot denna person. När min nästa strör en partikel in i min kropp så utövar jag vare sig tvång eller aggression mot honom. Partikeln – som han, då den befann sig i hans kropp, kunde göra *vissa* (momentana) anspråk på – blir rimligtvis helt oägd då den

lämnar kroppen. Ty jag skadar som sagt inte hans person genom att låta min kropp assimilera partikeln ifråga.

Situationen är normalt sett – vi bortser från Persson konstruerade exempel med fri tillgång på kringfladdrande öron – något annorlunda då det gäller ofrivilligt förlorade kroppsdelar som fingrar eller öron. Eftersom tillgången på identiskt lika fingrar inte är lika självklar som för enstaka partiklar så kan exempelvis mitt tillgripande av en sådan vara till påvisbar skada för den ursprungliga innehavaren.

Likaså skulle ett flitigt bruk av Perssons partikelsnattare utgöra en fysisk aggression mot den utsattes person. Att man inte har en *fullständig* äganderätt till de enskilda partiklarna innebär inte att man inte har *någon* rätt. Äganderätten till kroppens delar, dvs andras tidsmässiga och handlingsmässiga begränsning av utnyttjandet av dem, bestäms ytterst av rätten till den egna personen. (Med min fria vilja kan jag naturligtvis inskränka vissa av mina rättigheter till min kropp, men jag kan inte legitimt yrka på rättigheter som rätten till min person inte ger mig.)

Jag tror detta förtydligande är tillräckligt för att helt tillbakavisa Ingmar Perssons första invändning mot naturliga rättigheter.

Perssons andra argument går ut på att visa att rättigheter strider mot ett visst rättvisebegrepp. Ett sådant argument kunde vara vägande om rättvisebegreppet vore rimligt och kunde ses som mer fundamentalt än rättigheter. Men så är knappast fallet.

Till att börja med erkänner Ingmar Persson indirekt att han *i praktiken* ställer sig helt bakom det moderna nivellerings- och jante-lagstänkandet, att så fort någon har det bättre än någon annan så är det "orättvist". Ty enligt honom så finns det de facto inga skillnader mellan människors förmågor, motivation eller ansträngningar som moraliskt skulle kunna legitimera några som helst skillnader i välfärdsresultat. Ett rättvisebegrepp med sådana extrema konsekvenser tycker jag väger ganska lätt jämfört med naturliga rättigheter.

Vidare finner jag inget orättvist i Wilt och Walt Chamberlains skilda öden såsom Ingmar Persson beskrivit situationen (och såsom (A) är formulerad). De har båda förvaltat sina gåvor efter bästa förmåga, och jag ser detta som det avgörande för rättvisebedömningen. I Perssons fullkomligt determinerade värld så finns det däremot ingen moralisk skillnad mellan rent naturgivna egenskaper å ena sidan och saker som flit, vilja och ansträngning å den andra. Men med ett sådant synsätt

torde det inte bara vara svårt att få in rättigheter. Även alla rättvisbegrepp blir så vitt jag kan se moraliskt innehållslösa. Att konstatera att x har det "orättvist" bra jämfört med y blir inte mer moraliskt uppfodrande än att konstatera att x är längre än y. Ty allt man kan göra gör man och gör man inte det som vore önskvärt att göra så beror det på ens naturgivna förutsättningar.

Ingmar Persson opererar bort rättigheter till priset av att patienten dör, skulle man kunna säga.

RECENSIONER

Carl-Göran Ekerwald, *Nietzsche – liv och tänkesätt*, Rabén & Sjögren, 1993.

Man kan vara tacksam för att man inte är i Nietzsches kläder! Hans liv tycks ha varit mycket plågsamt, med ständiga magbesvär och hemiska migränanfall. Mot detta ordinerades han bland annat kalla lavenang varje morgon och blodiglar på huvudet. Så småningom blev han också galen. Upplysningar av detta slag kan man inhämta i Carl-Göran Ekerwalds bok om Nietzsches liv och tänkesätt. Den säger mer om Nietzsches liv än om hans tänkesätt.

Beträffande Nietzsches tänkesätt tycks Ekerwald mena att det framför allt består i en radikal skepticism av den typ som brukar förknippas med den grekiske filosofen Pyrrhon (jfr s 147–9). Detta är väl inte precis den vanliga uppfattningen om Nietzsche, och ibland verkar det också som om Ekerwald själv tar avstånd från den. Han säger t ex att Nietzsches metod helt enkelt består i framställa påståenden. "Han analyserar inte. Han påstår" (s 11). Denna "metod" kan väl knappast anses vara Pyrrhons. Pyrrhons idé var ju snarare att man borde avhålla sig från påståenden.

Ekerwald säger också att Nietz-

sche aldrig gav sig ut för att sitta inne med vare sig sanningen eller sanningar (s 12). Såvitt jag förstår är detta oförenligt med att han framställer påståenden. Ty om man påstår något, så ger man sig väl just ut för att sitta inne med en sanning. Genom att påstå något implicerar man pragmatiskt att man tror att det man påstår är sant.

Kanske var dock Nietzsche relativt ointresserad av sanningen. Hans "påståenden" skall kanske inte uppfattas som påståenden i vanlig mening. Ekerwald tycks mena att värdet i Nietzsches texter ligger i "ett slags mental bestrålning, ett slags åtföljande, ohörbar musik, som orden frammanar utan att de själva är bärare av något eminent värde. Gäller det lyrik är vi beredda att acceptera tanken. Nietzsche vädjar till oss att på samma sätt ta till oss hans 'filosofi'. Äktheten och uppriktigheten i uttrycket betyder mer än 'sanningen'" (s 90). För den som är intresserad av filosofi är detta inte särskilt uppmuntrande. (Det är kanske inte heller så uppmuntrande för den som är intresserad av lyrik?)

Varför sätter Ekerwald citations-tecken kring orden "filosofi" och "sanningen"? Kanske vill han antyda att Nietzsche egentligen inte

har någon filosofi värd namnet och att det han säger varken är sant eller falskt i någon mer kvalificerad mening. Jag vet inte. Överhuvud taget är det ofta svårt att begripa vad Ekerwald menar när han skall karakterisera Nietzsches åsikter mer ingående. Ofta får man inte veta mer än att han var *för* vissa företeelser och *mot* andra. Han var t ex för musik, Bizet, Rossini, Chopin, försokratikerna, europeisk gemenskap, kvinnoemancipation, prostitution, Emerson och mot Wagner, Sokrates, argument, metafysik, moral, religion, ansvar, viljans frihet, altruism, förståndighet, den teoretiska människan, den starka staten, den tyska nationalismen, överklassen, underklassen, affärsmän, socialister och demokrater. Jaha.

Nietzsche ansåg att "utan musik vore livet ett misstag" (s 70), men när Ekerwald närmare skall beskriva hans uppfattning om musik blir det svårare att hänga med. Ekerwald skriver: "Musiken, som ju för de flesta filosofer och i synnerhet för moderna positivister på sin höjd kan betraktas som en kulturell ljuddekor, den är för Nietzsche det icke på förhand uppställda, föreställda. Musiken *betyder* ingenting. Den är sig själv nog" (s 71).

Menar Ekerwald här att Nietzsche har en *annan* uppfattning om musik än de flesta filosofer och moderna positivister? Det kan kanske låta så, men de flesta filosofer menar väl just att musik inte be-

tyder någonting! Är det någon skillnad mellan att anse att musik är en "kulturell ljuddekor" och att den inte "betyder" någonting? I så fall vilken? Och om det är en skillnad, så är det inte längre klart att de flesta filosofer eller moderna positivister betraktar musik som en kulturell ljuddekor. Uttrycket "kulturell ljuddekor" låter i åtminstone mina öron rätt negativt, och om man skall ta fasta på detta finns det ingen anledning att tro att vare sig Nietzsche eller de flesta filosofer och moderna positivister skulle använda det om musik. Ekerwalds framställning är i alla händelser dunkel även om man bortser från talet om "det icke på förhand uppställda, föreställda".

Nietzsches mest kända verk är ju *Så talade Zarathustra* (s 195) och den grundläggande idén i detta verk är, enligt vad han själv säger i *Ecce homo*, tanken på den eviga återkomsten (s 164). Vad går denna tanke ut på? Det borde man få reda på i Ekerwalds bok, men det får man knappast. Såvitt jag kan se ägnas knappt mer än en av bokens närmare 300 sidor åt detta. I kapitlet om Zarathustra nämns den inte alls. Följande formulering citeras från en anteckningsbok: "Den nya tyngdpunkten: det likartades eviga återkomst. Den oerhörda betydelsen som vårt vetande, våra misstag, vanor, levnadssätt har för allt kommande" (s 164). Detta låter inte särskilt originellt eller spännande. Ingen skulle väl förneka att det vi tänker och gör påverkar framtiden.

Eller att likartade händelser inträffar gång på gång. Men Nietzsche menade antagligen något mer eller något annat. Vad?

Ekerwald kommenterar citatet på följande sätt: "Allt kommer tillbaka. Det förflutna är futurum. Vilken ro faller det inte över ens tänkesätt i samma stund man accepterar 'tyngdpunkten'. Då lever man redan i evigheten. Att säga ja till tillvaron blir under sådana omständigheter totalt invändningsfritt" (s 164).

Det finns knappast något belägg för detta i citatet. Var får han det ifrån? Och vad menas egentligen? Anser Nietzsche att hela världshistorien upprepas gång på gång i oändlighet på ett i detalj likartat sätt? Det är svårt att se att detta skulle göra någon som helst skillnad. Man kan undra om det ens är begripligt, ty det tycks ju innebära att varje händelse inträffar både före och efter sig själv. Är inte detta omöjligt av rent begreppsliga skäl? Eller är poängen bara att varje världshistoria åtföljs av en "likartad" (men inte identisk) världshistoria? I så fall är det förflutna inte futurum, och de olika "världshistorierna" blir ju då egentligen bara delar av en och samma oändliga världshistoria. Vad är vunnit med detta? Varför skulle det falla någon ro över ens tänkesätt om man "accepterar" detta? Hur kan det motivera ett ja till tillvaron? Man skulle önska att Ekerwald hade gjort ett försök att förklara detta, men det gör han tyvärr inte.

Flera exempel av liknande slag skulle kunna ges. Överhuvud taget är mitt intryck att Ekerwalds bok har mycket litet att erbjuda den som vill lära sig något om Nietzsches filosofi, och jag har svårt att tro att den ens kan göra någon läsare nyfiken på detta ämne. Däremot innehåller den som sagt en mängd detaljer om Nietzsches liv. Här vittnar boken om sin författares grundlighet och lärdom.

Lars Bergström

Folke Tersman: *Reflective equilibrium. An Essay in Moral Epistemology*, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Philosophy 14, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1993.

I sin nyligen framlagda doktorsavhandling utvecklar Tersman en moralisk epistemologi av koheren-tistiskt snitt. Moraliska uppfattningar grundas genom sina relationer till andra uppfattningar och övertygelser – genom det övertygelsesammanhang som de ingår i. Det behövs ingen arkimedisk punkt; det är sammanhanget som rättfärdigar.

Avhandlingen är ett gott stycke arbete. Den är ovanligt välskriven, välgörande kortfattad, samtidigt som den innehåller flera spännande uppslag, kloka synpunkter och skarpsinniga resonemang. Den är också ett gott prov på författarens

beläsenhet. Han har gått igenom det mesta av den omfattande litteratur som finns på området – åtminstone såvitt jag har kunnat bedöma. Eller rättare sagt, såvitt en dator kan bedöma en sådan fråga. Nuförtiden har Uppsalas universitetsbibliotek hela *Philosopher's Index* på en CD-ROM skiva och en omfattande litteratursökning tar inte mer än en halvtimme. Något att tänka på för en forskarstuderande som försöker läsa in sig på sitt avhandlingsämne!

Efter en inledande presentation av avhandlingens problemområde avser jag att gå igenom varje kapitel för sig. Mina anmärkningar och invändningar kommer att föras fram i anslutning till dessa kapitelgenomgångar.¹

Problemområdet

Avhandlingen utgår från en fråga: Kan moraliska uppfattningar rättfärdigas? Kan en persons moraliska övertygelser vara välgrundade?

När man talar om "rättfärdigande" ("justification") i samband med en uppfattning, en övertygelse eller ett ställningstagande, kan man mena åtminstone två olika saker: "praktiskt" rättfärdigande, eller "epistemiskt" sådant. Praktiskt rättfärdigande föreligger när det – *allt* taget i beaktande – finns goda skäl för personen att hysa eller acceptera uppfattningen ifråga. Epistemiskt rättfärdigande är mera selektivt. Här tar vi bara hänsyn till de skäl som talar för att uppfattningen är sann. Vi låter sanningen

vara den enda relevanta målsättningen och bortser från alla andra skäl som en person skulle kunna ha för att acceptera uppfattningen ifråga. Ett exempel kan belysa denna distinktion. Det kan mycket väl vara nyttigt för den nödstälde att hysa tillförsikt om en snar räddning. Denna tillförsikt är viktig för överlevnad och därför praktiskt välgrundad. Men den är inte epistemiskt välgrundad om räddningen är osannolik i termer av den evidens som personen ifråga förfogar över. Det är *epistemiskt* rättfärdigande som är föremålet för avhandlingen.

Epistemiskt rättfärdigande, såsom framgår av själva beteckningen, är intimt relaterat till kunskap (*episteme*). För att en uppfattning skall utgöra kunskap räcker det inte att den är sann; den måste dessutom vara välgrundad (rättfärdigad) – inte nödvändigtvis praktiskt utan just epistemiskt. Frågan om de moraliska uppfattningarnas epistemiska rättfärdigande hänger därför direkt samman med den klassiska frågan om den moraliska kunskapens möjlighet.

Det är endast uppfattningar som besitter sanningsvärde, som är sanna eller falska, som överhuvudtaget kan vara föremål för epistemiskt rättfärdigande. Det som epistemiskt rättfärdigas är uppfattningens sanningsanspråk, menar Tersman. Att moraliska uppfattningar kan vara sanna, att de besitter sanningsvärde, är som bekant en kontroversiell ståndpunkt. Författaren förutsätter

den emellertid i sin undersökning. Något han däremot inte förutsätter utan i stället vill ställa sig neutral till är hur sanningen i moralen skall förstås. I synnerhet vill han förhålla sig neutral i den stora striden mellan moraliska realister och anti-realister, av olika kulörer. Undersökningen tar inte ställning till frågan om moralisk sanning kan ges en realistisk tolkning, i termer av korrespondens med någon sorts moraliska fakta. Denna neutrala ansats utsträcks förresten till sanningsbegreppet i allmänhet (jfr s 12). Författarens ambition tycks ha varit att övertyga läsaren oberoende av vad denne har för filosofiska teorier eller fördomar om sanningens natur, och även oberoende av om denne överhuvudtaget har en bestämd sanningsteori.

Terminologi

Några ord om den terminologi jag använder. Det är svårt att hitta en bra uniform svensk motsvarighet till de i avhandlingen centrala engelska termerna "justification", "justify" och "justified". Jag har valt att översätta substantivet som "rättfärdigande", verbet som "rättfärdiga" men adjektivet som "välgrundad" eller bara "grundad". Jag får hoppas att detta språkbruk inte blir särskilt förvirrande.

En annan viktig familj av termer i avhandlingen är "coherence", "cohere", "coherent". Även här har jag valt att översätta termerna på ett icke-uniformt vis: "koherens", att

"hänga samman" eller "hänga ihop", och "koherent". Den i avhandlingen så viktiga termen "belief" har jag valt att omväxlande översätta som "uppfattning" eller "övertygelse".

Reflektivt ekvilibrium

För att nu återvända till den fråga vi har startat med: Kan moraliska uppfattningar epistemiskt rättfärdigas? Och hur skulle det gå till egentligen? Författaren vill i avhandlingen närmare undersöka en mycket inflytelserik teori om hur sådant går till: teorin om – eller, som författaren föredrar att kalla den, idén om – reflektivt ekvilibrium. Teorin ifråga har som bekant utvecklats av John Rawls, framförallt i dennes berömda bok *A Theory of Justice* från 1971, men även i ett antal artiklar av vilka den första utkom redan 1951 ("Outline of a Decision Procedure for Ethics", *Philosophical Review*, vol 60). I sin utformning av teorin för det moraliska området påverkades Rawls av liknande idéer inom vetenskapsteorin, särskilt i den utformning som dessa hade fått hos Nelson Goodman på 50-talet.

I en senare uppsats ("Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, vol 77 (1980), klargör Rawls att han inte uppfattar sin teori om reflektivt ekvilibrium som en teori om epistemiskt rättfärdigande: hans målsättning är i stället att förklara hur moraliska ställningstaganden kan

praktiskt rättfärdigas i en social kontext som kännetecknas av strävan efter ömsesidigt fördelaktigt och rättvist samarbete. *Theory of Justice* är mera otydlig på denna punkt: det framgår inte klart vilket sorts rättfärdigande Rawls är ute efter. Tersman är väl medveten om detta tolkningsproblem men för egen del och med tanke på de uppgifter han ställer sig väljer han att uppfatta teorin om reflektivt ekvilibrium som ett rent *epistemiskt* förslag – sedan får Rawls säga vad han vill!

Teorin om reflektivt ekvilibrium innehåller två komponenter: en beskrivning av en *process* eller en procedur för transformering av en persons ursprungliga moraliska övertygelser, samt en beskrivning av ett *tillstånd* som denna process så småningom tänks utmynna i. Processens input är en delklass av personens ursprungliga moraliska övertygelser: s k "considered moral judgments" – *genomtänkta moralomdömen*. För att ingå i denna delklass måste en moralisk övertygelse uppfylla ett antal villkor som alla har den karaktären att de förhöjer tilltron till övertygelsen ifråga: övertygelsen måste vara relativt stark och uppriktig, den får inte otillbörligen influeras av hänsyn till egenintresse eller av fördomar, och den får rent allmänt inte vara lätt att avfärda genom en hänvisning till någon brist i personens förutsättningar – en brist som gör misstag eller förvrängningar sanno-

lika. Genomtänkta moralomdömen kan förväntas företrädesvis gälla partikulära fall, verkliga eller blott hypotetiska. Men även mer generella moralomdömen kan tänkas ingå i den här delklassen.

Den av Rawls skisserade processen innebär att subjektet formulerar allmänna moraliska *principer* i sin strävan att förklara och rättfärdiga de genomtänkta moralomdömen som han utgår ifrån. Avsikten är att nå principer som harmonierar med genomtänkta moralomdömen men som också är oberoende plausibla. De principer som subjektet identifierar kan emellertid visa sig stå i konflikt med några av hans moralomdömen, något som föranleder ett behov av modifieringar. I vissa fall kan det vara rimligt att modifiera principer, i andra fall kan det vara lämpligare att ändra på omdömen, och ibland gör man bägge typer av anpassningar. Denna process av ömsesidig anpassning pågår tills man har nått ett jämviktstillstånd – ett koherent system av principer och omdömen som Rawls kallar för ett reflektivt ekvilibrium. Processen är inte mekanisk och inte heller deterministisk: dess input bestämmer normalt inte slutresultatet på ett entydigt sätt. Icke desto mindre hävdas det att de moraliska övertygelser som ingår i det reflektiva ekvilibriet är välgrundade: dessa övertygelser ömsesidigt stödjer och rättfärdigar varandra.

En viktig restriktion på den just skisserade processen är att de fram-

tagna principerna själva skall vara oberoende plausibla. Varifrån får de detta status? Ett näraliggande svar är att principerna är plausibla om de kan stödjas med allmänna filosofiska argument – om de kan i någon mening förankras i sådana generella bakgrundsteorier som, såg, teorier om moralens natur, om vårt mänskliga predikament, om vad det innebär att vara en agent, om viljefrihet, personlig identitet, osv. Norman Daniels som har vidareutvecklat Rawls' tankar anser att dessa *bakgrundsteorier* bör ingå som ett ytterligare explicit input i den process som leder till reflektivt ekvilibrium – vid sidan av moralomdömen, och på lika villkor. Därigenom stärks principernas relativt oberoende ställning gentemot moralomdömena. Men om bakgrundsteorierna explicit dras in, kommer även de att kunna påverkas och modifieras under anpassningsprocessen. Det resulterande slutställandet – ett koherent system av moralomdömen, moraliska principer och bakgrundsteorier som alla stödjer varandra – kallar Daniels för ”wide reflective equilibrium”.

I ett appendix diskuterar författaren, delvis i Daniels' efterföljd, hur Rawls' eget moraliska system, såsom det framställs i *A Theory of Justice*, kan tolkas som ett försök att etablera ett sådant brett reflektivt ekvilibrium. I fortsättningen kommer jag emellertid inte att beröra denna del av avhandlingen.

Koherentism

Teorin om reflektivt ekvilibrium kan ses som en tillämpning av allmänna koherentistiska idéer på det moraliska området. Varje komponent i systemet vinner rättfärdigande genom sina relationer till de andra komponenterna – genom det evidentiella stöd som de andra komponenterna förlämnar den. För att ta ställning till idén om reflektivt ekvilibrium vill författaren därför diskutera den koherentistiska ansatsen i allmänhet. Denna diskussion upptar huvuddelen av avhandlingen.

Med koherentism menas här en ståndpunkt enligt vilken en övertygelse kan vara välgrundad endast i den mån som den får stöd från andra övertygelser. Och dessa övertygelser bör i så fall själva vara välgrundade. Eftersom övertygelse-systemet bara har ett ändligt antal element, måste det innebära att rättfärdigande så att säga går i cirkel: Om man betraktar de övertygelser som stödjer en given övertygelse, och sedan de övertygelser som stödjer dessa övertygelser, osv, så råkar man förr eller senare ut för en upprepning: samma övertygelse dyker upp på nytt. I själva verket måste varje gren i detta ”övertygelsesträd” uppvisa sådana upprepningar. Koherentisten är emellertid beredd att acceptera sådana cirkulariteter i rättfärdigande: han förnekar att det rör sig om onda cirklar.

De klassiska företrädarna för koherentism har funnits inom den idealistiska traditionen: Författaren

nämner i detta sammanhang Blanchard och Ewing. Teorin har sedan förts fram av vissa logiska empirister, först och främst av Neurath. Nuförtiden har den flera anhängare och förekommer i många olika versioner. Betydande namn i sammanhanget är Laurence Bonjour, Keith Lehrer och Donald Davidson. Den sistnämnde utgör en viktig inspirationskälla för författaren.

Fundamentism

Det konkurrerande alternativet till koherentism brukar kallas för "foundationalism". Den motsvarande svenska beteckningen, "fundamentism", har myntats av Lars Bergström (i hans utmärkta lärobok om värdeteori). "Fundamentism" låter ovanligt och därför något klumpigt men den alternativa termen "fundamentalism" hade varit ett mindre lämpligt val, med tanke på dess religiösa associationer. Vad som utmärker den fundamentistiska ståndpunkten är att den postulerar *grundövertygelser*, övertygelser som stödjer andra övertygelser men som själva är välgrundade utan att de behöver stödjas på ytterligare övertygelser. Existensen av sådana grundövertygelser gör det möjligt att undvika cirklar i rättfärdigande.

På vilket sätt kan en grundövertygelse vara välgrundad? I princip kan vi tänka oss två alternativa svar på denna fråga. Enligt "rehabilismen", eller "tillförlitlighetsteorin", är en övertygelse välgrundad genom att den har uppkommit hos subjek-

tet via en tillförlitlig process, dvs en process av den karaktären att de övertygelser som den brukar leda till för det mesta är sanna. En sådan process behöver inte gå via några andra övertygelser. Det enklaste exemplet är varseblivning tolkad som en kausal process i vilken det varseblivna förhållandet orsakar en övertygelse hos subjektet att förhållandet ifråga är förhanden. En sådan observationsövertygelse är alltså välgrundad genom en i förhållande till subjektet extern kausal mekanism. Den vore välgrundad även om subjektet själv inte hade varit medvetet om att hans övertygelse *har* orsakats genom en tillförlitlig mekanism, dvs även om subjektets observationsövertygelse inte hade haft stöd från andra övertygelser.

Den vanligaste invändningen mot tillförlitlighetsteorin riktar sig just mot denna externa karaktär hos det fundamentistiska rättfärdigandet: Hur kan en övertygelse rättfärdigas av något externt, av något som subjektet inte behöver ha epistemisk tillgång till?

Det andra fundamentistiska alternativet, och historiskt sett det mest inflytelserika, innebär att grundövertygelserna *antingen* antas utgöra sitt eget stöd – vara själv-evidenta – *eller* också tänks stödjas på något internt hos subjektet, på ett subjektivt tillstånd eller en erfarenhet som själv inte är en övertygelse: t ex en sinnesförnimmelse. I den mån som sinnesförnimmelser

inte är övertygelser kan de stödja övertygelser utan att själva behöva stöd. Bägge varianterna har sina kända problem: Självevidenta övertygelser, även om sådana skulle finnas, tycks vara för begränsade i sin räckvidd för att rättfärdiga resten av våra övertygelser. Och vad gäller sinnesförmålor har det hävdats att dessa måste tillskrivas ett kognitivt innehåll. De är därför i detta avseende inte väsentligt olika vanliga övertygelser och måste följaktligen själva i sin tur kräva stöd.

Författaren försöker emellertid inte tillbakavisa fundamentismen i sin avhandling. Hans målsättning är snarare att närmare analysera det koherentiska alternativet och visa dess livskraft. I stället för att angripa koherentismens konkurrenter vill han bemöta de invändningar som har riktats mot koherentismen.

Kap 1: Inledning

Som författaren påpekar (s 14) står epistemiskt rättfärdigande i intim relation till sanning. En övertygelse är epistemiskt välgrundad i den utsträckning som det är rationellt att omfatta den om ens målsättning är att hysa sanna övertygelser och undvika misstag. Hur skall vi i så fall gå tillväga för att värdera en teori om epistemiskt rättfärdigande, en teori som specificerar rättfärdigandekriterier eller metoder för rättfärdigande? En näraliggande strategi vore att undersöka om de övertygelser som uppfyller dessa

kriterier eller som nås via dessa metoder verkligen är sanna. Det naturliga tillvägagångssättet vore, med andra ord, att undersöka om teorin legitimerar övertygelser som vi oberoende av teorin omfattar – håller för sanna. Författaren avvisar emellertid strategin ifråga:

We could of course compare the beliefs picked out as justified by the theory with our own beliefs, but the outcome of such a test would not mean much unless we have reason to think our beliefs are epistemically justified. And this we cannot know unless we are already in possession of a justified account of epistemic justification (s 15).

Han föreslår i stället en alternativ strategi:

I will suggest an alternative view of how a theory of epistemic justification could be supported. The suggestion amounts to taking our actual argumentative practice – i.e. the methods and procedures we actually use in testing beliefs and theories – as primary, in the sense that theories of epistemic justification are 'tested' against it. A theory of epistemic justification is plausible insofar as it accounts for, or rationalizes our practice (s 15).

Tersmans förslag inbjuder till frågor. För det första: Varför kan den senare strategin inte utsättas för samma sorts invändning? Vad har vi

för skäl att tro att våra egna procedurer och kriterier för rättfärdigande – som här används som jämförelseobjekt – är korrekta? Om vi inte kan veta att våra övertygelser är välgrundade, hur kan vi veta att de kriterier och metoder med vilkas hjälp vi når och bedömer våra övertygelser förtjänar tilltro?

För det andra: det finns en tredje strategi som förefaller åtminstone lika lovande som de två som författaren skisserar. Vi har bestämda föreställningar om hur världen är beskaffad. Och är den beskaffad som vi tror, så följer det att vi kan förlita oss på vissa metoder och processer för kunskapsgenerering. Vår världsbild implicerar att dessa metoder och processer är tillförlitliga i den meningen att de vanligen genererar sanna övertygelser. Det förefaller därför rimligt att utgå från denna vår världsbild när vi tar ställning till teorier om för epistemiskt rättfärdigande. Grovt uttryckt, våra övertygelser är välgrundade i den mån som vi har skäl att tro att de har tillkommit genom processer som framstår som tillförlitliga givet vår bild av världen.

Är en sådan strategi sämre än den som författaren föredrar? Den borde väl framstå som rätt naturlig för en person som tycks hysa sympati för en ”naturalistic’ approach to epistemology” (s 15).

Kap 2: Koherens

I kapitel 2 tar sig författaren an den för en koherentist centrala analytiska

frågan: Vad menas egentligen med koherens? I litteraturen finns två sätt att närma sig denna fråga, vilka av Laurence Bonjour har kallats för den ”globala” och den ”lokala” ansatsen. Den globala ansatsen innebär att man undersöker koherens som en egenskap hos hela övertygelsesystemet. Den relevanta frågan här är: Vad innebär det att tillskriva koherens åt ett system eller en mängd av övertygelser? Den globala ansatsen blir problematisk om den gör anspråk på att klargöra vad det innebär att en övertygelse är välgrundad. Den är alltså problematisk om den kombineras med ett antagande att en övertygelse som subjektet hyser är välgrundad i så måtto som subjektets hela övertygelsesystem är koherent. Som Tersman påpekar är en sådan ståndpunkt ohållbar. Den innebär ju att olika övertygelser som alla ingår i samma koherenta övertygelsesystem måste vara *lika* välgrundade – en orimlig konsekvens! Dessutom implicerar denna ståndpunkt att en övertygelse aldrig kan vara välgrundad om den ingår i ett system som råkar vara inkoherent, t ex i ett system som någonstans innehåller en logisk motsägelse; även om denna motsägelse föreligger på en punkt som är fullständigt irrelevant för övertygelsen ifråga.

Därför väljer författaren i stället den lokala ansatsen, där den centrala frågan är: Vad innebär det att en övertygelse sammanhänger med

subjektets andra övertygelser? Det är alltså fråga om koherens betraktad som en *relation* mellan en övertygelse och andra övertygelser. Tanken är att ju starkare eller bättre denna koherens är desto mer välgrundad får övertygelsen anses vara.

Den lokala ansatsen har på senare tid förfäktats av bl a Keith Lehrer. Författaren redogör för, utan att ta ställning till, Lehrers något invecklade analysförslag. Han påpekar endast att Lehrers analys vilar på ett svårtolkat primitivt begrepp "förnuftigt acceptans". I stället presenterar författaren en egen analys, som emellertid dels är minst lika komplicerad som Lehrers, dels är uppenbarligen ofullständig – som författaren själv medger, och dels innehåller flera problematiska primitiva begrepp. De viktigaste av dessa är *giltigt argument* ("valid justificatory argument" eller blott "argument"), *tillgänglighet* ("accessibility") hos en sanning för ett subjekt, samt *därför-förhållandet* som består mellan två övertygelser, när den ena omfattas av subjektet därför att han omfattar den andra.

Jag har inte för avsikt att här redogöra för hela analysen, men vill bara antyda några punkter som blir viktiga för fortsättningen.

(1) Ett argument kan vara giltigt utan att ha en deduktiv karaktär; det avgörande är att slutsatsen framstår som trolig eller sannolik givet premisserna.

(2) Ett nödvändigt men inte till-

räckligt villkor för att en övertygelse p skall vara välgrundad är att den i agentens övertygelse-system backas av ett (giltigt) argument, vars premisser i sin tur alla backas av argument, vilkas premisser igen backas av argument, osv ad infinitum. Ett argument som har en sådan oändlig uppbackning kallar författaren för ett *C*-argument*. Förekomsten av ett sådant argument är emellertid inte ett tillräckligt villkor för rättfärdigande, ty subjektets övertygelse-system kan ju också innehålla diverse argument *mot* övertygelsen ifråga, eller mot de olika premisser som förekommer i C*-argumentet eller i argumentets uppbackning.

(3) En viktig roll i författarens argumentation spelar begreppen *C-mängd* och *C*-mängd*. Vi kan grovt förklara dessa som följer: Pondera att vi för en given övertygelse p plockar ur varje argument för p inom subjektets övertygelse-system en godtycklig premiss q (q får så att säga representera det relevanta argumentet); och sedan för varje sådan premiss q och varje argument för q, om något sådant finns, plockar vi igen ur detta argument en godtycklig premiss q'; sedan gör vi en motsvarande utplockning ur varje argument för q', och så vidare. Hela den utplockade övertygelsemängden utgör då en C-mängd för p. Beroende på hur vi gör våra utplockningar kan vi givetvis få olika C-mängder. Om vi i det första utplockningssteget bara tar

hänsyn till sådana argument för p som utgör C^* -argument och ignorerar andra, men sedan fortsätter som tidigare (dvs tar hänsyn till alla argument för varje utplockad premiss), får vi i stället något som författaren kallar för en C^* -mängd för p . Givetvis, även när det gäller C^* -mängder, kommer det normalt att finnas flera sådana mängder för en och samma p (såfort det åtminstone finns en mängd av denna typ) beroende på att utplockningen av de representativa premisserna kan ske på olika sätt.

Det är oklart varför Tersman i konstruktionen av en C^* -mängd först bara tar hänsyn till C^* -argument för p , men i fortsättningen tar hänsyn till alla argument för de utplockade premisserna – även sådana argument vilkas premisser i sin tur saknar uppbackning. Det förefaller ju som om själva poängen med en C^* -mängd borde vara att den till skillnad från en C -mängd aldrig innehåller återvändsgränder: övertygelser för vilka subjektet saknar några argument överhuvudtaget. Men denna poäng, om den nu är en poäng, missas med författarens nuvarande definition. Jag skulle därför vilja föreslå att definitionen av en C^* -mängd modifieras på ett sådant sätt att man på varje steg i konstruktionen bara tar hänsyn till C^* -argument.

Författaren menar nu att övertygelsens koherens med subjektets andra övertygelser lämpligen kan mätas med storleken på övertygel-

sens C -mängder samt C^* -mängder. Om någon av C -mängderna eller C^* -mängderna för p är relativt liten till sin omfattning talar det för att den krets av övertygelser som utgör en uppbackning för p är ganska begränsad: den utgör bara en begränsad och isolerad delklass av subjektets totala övertygelsystem. Men i så fall blir p 's koherens med det totala systemet mindre och dess rättfärdigandegrad lägre. Om däremot alla C - och C^* -mängder för p är mycket omfattande, blir dess rättfärdigandegrad större: p visar sig vara djupt förankrad i subjektets övertygelsessystem.

Denna idé är författarens sätt att uttrycka den klassiska koherentistiska tanken att cirkularitet i rättfärdigande är acceptabel så länge cirkulärlarna är tillräckligt stora.

Det är emellertid svårt att förstå varför författaren väljer *två*, så nära besläktade, kriterier på koherensgrad. Varför bedöms koherensgraden dels i termer av C -mängder och dels i termer av C^* -mängder? Läsaren blir något förvirrad, särskilt när skillnaderna mellan dessa kriterier inte kommenteras i avhandlingen. Är anledningen att författaren själv har varit osäker i fråga om det rätta kriteriet?

Ett mera djupgående problem i sammanhanget gäller *s k onda cirkular*. Att det föreligger en ond cirkel i argumentationen, att man förutsätter det som skulle bevisas, är en vanlig invändning som vi använder oss av när vi kritiserar resonemang,

tanke-system och teorier. Jag antar att även koherentister tycker illa om onda cirklar, även om de menar att allt rättfärdigande är ytterst en cirkulär verksamhet. Men vari består skillnaden mellan en ond och en godartad cirkel i så fall? Är det bara fråga om storlek? Är det bara så att ju större cirkel, desto mindre ond är den? Det saknas en explicit diskussion av denna fråga i avhandlingen.

Att jag undrar om storleken kan vara avgörande beror på parallellen med oändlig regress. Inte alla former av sådan regress anses vara elakartade. Exempel: oändlig regress i orsakskedjan. Men om en oändlig regress är elakartad eller ej kan ju inte bero på dess längd; längden är ju densamma i alla regresser – oändlig.

Kapitel 2 avslutas med en diskussion av den koherentistiska karaktären hos teorin om reflektivt ekvilibrium. Författaren argumenterar för två teser: För det första, att teorins specifika utformning, t ex dess tonvikt på principformulering, på moralomdömenas genomtänkta karaktär, på ömsesidig anpassning, etc, utmärkt väl kan förklaras om vi tolkar teorin som ett uttryck för en koherentistisk ansats till rättfärdigande, som ett systematiskt försök att höja koherensgraden för våra moraliska uppfattningar. För det andra, att de kriterier och metoder för rättfärdigande som teorin om reflektivt ekvilibrium formulerar väl stämmer överens med vårt mo-

raliska resonemangspraxis, med de kriterier och metoder som vi faktiskt använder oss av när vi resonerar i moraliska frågor.

Införande av moraliska principer utgör som bekant ett viktigt led i den procedur som leder till reflektivt ekvilibrium. Författaren argumenterar för att moraliska principer ur koherentistiskt perspektiv är helt oundgängliga komponenter i jämviktstillståndet. De är tack vare principer som våra moraliska uppfattningar kan bilda ett sammanhängande system. Utan principerna skulle de mindre generella moralomdömena sakna epistemiskt rättfärdigande. Författaren skriver:

By contrast, imagine a person whose moral judgments are exhausted by a set of particular judgments about different concrete cases. None of her moral belief(s) seems to cohere to any extent with her system. (s 50)

Är principerna verkligen så oundgängliga för koherens som författaren tror? Vad sägs om försök att utveckla *kasuistisk* etik där principerna lyser med sin frånvaro? Enligt Albert Jonsen och Stephen Toulmin (i *The Abuse of Casuistry*, 1988) kan den roll som normalt spelas av principer övertas av paradigmatiska fall. När vi gör en moralisk bedömning av ett enskilt fall, vägleds vi av de likheter som föreligger mellan detta fall och ett antal "paradigm cases", i vilka det inte råder något tvivel om vad som är

den korrekta moraliska bedömningen. Detta komplicerade system av starkare och svagare likheter, som kan dra åt olika håll, förklarar bedömningen av det enskilda fallet. Likhetsrelationerna, eller kanske vår perception av dessa likheter, åstadkommer koherens i vårt system av moraliska bedömningar utan att några generella principer behöver introduceras och tillgripas. Det kan därför ifrågasättas om en koherentist måste svälja den starkt principorienterade teorin om reflektivt ekvilibrium som den är – med hull och hår.

Kap 3: Om de icke-moraliska övertygelsernas roll för de moraliska övertygelsernas rättfärdigande

Detta kapitel följer flera olika trådar. Författaren diskuterar bl a följande frågor: (1) de empiriska hjälppremissernas roll, (2) status hos filosofiska bakgrundsteorier, (3) de icke-moraliska övertygelsernas immunitet mot moraliskt grundad revision, (4) subjektets egna kriterier på koherens och epistemiskt rättfärdigande.

(1) Måste de empiriska hjälppremisserna som förekommer i ett moraliskt argument vara välgrundade om slutsatsen skall vara välgrundad? Svaret blir jakande, i linje med författarens allmänna teori om koherentistiskt rättfärdigande som har presenterats i det föregående kapitlet.

Antag, till exempel, att vi argumenterar för en moralisk princip P

genom att anföra att denna princip implicerar de moraliska omdömen som vi faktiskt faller om vissa partikulära fall. Givetvis följer dessa moralomdömen ur den generella principen endast i närvaro av empiriska hjälppremisser. De senare beskriver de aspekter hos de partikulära fallen som gör den generella principen tillämplig. De empiriska hjälppremisserna måste då enligt författaren själva vara välgrundade om vårt argument skall ge oss anledning att acceptera P (sid. 55).

Detta är viktigt för författaren bl a i samband med en ståndpunkt som han för fram i avhandlingens sista kapitel. Där försöker han visa att moraliska uppfattningar rent allmänt besitter en relativt låg grad av rättfärdigande, men att detta speciellt gäller sådana moraliska principer som för sin tillämpning förutsätter avancerade empiriska hjälppremisser – premisser som är svåra att rättfärdiga. Detta gäller i synnerhet klassisk utilitarism. När jag t ex tror att en viss handling i det långa loppet kommer att maximera människornas lycka, så är det ju ytterst sällan som jag har tillräckligt på fötterna. Det är ytterst sällan att en sådan empirisk uppfattning är välgrundad. Om jag därför anser att handlingen ifråga bör utföras så utgör detta moralomdöme inget stöd för den utilitaristiska principen, ty den empiriska övertygelsen om handlingens lyckobringande konsekvenser är inte välgrundad (jfr s 122.)

Jag har svårt att acceptera författarens resonemang. Tänk på följande analogi. Antag att en lingvist vill formulera grammatiska principer för sitt språk genom att utgå från sina grammatiska intuitioner om de enskilda språkliga satserna. Han betraktar olika satser, av vilka han bedömer en del som grammatiskt korrekta och andra som inkorrekta, och visar att dessa intuitioner kan härledas ur en allmän grammatisk princip. Givetvis behöver han för denna härledning som empiriska hjälppremissor beskrivningar av de olika satserna. Antag nu, något orealistiskt, att denne lingvist har vissa lässvårigheter: Rätt ofta händer det att han läser satserna fel. Följaktligen blir hans satsbeskrivningar otillförlitliga – hans empiriska hjälppremissor är inte välgrundade. Men innebär detta att den av honom uppställda grammatiska principen saknar stöd i hans grammatiska intuitioner? Det betvivlar jag. Dessa intuitioner har ju tillkommit *på basis* av hans läsning av de relevanta satserna, och då spelar det ingen större roll att han har läst dem fel. Han kan ha fel i sina grammatiska intuitioner om de partikulära satserna, för han läser ju satserna fel. Men den generella principen som förklarar dessa intuitioner *givet* hans läsning av satserna tycks ändå få stöd.

Är det annorlunda i det moraliska fallet? Min tro att en viss handling maximerar den sammanlagda lyckan kan vara ogrundad, men min mora-

liska bedömning att handlingen bör utföras kan ändå stödja den utilitaristiska principen, i den mån som denna princip förklarar denna bedömning givet min tilltro till handlingens lyckobringande effekter.

Mot mitt resonemang skulle Tersman visserligen kunna invända: Vad som i detta fall stödjer principen är inte den empiriska fallbeskrivningen E i konjunktion med den moraliska fallbedömningen M, utan snarare det villkorliga påståendet "Om E, så M". Och denna villkorssats kan vara välgrundad och därigenom stödja P utan att E och P är välgrundade.

Men kan man då inte hävda att vad som stödjer en moralisk princip alltid är just sådana villkorssatser – att detta gäller även de moraliska principer som inte behöver särskilt avancerade empiriska hjälppremissor? T ex principer av den enkla dekalogtypen. Och i så fall: utilitarism tycks inte vara svårare att rättfärdiga än andra moraliska principer.

Möjlig respons: Men en enkel dekalogprincip kan backas med *flera* argument; den kan stödjas inte bara av en villkorssats "Om E, så M", utan även av en moralisk fallbedömning M i konjunktion med en empirisk premiss E. Svar: Varför skulle sådana ytterligare argument öka rättfärdigandegraden? De skulle kanske tänkas göra det om vi antog moralisk realism. Då skulle vi kunna hävda, *pace* Gilbert Harman, att en direkt moralisk fallbedömning via en tillförlitlig process kauseras

av ett moraliskt faktum som består i att fallet ifråga besitter den moraliska egenskap som det tillskrivs i bedömningen. Men Tersman vill ju ställa sig neutral till realism-anti-realismdebatten! Dessutom sympatiserar han med Harmans skepticism (jfr *The Nature of Morality*, Oxford UP, 1977) vad gäller föregivna kausala mekanismer som skulle kunna generera moraliska övertygelser från moraliska fakta (se t ex ss 117ff samt 73ff).

(2) Författaren visar, med hjälp av ett utförligt exempel, hur filosofiska bakgrundsteorier påverkar valet av moraliska principer. Det exempel som väljs är Parfits teori om personlig identitet, enligt vilken personens identitet över tiden inte är något irreducibelt faktum. Den är snarare ett ytfenomen som kan återföras på likhetsrelationer mellan de olika stadierna i personens liv. Därigenom blir även distinktionen mellan olika personer, mellan mig själv och andra, inget irreducibelt och fundamentalt faktum. Enligt Parfit talar denna teori för en moral av ett utilitariskt snitt – en moral enligt vilken förluster för en person kan kompenseras av större vinster för de andra. Författaren instämmer, med vissa kvalifikationer, men hävdar att påverkan också kan gå åt andra hållet: moraliska principer, uppbackade av genomtänkta moralomdömen, kan få en att revidera sina filosofiska bakgrundsteorier; en antiutilitarist som Rawls kan ha anledning att förkasta den Parfitska

idén om personlig identitet som ett ytfenomen. Filosofiska ställningstaganden är inte tillräckligt väl-etablerade för att vara immuna mot revision på moraliska grunder.

(3) Däremot menar författaren att en sådan immunitet mot moraliskt grundad revision tillkommer flera av våra empiriska övertygelser, såväl observationsövertygelser som vetenskapliga hypoteser. Anledningen är att "our empirical evidence for such beliefs is likely to be overriding" (s 73).

Här inställer sig emellertid genast en undran: hur blir det då med empiriska övertygelser för vilka vi har en mycket begränsad empirisk evidens? Menar författaren att sådana övertygelser får modifieras så att de stämmer överens med våra moraliska uppfattningar? (En ståndpunkt som förefaller vara något kontrainuitiv, för att uttrycka det mildt.) Om inte, om även sådana empiriska övertygelser skall vara immuna mot moral, hur förklaras detta faktum av koherentismen?

Tersman skulle visserligen kunna svara: Även om den föreliggande empiriska evidensen är begränsad, kan vi undersöka saken närmare \neg samla ytterligare evidens. Därför är det oklokt att ta till en moraliskt grundad revision om man i stället kan skaffa ytterligare empirisk evidens. Men vad händer om vi *inte kan* skaffa ytterligare empirisk evidens? Står det då oss fritt att anpassa de empiriska övertygelserna till moral?

(4) Bland de filosofiska bakgrundsteorierna i subjektets system av övertygelser kan finnas hans teori om kriterier för epistemiskt rättfärdigande, förutsatt att han har en sådan. Om det är en koherens-teori, kan den tänkas formulera bestämda kriterier på koherens. Antag nu att vi vill bedöma om subjektets olika övertygelser är välgrundade. Skall vi då utgå från vår teori om epistemiskt berättigande eller från hans? Dessa två kan ju mycket väl vara olika och leda till motstridiga bedömningar. Skall vår bedömning vara externalistisk (ske utifrån våra bedömningskriterier) eller internalistisk – utifrån subjektets egna kriterier? Författaren väljer den externalistiska ansatsen; den internalistiska lösningen möter enligt honom allvarliga svårigheter. I synnerhet kan det ju hända att subjektets koherens-kriterier är självvederläggande: applicerar man dem på dem själva visar det sig att deras koherensgrad med subjektets övriga övertygelser är låg.

Men vad händer om subjektets kriterier i stället är självbekräftande? Vad händer om dessa kriterier när de appliceras på sig själva uppvisar en hög grad av koherens med resten av systemet? Och vad händer om subjektets teori om epistemiskt rättfärdigande inte ens är koherentistisk men ändå framstår som rättfärdigad när den appliceras på sig själv?

Författaren inser att hans externalistiska lösning är problematisk

(s 78). Som vi kommer ihåg förefaller externalism vara den svagaste punkten hos den fundamentalistiska tillförlitlighetsteorin ("reliabilism"). Externalism innebär ju att subjektet självt är oförmögen att korrekt avgöra om hans övertygelser är välgrundade. Och nu visar det sig att författarens egen antifundamentalistiska teori om epistemiskt rättfärdigande råkar ut för samma malör!

Det bör här påpekas att författaren tvivlar på att koherens-teorin är klart bättre än "reliabilism":

Critics [of reliabilism] usually appeal to different internalist intuitions ..., but I agree with Jonathan Dancy [*Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell, Oxford 1985, p 136] in thinking that there seems to be no decisive argument on either side (s 90).

Hans försiktighet på denna punkt är förstälilig i ljuset av att hans egen ansats, i likhet med reliabilism, uppvisar externalistiska element.

Koherentismen hotas förresten av den externalistiska faran även på andra grunder än de ovan nämnda. Att bedöma koherensgraden hos en partikulär övertygelse kräver uppenbarligen en stor överblick över hela övertygelsesystemet – en överblick som subjektet mycket väl kan sakna. Subjektets förmåga att bedöma övertygelsens epistemiska rättfärdigande i koherentistiska termer kan följaktligen vara mycket begränsad.

Kap 4: Konservatism

Konservatismprincipen är ett postulat som av en del kommentatorer har uppställts som en viktig oberoende restriktion på den process som leder till reflektivt ekvilibrium – en restriktion som är mer eller mindre oberoende av kravet på koherens. Författaren beskriver principen ifråga så här:

Consider again the procedure of reflective equilibrium ... An essential element of this procedure is often held to be a kind of conservatism. The initial moral beliefs, and her varying degrees of confidence in these beliefs, is usually held to play a decisive role. The adjustment decisions necessary for a person to achieve coherence ... should be made on the basis of her confidence in the beliefs involved (s 87).

En del kommentatorer har dessutom tänkt sig att kvaliteten hos den process som leder till reflektivt ekvilibrium inverkar på rättfärdigandegraden hos de övertygelser som ingår i det resulterande jämviktstillståndet. För att de ingående övertygelserna skall vara välgrundade räcker det inte att de uppvisar intern koherens. De måste *dessutom* ha tillkommit genom en rätt sorts process; t ex genom en serie övertygelseförändringar i vilken subjektet har följt konservatismprincipen.

Författaren ställer nu två frågor:

(1) Är processens kvalitet relevant för slutresultatets rättfärdigande?
(2) Är konservatismprincipen en viktig oberoende processrestriktion? Bägge frågorna ges *nekande* svar. Vad gäller den första frågan bemöts den (s 89f) med en internalistisk respons, som ju är naturlig för en rättrogen koherentist: Vad som är relevant för de resulterande övertygelsernas rättfärdigande är inte hur dessa övertygelser faktiskt har uppkommit utan vad subjektet *tror* om deras tillkomst. Om övertygelserna i slutsystemet skall vara välgrundade måste de *inom* systemet stödjas av en övertygelse att de har uppkommit på ett tillfredsställande, tillförlitligt sätt. Denna övertygelse bör givetvis själv vara välgrundad inom systemet. Det är inte processens kvalitet utan en välgrundad tro på processens kvalitet som är väsentlig för slutproduktens rättfärdigande.

Vad gäller den andra frågan menar författaren att konservatism i vilket fall som helst inte får ses som en målsättning som *konkurrerar* med strävan efter koherens. Han polemiserar (s 92f) mot Gilbert Harman (*Change in View*, MIT Press, 1986) enligt vilken strävan efter koherens ibland får ge vika för vår konservativa strävan att minimera förändringar. Om vi bara brydde oss om koherens skulle vi enligt Harman inte ha något emot att uppge våra övertygelser när vi upptäcker konflikter dem emellan. Vi skulle inte vara angelägna att

behålla så många övertygelser som möjligt. Vårt övertygelsesystem skulle då ohjälpligt utarmas, något som förefaller orimligt med tanke på vår övergripande strävan efter sanning och information. Författaren menar att Harmans argument är förfelat. Harman utgår från en överförenklat syn på koherens; han tar inte hänsyn till att koherens minskar när övertygelsesystemet minskar i omfattning. Författarens teori om koherens implicerar att ett koherent system uppvisar hög grad av komplexitet; ju fler komponenter som kopplas samman desto större koherens. I frånvaro av en sådan komplexitet, blir ju C- och C*-mängderna för de olika övertygelserna för små.

Författaren går längre än så i sin nedvärdering av konservatismprincipen. Av vad som sagts ovan framgår att konservatism på sin höjd är en sekundär målsättning, som är lexikalt underordnad koherenskravet. Den är desutom en målsättning som bara har en mycket liten roll att spela i den process som leder fram till reflektivt ekvilibrium (s 91). Det som får en att tro att konservatism är viktig i samband med övertygelseförändring är en föreställning att en konflikt i våra övertygelser ofta kan lösas på olika sätt: koherens kan nås antingen genom en liten förändring på ett eller ett par ställen, eller genom en stor förändring – genom lämpliga modifierationer på många olika håll i systemet. Koherenskravet räcker

inte för att avgöra hur vi skall förfara. Det är då som konservatismprincipen tänks komma in genom att den kräver att övertygelseförändringen skall vara så liten som möjligt. Författaren menar emellertid att det bara är en illusion att tro att vi kan *välja* mellan små och stora övertygelseförändringar. En stor övertygelseförändring är något som står utom räckhåll: vi kan inte genomföra den genom ett frivilligt beslut. Vi är med andra hur som helst hänvisade till små lokala förändringar.

Man kan emellertid undra om författaren inte undervärderar konservatismmålsättningen. Sist och slutligen är ju även koherens bara en instrumentell målsättning i den epistemiska processen: Vad vi ytterst är ute efter är sanning, så mycket sanning som möjligt med tanke på att vi samtidigt vill undvika misstag. Men om sanning är det yttersta målet i denna process så är det ju inte konstigt att konservatism framstår som en viktig härledd målsättning, vid sidan av koherens. Är jag övertygad om p vill jag ju behålla denna övertygelse helt enkelt därför att jag tror att p är sant. Och ju mer jag tror på p:s sanning, ju starkare min övertygelse är, desto mer vill jag behålla den, precis som konservatismens säger. Med andra ord, konservatism är en målsättning som vi kan direkt härleda från den yttersta målet för den epistemiska processen.

Det finns en ytterligare omstän-

dighet som talar för konservatism. När två övertygelser, p och q, konflikterar med varandra och en av dem måste uppges, är det normalt relativt lätt för mig att bedöma om jag hyser större tilltro till p eller till q. Och det är just en sådan information som behövs för mitt val givet att jag tillämpar konservatism-principen. Tillämpade jag i stället koherenskriteriet, hade jag behövt ta ställning till frågan om det är p eller q som bättre hänger samman med mina övriga övertygelser. Men sådant kräver stor överblick och kan vara svårt att ta ställning till. Ur rent pragmatisk synpunkt förefaller det därför rimligt i många fall att låta sig vägledas av konservativa överväganden snarare än att maximera koherens.

Kap 5: Om förhållande mellan koherens och sanning

I detta kapitel diskuterar författaren en klassisk invändning mot koherentistiska teorier om epistemiskt rättfärdigande, en invändning som ifrågasätter kopplingen mellan koherens och sanning. Om sanning inte själv definieras i koherentistiska termer, något som författaren inte vill förutsätta, vad finns det då för skäl att tro att övertygelser som uppvisar intern koherens är sanna? Vad är det som säger att de inte tillsammans utgör en enda stor sammanhängande illusion? Denna invändning, som av författaren kallas för "the truth objection", försöker man ofta stödja genom att peka på

möjligheten av flera oförenliga men internt koherenta övertygelse-system. Radikalt oförenliga övertygelse-system kan var för sig vara lika koherenta. Men de övertygelser som ingår i dessa oförenliga system kan ju inte alla vara sanna.

Hur oroande för en koherentist är denna föregivna möjlighet? Varför kan han inte erkänna att oförenliga men var för sig koherenta system av övertygelser är möjliga? En koherentist av Tersmans snitt hävdar ju inte att koherens *garanterar* sanning; koherenta övertygelser är välgrundade och därigenom *troligtvis* sanna men koherens ger oss ingen absolut försäkring mot miss-tag. Författaren menar emellertid att invändningen ändå skapar ett allvarligt problem för koherentister. Ty om, säg, p ingår i det ena övertygelse-systemet, och icke-p i det andra, så är såväl p som icke-p enligt koherentisten välgrundade och därmed troligtvis sanna. Men detta är ju omöjligt, ty för att vara troligtvis sant måste ett påstående vara mer sannolikt än sin negation (s 103).

Är detta verkligen ett allvarligt problem för en koherentist? Måste han hävda att en övertygelse som väl hänger samman med subjektets andra övertygelser är därmed troligtvis sann, eller sannolik, i någon absolut bemärkelse? Räcker det inte att hävda att denna övertygelse är sannolik ur subjektets eget perspektiv, dvs *givet* subjektets övriga övertygelser? Men vid en sådan relativ tolkning av sannolikhet finns

det ju ingen svårighet i antagandet att p är sannolik ur ett perspektiv, dvs relativt ett system av övertygelser, medan icke-p är sannolik relativt ett annat system av övertygelser. Det är bara om man går ifrån denna relativisering av sannolikhet som koherentismen får ett problem på halsen. Författaren är faktiskt själv inne på denna lösning i sektion 5.2.2.

Men för säkerhetes skull vill han dessutom argumentera att den oroande möjligheten egentligen inte föreligger! Det kan inte finnas ett radikalt annorlunda men ändå in-ternt koherent övertygelsesystem. Rättare sagt: ett sådant system kan inte *antas* existera. I synnerhet vill Tersman hävda att ju bättre p hänger samman med ett subjekts övertygelser desto mindre troligt det är att icke-p lika bra hänger samman med ett annat subjekts övertygelser. Denna tes formuleras på s 104 som "claim C1":

C1. The better p coheres with A's system, the less likely is it that there is another person, B, such that not-p coheres equally well with B's system.

Författaren går i själva verket längre än så. Om p utmärkt väl hänger samman med A's övertygelsesystem, så är det inte bara osannolikt att B har en *välgrundad* tro på icke-p; det är också osannolikt att han *överhuvudtaget* har denna övertygelse, hur ogrundad den än skulle vara. Detta mera extrema påstående

formuleras på samma sida som "claim C2":

C2. The better p coheres with A's system, the less likely is it that there is another person who believes not-p.

I fortsättningen kommer jag emellertid att koncentrera mig på Tersmans argumentation för C1, dels därför att C1 är mera relevant för hans försvar av koherentismen och dels därför att Tersmans argument för C1 är enklare och därigenom något lättare att ta ställning till.

Tersman ger sitt argument för C1 i två olika versioner, men påpekar att dessa två bara är olika varianter av samma argument. För enkelhets skull tar jag bara upp den första versionen. I denna version bygger hans argument för C1 på två premisser. Den första förekommer på s 105 under beteckningen "A2":

Premiss 1 (A2): The better p coheres with A's system, the greater must the difference be between A's and B's systems, in order for not-p to cohere equally well with B's system.

Premiss 1 kan enligt författaren ses som ett adekvanskriterium på varje rimlig analys av koherensbegreppet och han tror att hans egen analys uppfyller detta kriterium. Om den gör det eller ej är emellertid något svårt att ta ställning till. Som vi kommer ihåg är Tersmans analys av koherens ofullständig. Premiss 1 involverar dessutom ett nyttillkom-

met och oanalyserat komparativt begrepp "större differens". Denna nykomling får bara en mycket kortfattad förklaring. Vi får veta (s 105) att:

The "difference" between the systems of A and B is a matter of degree. It depends on the extent to which A and B hold beliefs with the same propositional contents (i.e. to what extent they hold the same beliefs).

Allt annat lika, ju färre övertygelser det är som är gemensamma för de bägge systemen desto större differens.

Den andra premissen i argumentet baseras på sk *meningsholism*, en ståndpunkt som har förfäktats av först och främst Donald Davidson. Denna ståndpunkt formuleras på s 106:

The second thesis is a holistic view of meaning, or rather of the propositional content of beliefs. Whether a belief with a certain content can reasonably be attributed to a person depends, on this view, on what else she believes. For each of her beliefs, its 'subject matter' is determined by the rest of her beliefs.

Även om meningsholism tillsynes bara är en tes om hur övertygelser kan *tillskrivas* (attribueras till) en person, får den vidare implikationer när den, som författaren antar, kombineras med en form av behaviorism, eller verifikationism,

beträffande utsagor om mening eller innehåll hos övertygelser. En person antas hysa exakt de övertygelser som han rimligtvis kan tillskrivas av en utomstående uttolkare på basis av en allmänt tillgänglig behavioristisk evidens. Mening och intensionalitet överhuvudtaget är till sin natur intersubjektivt tillgängliga därför att intensionalitetens huvudsakliga medium – språket – är en intersubjektiv, social företeelse. Det finns alltså inget glapp mellan subjektets verkliga övertygelser och de övertygelser som denne kan tillskrivas av en utomstående. Denna verifikationism, som har förfäktats av bl a Quine och Davidson, kallar författaren för "the extensionalist theory of meaning" – den extensionalistiska meningsteori.

Varken denna teori eller meningsholismen ges ett explicit försvar i avhandlingen. Författaren säger sig förutsätta dem i sin argumentation. Meningsholismens roll i argumentet klargörs på s 109:

It simply makes no sense to attribute a belief with a specific content to a speaker, whether or not we think it is true, unless it is assumed that she holds a vast number of other beliefs that we actually share. The notion of two persons agreeing or disagreeing about some specific issue, while agreeing about everything else is unimaginable.

Detta ger oss argumentets andra premiss (s 110):

Premiss 2: [Provided that A believes p,] the greater the difference is between A's and B's systems, the less plausible is it to attribute either p or not-p to B.

Argumentet går nu till så här (s 110). Ju bättre A:s övertygelse p hänger samman med A:s system, desto större differens måste det föreligga mellan A:s och B:s system om B:s övertygelse att icke-p skall hänga lika väl samman med B:s system (Premiss 1). Men ju större denna differens mellan systemen, desto mindre plausibelt det blir att tillskriva B *någon* åsikt om p överhuvudtaget, givet att A tror p (Premiss 2). Desto mindre plausibelt blir det därför att i synnerhet tillskriva B åsikten att icke-p. Antagandet att B hyser en övertygelse att icke-p som stämmer med B:s system lika väl som p gör med A:s system blir därför mer och mer implausibelt ju bättre p stämmer med A:s system. Vilket skulle bevisas.

Det är svårt att ta ställning till detta argument bland annat därför att det inte är klart hur meningsholismen skall tolkas. Meningsholismen relaterar meningshålllet i en given övertygelse X till andra övertygelser som agenten hyser. Agentens övriga övertygelser har inverkan på detta innehåll – en *varierande* inverkan givetvis. Vissa övertygelser är viktigare för innehållet hos X, andra mindre viktiga. Å andra sidan påverkas även kohe-

rensgraden hos en övertygelse av andra övertygelser hos subjektet. Även här är det fråga om en varierande påverkan. Vissa övertygelser påverkar koherensgraden hos X i större utsträckning än andra. Vi kan alltså tala om två sorters påverkan på X som de andra övertygelserna utövar i varierande grad: dels innehållspåverkan (eller meningspåverkan om man så vill), dels koherenspåverkan. Nu förefaller det mig som om dessa två typer av påverkan inte behöver gå helt hand i hand. En övertygelse kan ha en betydande koherensinverkan på X men mindre innehållsinverkan, eller omvänt. Exempel: Anta att subjektet säger sig tro att han har en flaska Bordeaux hemma, och låt X vara den övertygelse som han ger uttryck åt i detta yttrande. Hans övertygelse att Bordeaux är ett rött franskt vin som passar till mörkt kött och vinner på lagring har en relativt stor inverkan på innehållet i hans övertygelse X, men däremot en relativt begränsad inverkan på X:s koherensgrad. Å andra sidan är subjektet säker på att han hade köpt några flaskor Bordeaux vid sitt senaste besök på systemet. *Denna* övertygelse ökar betydligt koherensgraden hos X men den tycks sakna någon större inverkan på X:s innehåll.

Om koherens- och innehållsinverkan inte går hand i hand så går inte författarens argument igenom. Om p väl hänger samman med A:s system och icke-p med B:s, så

måste dessa system rejält skilja sig åt vad gäller de övertygelser som har stor koherensinverkan på p och icke-p. Men innehållsinverkan hos dessa särskiljande övertygelser kan ju vara mindre än deras koherensinverkan. Den differens som råder mellan systemen behöver därför inte vara av ett sådant slag att den skulle göra det implausibelt att tillskriva B övertygelsen att icke-p givet att A hyser övertygelsen att p.

Om jag får tillåta mig en personlig reflektion, har jag haft stora svårigheter med detta kapitel. Författaren förefaller här argumentera för mycket uppseendeväckande och extrema teser med hjälp av tillsynes enkla och slående argument. Men när man börjar gräva i det som sägs blir man mycket osäker dels på tesernas egentliga innehåll och räckvidd, dels på argumentens struktur och hållbarhet. Det blir mer och mer snårigt. Under mitt läsning av kapitlet kom jag ibland att tänka på följande dagsvers av den utmärkte Kajenn:

Filosofism

Med ordens hjälp har mången tanke
lotsats
från sats till motsats
när andlig energi och möda satsats
på en debattsats.
Blir då vår slutsats
att den för otillbörligt våld har
utsatts,
eller att vad som vederbörligen har
ansats
var blott en ansats?

Ja, sådant kan man utan tvivel fråga sig om man vill plåga sig.

Kap. 6: Om de moraliska övertygelseernas rättfärdigande

Här knyts trådarna tillsammans. Författaren har tidigare argumenterat att teorin om reflektivt ekvilibrium kan förstås och försvaras ur ett allmänt koherentistiskt perspektiv på epistemiskt rättfärdigande och att detta allmänna koherentistiska perspektiv självt är hållbart. Ur teorin om reflektivt ekvilibrium följer att moraliska uppfattningar kan rättfärdigas.

Emellertid vill författaren nu visa att rättfärdigandegraden för moraliska uppfattningar måste vara relativt låg. Den är *särskilt* låg för sådana moraliska system som utilitarism, vilka kräver avancerade empiriska hjälppremisser för moralisk argumentation. Denna tanke har vi redan tagit upp i samband med kapitel 3. Men författaren vill också argumentera för att moraliska uppfattningar överlag, av vilken sort de än vara månde, måste besitta en relativt låg koherensgrad och därmed en låg grad av rättfärdigande.

Författaren anför, såvitt jag förstår, tre argument för denna ståndpunkt. Det ena av dem är en variant av Gilbert Harmans välkända argument from *The Nature of Morality*. Som bekant hävdar Harman att moraliska övertygelser, till skillnad från empiriska övertygelser, inte tycks kunna rättfärdigas genom hän-

visning till kausala mekanismer som kopplar övertygelsens förekomst till dess faktueella innehåll. Vi kan inte förklara den moraliska övertygelsens förekomst som en kausal effekt av dess sanning (s 117ff).

Det andra argumentet (s 116) utgår från den relativa vaghet som utmärker de flesta, om inte alla, moraliska uppfattningar. Vaga uppfattningar brukar vara svårare att stödja med goda argument och därigenom är de svårare att rättfärdiga.

Det tredje argumentet slutligen, som jag tänker uppehålla mig vid, bygger på författarens analys av koherensbegreppet, och särskilt då på tanken att koherensgraden hos en övertygelse är beroende av storleken hos dess minsta C-mängd eller C*-mängd.

Författaren påpekar att subjektets moraliska övertygelser normalt utgör en mycket begränsad delklass av subjektets totala övertygelse-system. Skulle man nu kunna visa att varje moralisk övertygelse har en C-mängd som själv bara består av moraliska övertygelser, så har man därmed visat att varje moralisk övertygelse har minst en liten C-mängd. Och då följer det att koherensgraden hos varje moralisk övertygelse är relativt liten.

Det gäller alltså att bevisa följande: För varje moralisk övertygelse p kan man konstruera en rent "moralisk" C-mängd, dvs en C-mängd som bara består av moraliska övertygelser. Författaren visar (s 117)

att så måste vara fallet om vi bara gör följande antagande: "[Every] argument for a moral belief contains at least one moral premise". Ty då kan vi ju konstruera en moralisk C-mängd för p genom en lämplig utplockningsprocedur där vi i varje argument för p plockar ut en moralisk premiss som den premiss som får representera argumentet i mängden, sedan gör likadant med varje argument för dessa premisser, och så vidare. Därigenom kommer vi i vår utplockningsprocedur aldrig behöva ta in några icke-moraliska övertygelser. (Samma sorts resonemang kan användas för att visa att varje moralisk övertygelse har åtminstone en liten C*-mängd, om den har någon C*-mängd överhuvudtaget.)

Men varför skall vi acceptera författarens antagande att varje argument för en moralisk uppfattning måste innehålla en moralisk premiss? Ett sådant antagande vore rimligt om Tersman bara accepterade *deduktiva* argument som giltiga. Som han emellertid själv påpekar kan ett giltigt argument mycket väl vara icke-deduktivt. Vad är det då för fel med ett argument som t ex ser ut så här: "Om du fortsätter att sparka på Kalle gör du honom illa och han blir ledsen. Dessutom blir du själv ledsen om Kalle blir ledsen. Du bör därför sluta sparka på Kalle". Såvitt jag förstår har vi här ett utmärkt argument för en moralisk slutsats från rent empiriska premisser!

Att man skulle kunna tänkas lägga till en moralisk premiss i stil med "Man bör inte göra folk illa och göra dem ledsna, särskilt om man själv också blir ledsen" hjälper inte. Den extra premissen behövs inte för att göra slutsatsen trolig. De ursprungliga premisserna räcker gott.

Notera att om det finns ett enda argument för en moralisk övertygelse p vars alla premisser är välförankrade i den meningen att de har idel stora C-mängder, så följer det

att p också är välförankrad i samma mening. (Om argumentet ifråga dessutom är ett C*-argument, så gäller samma sak C*-mängder.)

Det är nu dags att sluta denna trevande resa genom Tersmans tankevärld. Men innan jag gör det vill jag understryka att jag har funnit hans bok innehållsrik, skarp-sinnig och rent allmänt imponerande. Det har varit roligt och givande att få följa Tersman på hans äventyr.

Wlodzimierz Rabinowicz

1. Jag vill gärna tacka flera av mina vänner och kolleger för nyttiga råd och synpunkter. Särskilt tack vill jag rikta till Gustaf Arrhenius, Lars Bergström, Krister Bykvist, Sven Danielsson, Sten Lindström, Hans-Ingvar Roth, Rysiek Sliwinski, Jan Österberg, samt – inte minst – Folke Tersman.

NOTISER

¶ Vid teologiska fakulteten i Uppsala har följande två avhandlingar nyligen ventilerats: Martin Holmberg, *Narrative, Transcendence & Meaning. An Essay on the Question about the Meaning of Life*, 1994; samt Mikael Stenmark, *Rationality in Science, Religion and Everyday Life. A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*, 1994.

¶ På Hilaritas förlag (Fyrskjeppsvägen 116, 121 54 Johanneshov) har för första gången på svenska utgivits *Metafysiska tankar* av Benedict de Spinoza.

¶ *Beslutsteoretiskt problem.*

Allra sist bland notiserna i nr 1/94, s 69 presenterades följande beslutsteoretiska problem:

"Antag att Fortuna erbjuder dig valet mellan låda A (som är tom) och låda B (som innehåller 100 kronor), med det ytterligare löftet att Fortuna kommer att ge dig 1000 kronor om du väljer irrationellt. Du vet att Fortuna alltid håller sina löften ..."

Läsarna inbjöds att komma med ett "fiffigt svar" på frågan hur man skall välja. Här är ett förslag. Det finns följande fyra möjliga(?) utfall:

- 1) Rationellt val – låda A. 0 kronor.
- 2) Rationellt val – låda B. 100 kronor.
- 3) Irrationellt val – låda A. 1000 kronor.
- 4) Irrationellt val – låda B. 1100 kronor.

Det gäller alltså att välja låda B

irrationellt. Är det möjligt? Man skulle kanske kunna välja B och använda följande logik:

Om Fortuna skulle betrakta mitt val som rationellt så får jag bara 100 kronor medan jag skulle ha fått 1000 om jag i stället hade valt A. Det måste alltså vara ett misstag att hävda att jag valt rationellt. Alltså måste jag ha valt irrationellt och jag skall därför få de utlovade 1000 kronorna utöver de 100 som ligger i B.

Men det kan bli svårt att övertyga Fortuna och jag avråder därför från att välja på detta sätt. Jag skulle i stället göra mitt val medelst en beslutsmetod, enligt vilken låda B väljs med sannolikheten p och låda A med sannolikheten $(1-p)$, där $0 < p < 1$. För varje tillåtet värde på p gäller att mitt val är irrationellt. Jag tjänar ju 100 kronor mer om B väljs och det måste därför vara irrationellt att inte välja ett större värde,

vilket ju alltid finns (i ovanstående öppna intervall) för varje givet värde på p . Fortuna ger mej därför 1000 kronor och med sannolikheten p får jag låda B och därmed ytterligare 100 kronor.

Men om jag nu väljer ett mycket stort värde på p så måste väl detta vara rationellt? Nej, det kan det inte vara. Mitt val är irrationellt oberoende av värdet på p , givet $p < 1$. Antag t ex att jag väljer $p = 0,999$. Jag kunde i stället ha valt $p = 0,9999$ vilket ju är större. I båda fallen skulle jag ha fått irrationalitetsbonusen, eftersom det finns värden – t ex $p = 0,99999$ – som är större än det största av dessa två. Det är därför irrationellt att välja $p = 0,999$ och Fortuna, som ju uppges alltid hålla sina löften, kommer att ge mig 1000 kronor och jag erhåller med mycket stor sannolikhet ytterligare 100 kronor. Min förväntade vinst blir $1000 + 99,9 = 1099,9$ kronor.

Jag kan välja hur stort värde på p som helst – givet $p < 1$ – och kan därmed uppnå en förväntad vinst som ligger hur nära 1100 kronor man kan önska. (Det kan noteras att min beslutsmetod inte tillåter $p = 1$, för i denna punkt gäller inte längre att jag kunnat välja ett större värde och jag kan därför inte heller sägas välja irrationellt.) Eftersom jag enligt förutsättningarna i problemet inte kan vinna mer än 1100 kronor så kanske detta sätt att välja kan förefalla misstänkt rationellt. Invändningen att min beslutsmetod

faktiskt kan leda till att jag bara vinner 1000 kronor – det kan ju inte uteslutas att A väljs – kan Fortuna avfärda med att man inte med säkerhet kan vinna 1100 kronor hur man än väljer och att detta alltså inte behöver innebära att min beslutsmetod är irrationell samt att min beslutsmetod inte innebär några begränsningar av hur nära 1 man kan sätta sannolikheten för B.

Jag kommer givetvis att föra fram ovanstående resonemang för att övertyga om att jag valt irrationellt, men enligt min erfarenhet kan man aldrig vara helt säker på Fortuna. Därför föreslår jag en liten modifiering av min beslutsmetod så att jag avstår från att välja de värden på p , som motsvarar en av mig fastställd punkt mycket nära 1 samt alla värden över denna punkt. Det måste vara irrationellt att välja med en sådan beslutsmetod eftersom det är bättre att välja vilket som helst av de värden som sålunda utesluts än vart och ett av de värden som återstår.

Men är detta så fiffigt? Modifieringen innebär ju att jag går miste om att välja vissa värden, som skulle innebära en högre sannolikhet att vinna 100 kronor, utan att egentligen vinna något på det – min beslutsmetod måste ju rimligen, som ovanstående resonemang visade, vara irrationell även utan denna modifiering. På detta svarar jag att det är sant att den modifierade beslutsmetoden måste vara irrationell – bl a därför att modifieringen

egentligen inte behövs eftersom mitt val är irrationellt även utan den – men den innebär inte nödvändigtvis några restriktioner i mitt val, utöver dem som fanns redan tidigare. Ingenting hindrar att jag väljer en punkt som ligger så nära 1 att den överstiger varje värde på p som jag skulle välja, även utan denna modifiering.

Jag vill hävda att jag med min beslutsmetod nästan (eller vågar jag stryka "nästan"?) kan välja så rationellt som är möjligt i denna speciella situation.

Roland Granqvist (docent i företagsekonomi, Stockholms universitet)

¶ *PS angående Fru Fortuna:*

Antag att V är ett godtyckligt rationellt val. V leder då till att man går miste om de tusen kronorna och är alltså inte rationellt. Varje val är därmed irrationellt och man kan lugnt välja de hundra kronorna med förvisning om en extra tusenlapp från Fru Fortuna. Att varje val dessutom kan visas vara rationellt hör förstås inte till saken! Ett analogt exempel är följande: Antag att du skall ta en promenad och får veta att det blir regn om och endast om det inte blir regn. Bör du då släpa med dig ett paraply?

Christan Bennet (forskarassistent i logik vid Göteborgs Universitet)

¶ En annan läsare, Bo Bengtsson i Gävle, förslår följande lösning: "Jag väljer den låda som jag känner för, möjligen den som står närmast havet. Kanske får jag hundra kronor, kanske tusen, kanske ingenting. Men jag har fått mitt hjärtas låda och för en gångs skull sluppit tänka rationellt".

¶ I Roland Granqvists svar i detta nummer på fru Fortunas problem hävdar han inledningsvis att det finns fyra möjliga utfall. Detta tycks ifrågasättas av en annan läsare, Anders Larsson i Ludvika, som skriver: "Efter en stunds analyserande och betraktande av Fortunas erbjudande slog det mig att det är irrationellt att delta i dylika spektakel (förutsatt att det är rationellt att vilja få pengar). Vad gör Fortuna om jag vägrar välja? Även om jag inte följer Fortunas spelregler och väljer antingen låda A eller låda B så väljer jag irrationellt" Just precis!

¶ Mats Furberg har utgivit en ny bok, *I stället för vetande?*, Thales 1994. Det är glädjande att han skriver "i stället för" i stället för "istället för". För övrigt handlar boken enligt baksidestexten "om Wittgensteins *Om visshet* men också om Othello och Thoreau, om det vekas hårdhet och transcendensens omöjlighet, och inte minst, om det filosofiska skrivandets egenart".

¶ *Disputationer.*

Björn Eriksson har disputerat i praktisk filosofi på avhandlingen *Heavy Duty. On the Demands of Consequentialism*, Stockholm Studies in Philosophy, 1994. Fakultetsopponent var Folke Tersman. Vidare har Erik Carlson disputerat i praktisk filosofi på avhandlingen *Some Basic Problems of Consequentialism*, Uppsala University 1994. Fakultetsopponent var Jan Österberg. I religionsfilosofi har Anders Nordgren disputerat på avhandlingen *Evolutionary Thinking. An Analysis of Rationality, Morality and Religion from an Evolutionary Perspective*, Studia Philosophiae Religionis, Uppsala 1994.

¶ Mats Persson har utgivit *Förnuftskampen. Vitalis Norström och idealismens kris* på Brutus Östlings Bokförlag Symposium 1994. På Bokförlaget Daidalos har utkommit *Döden och odödligheten i det moderna samhället* av Zygmunt Bauman, 1992. På samma förlag har även utkommit *Etik och kommunikation* av Karl-Otto Apel, 1990.

¶ På förlaget Pleiaderna har utgivits Martinus O Stenius, *Disputation mot astrologin*, Stockholm 1993. Denna bok skrevs ursprungligen på latin av Uppsalaprofessorn Stenius år 1611. Den nu utgivna upplagan är den första på svenska. Den är översatt av Kjell Ekeby, som också har författat en inledande uppsats i samma volym.

¶ På Thales förlag har under 1994 utgivits *Moraliskt tänkande* av R.M. Hare, i översättning av Per Bauhn och med fackgranskning av Dan Egonsson, samt *Samhällsvetenskapens idé jämte fyra essäer* av Peter Winch, i översättning av Carola Sandbacka och Göran Torrkulla och med fackgranskning av Larz Hertzberg.

¶ Den som utnyttjar andras laglydighet, samarbetsvilja eller moral för att mer eller mindre i hemlighet tillskansa sig egna fördelar på de andras bekostnad brukar i engelskspråklig spelteoretisk litteratur kallas för en "free rider". Själva fenomenet är ju ingalunda okänt i Sverige, men hur skall den engelska termen översättas till svenska? På DN:s ledarsida den 2 augusti i år används det vilseledande och nymyntade ordet "friryttare". Man ser för sin inre syn tysta, starka och dammiga män i cowboyhatt! "Fripassagerare" eller "gratisåkare" vore naturligtvis bättre. Beteendet har mer med spåravnar än med hästar att göra.

¶ *Filosofistudier i Leuven, Belgien.* Filosofiska Institutet vid Leuvens Katolska Universitet har allt sedan sin tillkomst 1889 välkomnat seriösa studenter från hela världen. För detta ändamål har sedan 1969 ett antal internationella kursprogram utvecklats. I dessa sköts undervisningen uteslutande på engelska. De examina som erbjuds är kandidatexamen (1 eller 2 år), magisterexamen (2 år) och doktorsexamen.

Studierna är intensiva och krävande. Målet är att ge studenten en bred och gedigen filosofisk bakgrund. Tonvikten ligger på kontinental filosofi och filosofins historia, men utan att den analytiska filosofin för den skull negligeras. Ty andan är en i vilken mångfald och debatt uppmuntras. Sålunda behandlas inte bara historiens stora tänkare (som exempelvis Platon, Aristoteles, Augustinus, Aquino, Descartes, Hume, Kant och Hegel), samt de som är av särskilt intresse för den kontinentala filosofin (exempelvis Nietzsche, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, Freud och Lacan), utan också kurser med anknytning till den analytiska filosofin ges: i vetenskapsteori, epistemologi etc. Dessutom anlitas varje år internationellt erkända

filosofer från den analytisk-filosofiska världen. Exempelvis kommer Donald Davidson att undervisa till hösten.

Vid institutet finns ett antal centra med högt internationellt anseende: för fenomenologi, psykoanalys, språkfilosofi, och antik och medeltida filosofi. Här står också Husserlarkivet att finna, något som ju i sig självt är en källa för uppmärksamhet från världen över.

Institutet skulle uppskatta ansökningar från seriösa svenska studenter. Läsåret påbörjas i slutet av september. Undervisningsavgiften är ca 4000 svenska kronor per år. Kursprogrammen är relativt flexibla och kan i viss mån anpassas till individuella förutsättningar och önskemål. Den som är intresserad av att studera filosofi i Leuven eller skulle vilja ha mer information därom ombedes vänligen kontakta (på engelska):

Director Francis P. Crawley
International Programs
Institute of Philosophy
Katholieke Universiteit Leuven
Kardinaal Mercierplein 2
B-3000 Leuven
Belgium
(Fax: 32-16-28 63 11)

Medarbetare i detta nummer: Per Bauhn har disputerat i praktisk filosofi och är forskarassistent i freds- och konfliktforskning i Lund, Ingemar Nordin är docent i teoretisk filosofi i Linköping, Ingemar Persson är docent i praktisk filosofi i Lund och Wlodzimierz Rabinowicz är docent i praktisk filosofi i Uppsala.



B
O
K
F
Ö
R
L
A
G
E
T

T
H
A
L
E
S

MATS FURBERG
I stället för vetande?

272 sidor. ISBN 91-87172-61-5.
Utgiven 1994. Cirkapris 192 kr.

R. M. HARE
Moraliskt tänkande

260 sidor. ISBN 91-87172-41-0.
Utgiven 1994. Cirkapris 192 kr.

PETER WINCH
Samhällsvetenskapens idé

236 sidor. ISBN 91-87172-46-1.
Utgiven 1994. Cirkapris 192 kr.



Mats Furberg har skrivit en djupt personlig bok, främst om Wittgensteins *Om visshet* – men också om Othello och Thoreau, om det vekas hårdhet och transcendensens omöjlighet, och inte minst, om det filosofiska skrivandets egenart.

I stället för vetande? är en bok som på varje sida åskådliggör den filosofiska självreflektionens villkor. En beredskap att ständigt ifrågasätta sina övertygelser och pröva nya tankegångar präglar den. Att läsa *I stället för vetande?* innebär att aktivt delta i framväxandet av en ny förståelse av Wittgensteins sista arbete – och av filosofi som självförståelse.

R.M. Hare skiljer mellan två nivåer för moraliskt tänkande, den intuitiva och den kritiska nivån. På den intuitiva nivån följer vi de moralprinciper som vi uppfostrats till att omfatta. Kritiskt moraliskt tänkande kräver av oss, säger Hare, att vi intar en opartisk attityd till våra egna och andras preferenser, och att vi väljer handlingsprinciper som syftar till maximerad preferens-tillfredsställelse. Hare ser som en av fördelarna med sin teori att den kan förena utilitarism på den kritiska nivån med pliktetiskt tänkande på den intuitiva nivån.

Peter Winchs *Samhällsvetenskapens idé* har alltsedan sin första publicering 1958 stått i centrum för den vetenskapsfilosofiska diskussionen rörande samhällsvetenskapernas egenart.

Den svenska utgåvan kompletteras av Peter Winchs fyra essäer där teman från *Samhällsvetenskapens idé* vidareutvecklas och fördjupas: "Natur och konvention", "Att förstå ett primitivt samhälle", "Den mänskliga naturen" och "Språk, tro och relativism".

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, Reimersholmsg. 39, 117 40 Stockholm
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida och med bred vänstermarginal
- skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- manus kan också skickas per datorpost till adress lars.bergstrom@philosophy.su.se
- 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 — 10/1990 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr

För årg 11/1991 — 13/1993 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

