

FILOSOFISK TIDSKRIFT

3/95

JAN ODELSTAD &

WLODEK RABINOWICZ *Allais' problem och Malmnäs'*

PER LINDSTRÖM

Frankfurts exempel

ROGER FJELLSTRÖM

*Topprestationer och
fascistiska värderingar*

INGMAR PERSSON

*Ett önskeförsvar för miljön –
repetitions- och påbyggnadskurs*

THOMAS ANDERBERG *Kort svar till Ingmar Persson*

INNEHÅLL

<i>Allais' problem och Malmnäs'</i>	3
JAN ODELSTAD & WLODEK RABINOWICZ	

<i>Frankfurts exempel</i>	10
PER LINDSTRÖM	

<i>Topprestationer och fascistiska värderingar</i>	15
ROGER FJELLSTRÖM	

<i>Ett önskeförsvar för miljön – repetitions- och påbyggnadskurs</i>	21
INGMAR PERSSON	

<i>Kort svar till Ingmar Persson</i>	38
THOMAS ANDERBERG	

<i>Recensioner</i>	43
FOLKE TERSMAN om Björn Erikssons <i>Heavy Duty</i> CHRISTIAN MUNTHE om Per Sundströms <i>Abortetik i ny dager</i>	

<i>Notiser</i>	67
----------------	----

Filosofisk tidskrift nr 3 1995 årg 16. 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, Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse,
förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 0498-48 48 93

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

Lösnummer: 35 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1995

ISSN 0348-7482

JAN ODELSTAD & WLODEK RABINOWICZ

Allais' problem och Malmnäs'

Per-Erik Malmnäs har nyligen försökt visa att Allais' välkända problem inte är så allvarligt som det förefaller vara. ("Allais' paradox och maximering av förväntat värde", FT 1/95, ss 30–36.) Närmare bestämt har han "sökt visa att ... det val som de flesta anser som rimligt i Allais' exempel mycket väl låter sig förenas med att man maximerar det förväntade värdet". Samma påstående har även förts fram av andra forskare (t ex av D G Morrison i "On the Consistency of Preference in Allais' Paradox", *Behavioral Science* 12 (1967), eller av P Weirich i "Expected Utility and Risk", *British Journal for the Philosophy of Science* 37(1980)), men Malmnäs' argument för påståendet är nytt och bör diskuteras.

För att påminna läsaren om vad Allais' problem handlar om, låt oss betrakta följande fyra lotterier:

"Lotteri" A: Du får en miljon dollar (1M).

Lotteri B: Du får antingen 1M, eller fem miljoner (5M) eller ingenting (Noll), med sannolikheterna 0,89, 0,1 resp. 0,01.

Lotteri C: Du får 1M med sannolikheten 0,11; annars ingenting.

Lotteri D: Du får 5M med sannolikheten 0,1; annars ingenting.

För en normalt funtad person med normala penningbehov är det lockande att välja A framför B (man satsar på säkerhet) och D framför C (vinstchansen är liten i bägge fallen, och bara obetydligt mindre i D än i C, medan den eventuella vinsten är betydligt större i D). Kan ett sådant valbeteende rationaliseras i termer av förväntadnytto-maximering? Kan D antas ha högre förväntad nytta än C samtidigt som vi låter A:s förväntade nytta vara högre än B:s? Det är lätt att visa att så inte kan vara fallet. En grundläggande byggsten i teorin om förväntad nytta är det s k oberoendeaxiomet:

OBEROENDE: XpZ väljs framför YpZ om och endast om X väljs framför Y .

Förklaring: X, Y, Z, \dots står för möjliga lotteriutfall, som själva i sin tur kan vara lotterier. XpZ betecknar ett lotteri som tilldelar X sannolikheten p ($0 < p \leq 1$) och Y den återstående sannolikheten $1 - p$. YpZ tolkas på motsvarande sätt. Oberoendevillkoret implicerar att värdet hos ett lotteri är en strikt växande funktion av värden hos lotteriutfallen. I denna mening ger varje lotteriutfall ett oberoende värdebidrag till lotteriet.

I noten återges det välkända beviset för att valet av A framför B och av D framför C strider mot oberoendevillkoret (och följaktligen även mot förväntadnyttomaximering).¹

Malmnäs försöker nu undgå detta omöjlighetsresultat med följande resonemang: I Allais' problem konfronteras agenten med två hypotetiska val: mellan A och B samt mellan C och D . Föreslås dessa val för agenten vid ett och samma tillfälle eller vid två olika tillfällen? Om svaret är det senare, kvarstår ju möjligheten att agentens nyttotilldelningar har förändrats från det ena tillfället till det andra. Och då kan han mycket väl vara förväntadnyttomaximerare vid bägge tidpunkterna men ändå välja A framför B den ena gången och D framför C den andra, pga att hans nyttofunktion har förändrats. Om han i stället

1 Låt oss, vid sidan om lotterierna $A - D$, introducera ytterligare ett lotteri: Lotteri F : Du får $5M$ med sannolikheten $10/11$; annars ingenting.

Låt p stå för sannolikheten 0.11 . Det är lätt att se att lotteri C lika väl kan representeras som $ApNoll$ (dvs A med sannolikheten p och $Noll$ med sannolikheten $1 - p$), medan D kan uttryckas som $FpNoll$: 10% chans för $5M$ är ju detsamma som $11/100$ chans för $10/11$ chans för $5M$. Oberoendevillkoret implicerar därför att D väljs framför C om och endast om F väljs framför A . Det senare gäller, genom en ytterligare tillämpning av villkoret, om och endast om FpA väljs framför ApA . Men ApA är ju ingenting annat än A , och FpA kan visas sammanfalla med B . Slutsatsen blir att D väljs framför C om och endast om B väljs framför A , något som strider mot vårt antagande att en normalt funtad människa väljer A framför B och D framför C .

I detta resonemang har vi förutom oberoendevillkoret använt oss av det gängse antagandet att det enda som spelar roll i ett lotteri är sannolikheter för "slututfallen". Enligt detta antagande finns det därför ingen relevant skillnad mellan, säg, B och det komplexa lotteriet FpA , ty i bägge dessa lotterier får "slututfallen" $1M, 5M$ och $Noll$ samma sannolikheter.

konfronteras med de två valen vid ett och samma tillfälle, så blir den sammanlagda effekten av hans valbeteende komplext: vad han får är ett *paket* av lotterier. Om han t ex väljer A framför B och samtidigt D framför C, får han paketet AD, som ju innebär att han får en miljon med säkerhet (lotteri A) samt dessutom en 10% chans på ytterligare fem miljoner (lotteri D). Ett paket som AD blir därför egentligen liktydigt med ett lotteri (6M 10% 1M), där man får sex miljoner (dvs en plus fem) med 10% chans, och annars bara en miljon. På motsvarande sätt tolkas de övriga möjliga kombinationerna AC, BC och BD. Att under sådana omständigheter rationalisera valet av AD i termer av förväntadnyttomaximering skulle då vara detsamma som att visa existensen av nyttotilldelning till de möjliga slutliga utfallen av de olika paketen (Noll, 1M, 2M, 5M, 6M och 10M) enligt vilken AD:s förväntade nytta blir högre än de övriga lotterikombinationernas. Malmnäs visar att en sådan nyttotilldelning mycket väl kan konstrueras. (I själva verket visar han att denna tilldelning kan inbäddas i en nyttotilldelning till alla tänkbara penningutfall, från Noll uppåt, där mera pengar tillmäts mera nytta än mindre, samtidigt som gränsnyttan av penningtillskott är fallande.) Allais' problem tycks alltså vara löst!

Har Malmnäs rätt? Det tror inte vi, ty det återstår en tredje och mest näraliggande möjlighet att tolka det klassiska problemet. Enligt denna tolkning konfronteras agenten med de bägge hypotetiska valen vid ett och samma tillfälle, men de två valsituationerna presenteras för honom som *alternativa* hypoteser snarare än som en sammansatt hypotes, vilket Malmnäs har tänkt sig. Vi frågar agenten: Vad skulle du välja om du hade ett val mellan A och B? Och vad skulle du välja om du *i stället* konfronterades med valet mellan C och D? Det blir då aldrig aktuellt för agenten att ta ställning till Malmnäs' fråga hur man skulle göra om man fick bägge valförslagen *tillsammans*. Men om han vid ett och samma tillfälle konfronteras med två alternativa hypotetiska valavgöranden och förklarar sig välja A i det ena fallet och D i det andra, så blir den klassiska diagnosen tillämplig: hans valbeteende bryter mot oberoendevillkoret och kan följaktligen ej rationaliseras i

termer av förväntadnyttomaximering.² (Därmed vill vi givetvis inte säga att hans valbeteende är irrationellt. Tvärtom: Vi ser Allais' problem som en invändning mot förväntadnyttomaximering, betraktad som en allena rådande norm för rationalitet.)

Hur kommer det sig att Malmnäs inte nämner denna tolkning – en tolkning som vi tror har varit förhärskande i diskussionen om Allais' problem? Finns det något i hans uppsats som antyder en möjlig förklaring? Det tycks vara viktigt för Malmnäs att konstruera Allais' problem som ett problem som rör agentens valbeteende snarare än dennes preferenser. (I själva verket understrycker han att han i detta avseende ändrar på Allais' ursprungliga "preferensformulering" av problemet.) Denna betoning av valaspekten kan tyda på att Malmnäs i detta sammanhang har dragning åt det behavioristiska hållet: valbeteende är något vi kan direkt observera, till skillnad från preferenser.

2 Det är viktigt att man inte missförstår detta tolkningsförslag. Det är inte fråga om att agenten får betrakta *en* hypotetisk situation i vilken han kommer att ställas *antingen* inför A-eller-B-valet *eller* inför C-eller-D-valet, utan att i förväg veta vilket. Det är alltså inte fråga om att han ombeds att i förväg fixera sitt respektive valbeteende under osäkerhet om vilket val han så småningom kommer att erbjudas. I stället får han betrakta *två* skilda hypotetiska situationer då han ställs inför olika val. Vad vi vill utröna är vilket beslut han skulle träffa i var och en av dessa situationer, när han redan vet vilket val det gäller. Det är under dessa omständigheter som agenten kan förväntas att satsa på A i den ena situationen och på D i den andra. Om han däremot betraktade *en* hypotetisk situation i vilket det vore osäkert vilket val han skulle komma att erbjudas, är det inte alls givet att han i förväg skulle fixera sitt valbeteende till A respektive D. Ett sådant avgörande skulle ju inte ge honom någon garanti för att han får minst en miljon, hur det än går. Ty visar det sig att han råkar ut för C-eller-D-valet, så kan han ju, om det vill sig illa, hamna på noll. Utan en garanti för en säker vinst kan han hellre satsa på chansen för så höga vinster som möjligt och därför i förväg fixera sitt valbeteende till B resp. D. Dessa synpunkter aktualiseras däremot aldrig om agenten får betrakta två hypotetiska situationer, var för sig.

Det finns för övrigt en klar skillnad mellan beslutsproblem i *s k* normalform, då agenten i förväg fixerar en handlingsstrategi (sådan som "B respektive D"), från vilken han i efterhand inte ges någon möjlighet att avvika, och beslutsproblem i *extensiv* form, i vilka avvikelser från handlingsplaner är möjliga. Fick agenten en chans att avvika, skulle han mycket väl kunna tänkas att ge upp "B respektive D"-planen om det visade sig att det val han faktiskt blir erbjuden står mellan A och B. Då skulle ju A (den säkra miljonen) vara att föredra.

Dessa skulle kunna hävdas vara "privata" och endast partiellt manifesterbara i beteendet. Om man anlägger det behavioristiska perspektivet, skulle man nu kunna insistera att det beteende som kan vara föremål för observation är endast de val som agenten faktiskt gör och inte de som han *skulle* göra om han fick tillfälle. Hypotetiska val syns inte. Vi kan därför aldrig observera två val som är *alternativ* till varandra. Ställs agenten inför det ena valet så ställs han ju inte inför det andra. Hans beteende i de alternativa val som förutsätts i vår tolkning kan man inte uttala sig om enligt sträng behaviorism. Verbalt beteende är inte nog. Det räcker inte att agenten berättar om vad han *skulle* välja, sålänge allt stannar vid ord – sålänge valet förblir rent hypotetiskt. (Analogt räcker det inte att agenten berättar om sina preferenser sålänge dessa inte omsätts i handling.) Däremot kan vi mycket väl observera agentens valbeteende när han ställs inför valet mellan Malmnäs' sammansatta lotteripaket. Vi kan då enkelt notera vilket paket han väljer. Likaså blir det enkelt att observera agentens beteende om han väljer två gånger, vid olika tidpunkter.

Men kan detta verkligen vara Malmnäs' tanke? Han tycks ju betrakta även de val som förekommer i hans två tolkningsförslag som rent hypotetiska. ("Först kan man då fråga sig om det är tänkt att de hypotetiska valen [mellan A och B samt mellan C och D] skall ske vid samma tillfälle eller vid olika tillfällen", s 32.) Att ordna sådana val i verkligheten tycks vara ett företag som transcenderar de flesta filosofers resurser! Men då drabbas ju även de hypoteser som Malmnäs behandlar av behavioristiska invändningar.

Mot detta skulle den tänkte "strängt behavioristiske Malmnäs" kunna anföra att hans behandling av Allais' problem inte får misstolkas. Det är inte fråga om vad agenten säger sig vara *nu* beredd att välja i den hypotetiska situationen då han skulle presenteras med de olika lotteripaketet, utan om vad han *skulle* faktiskt välja i en sådan situation. *Då* skulle ju hans val kunna vara föremål för observation. Och om han valde paketet AD så skulle hans beteende vara rationaliserbart i förväntadnyttotermer.

Problemet med en sådan behavioristisk tolkning (vilken Malmnäs förresten kanske inte alls vill ställa sig bakom) är att de val som agenten faktiskt gör under sin karriär och som behöver rationaliseras med en nyttofunktion är mycket begränsade till antalet. Och om hans nyttofunktion tillåts variera från ett valtillfälle till nästa, så blir

rationaliseringsuppgiften extremt enkel: Vid varje givet tillfälle finns det ju bara ett faktiskt utfört val som behöver rationaliseras. Och för de andra valen kan man ta till andra nyttofunktioner.

Så har det naturligtvis aldrig varit tänkt att nyttofunktioner skulle nyttjas. En nyttofunktion, när den ses som rationalisering av valbeteende, är ju egentligen bara en bekväm kvantitativ representation av en uppsättning koherenskrav som rör förhållandet mellan *olika* val och de beslut som agenten i dessa val kan träffa: de olika besluten skall "hänga ihop" med varandra, vara inbördes "konsistenta". Sådana koherenskrav skulle ju ha varit nästintill tomma om de data som behövde rationaliseras skulle bestå av ett enda valbeslut. (Nästintill tomma, men inte helt tomma; se noten.³)

3 Att det ibland räcker med ett enda val för att rationaliseringen i förväntadnyttotermer skulle bli omöjlig, visas av följande exempel. Anta att agenten får veta att han så småningom blir erbjuden *antingen* A-eller-B-val eller C-eller-D-val, med de givna sannolikheterna q respektive $1 - q$, där q är mindre än 1 och större än 0. Agentens uppgift är att i *förväg* fixera sin strategi – att ange vad som skall väljas i det ena och det andra fallet. Situationen är som i den föregående noten, med den skillnaden att nu är sannolikheterna för de två alternativen givna: Vi har alltså här att göra med ett beslut under risk, och inte under osäkerhet. Ur agentens synpunkt har han nu ett val mellan fyra lotterier: AqC, AqD, BqC och BqD. Anta att han väljer AqD framför de andra alternativen. Vi kan lätt visa att ett sådant valbeteende strider mot förväntadnyttomaximering: Om den förväntade nyttan hos AqD är större än den förväntade nyttan hos AqC, så måste ju (i) C ha större förväntad nytta än D. Ty den förväntade nyttan hos ett lotteri är den sannolikhetsviktade summan av förväntade nyttor hos utfallen. Och här är sannolikhetsvikterna desamma. Och om den förväntade nyttan hos AqD är större än den förväntade nyttan hos BqD, så måste (ii) A ha större förväntad nytta än B. Men vi vet redan att (i) och (ii) inte är förenliga med varandra.

Att enstaka val motstår rationalisering i termer av förväntad nytta kan inträffa bara när valalternativen, som i det aktuella fallet, är komplexa objekt med delvis identiska komponenter. Ett enda val mellan "atomära" alternativ, eller mellan alternativ som saknar gemensamma delar, kan alltid rationaliseras i termer av förväntad nytta.

En fråga som ligger nära tillhands är om det ovanbeskrivna exemplet kan ses som en sådan version av Allais' problem som måste utgöra en tankeställare till och med för den stränge behavioristen. Valet av AqD kan ju inte förenas med nyttomaximering. Emellertid, när man tänker efter, inser man att detta val inte är särskilt rimligt. Det saknar den självklarhet som utmärker agentens val i Allais' exempel. Om q är mindre än 1, ger AqD ingen garanti

Den strängt behavioristiska approachen trivialiserar därför problemställningen. Och det förefaller oss att det här finns problem som inte alls är triviala. En lämplig syn på beslutsteorins frågor skulle kanske kunna formuleras så här: Vid varje tillfälle konfronteras agenten med bara ett val, men i förväg kan han vara osäker vilket val han kommer att konfronteras med. Därför bör han vara beredd på olika hypotetiska utvecklingar: han bör förfoga över ett helt spektrum av olika *valdispositioner*. Att t ex välja A i valet mellan A och B, och att välja D om valet i stället skulle stå mellan C och D. Dessutom tar det ju tid att skaffa sig sådana dispositioner. Normalt bör de därför etableras långt i förväg. Därför har vi dispositioner även för val som vi inte tror är nära förestående. Vi är också så funtade att de dispositioner vi har tenderar att ge upphov till beslätade dispositioner vad beträffar andra fall, även sådana som vi inte alls har anledning att förvänta oss. (Så är det tyvärr med de val som förekommer i Allais' exempel!) Det är hela denna bukett av koexisterande valdispositioner hos agenten som är föremål för beslutsteoretikerns intresse. Och det är dessa dispositioner som utsätts för hans mer eller mindre välgrundade koherenskrav, sådana som oberoendevillkoret. Att just detta krav inte är så rimligt som man skulle kunna tro framgår av Allais' exempel.

för en säker vinst. Och då saknas det skäl för att välja AqD snarare än BqD eller AqC. (Jfr den föregående noten.)

PER LINDSTRÖM

Frankfurts exempel

Antag att P är (moraliskt) ansvarig för en bestämd handling H. Det anses allmänt som (nästan) självklart att detta medför att P, i den givna situationen, kunde ha handlat annorlunda, dvs inte utfört H. Den allmänna princip enligt vilken detta följer kallar vi "principen om alternativa möjligheter" (PAM). Nu påstår sig emellertid Harry Frankfurt i uppsatsen "Alternate possibilities and moral responsibility" (Journal of Philosophy 1969, 829–839) kunna visa att denna princip är oriktig, dvs inte överensstämmer med våra intuitioner, genom att konstruera ett motexempel. Frankfurt drar slutsatsen att PAM måste ersättas av en viss svagare princip som "inte strider mot uppfattningen att moraliskt ansvar och determinism går att förena"; hans exempel skulle med andra ord också ge stöd åt denna senare uppfattning.

Frankfurts exempel är (nästan ordagrant översatt) följande; Jones och Black har jag ersatt med P och Q:

Antag att en person – Q, säg, önskar att P skall utföra en viss handling. Q är beredd att vidtaga omfattande åtgärder för att få sin vilja fram, men han föredrar att inte i onödan avslöja sina planer. Han väntar därför till dess P just skall bestämma sig för hur han skall handla och ingriper inte såvida det inte framstår som klart (Q är expert på att bedöma dylika ting) att P kommer att besluta sig för att göra någonting annat. Om detta är klart, vidtager Q åtgärder för att försäkra sig om att vad P beslutar sig för att göra och vad han gör är precis vad Q vill att han skall göra. Oavsett vilka Ps ursprungliga preferenser och motiv än var, kommer alltså Q att få som han vill. ... Antag nu att Q aldrig behöver ingripa eftersom P, alldeles på egen hand, beslutar sig för att utföra och dessutom utför precis den handling som Q vill att han skall utföra. I så fall

tycks det klart att P bär samma ansvar för vad han gör, som han skulle ha burit om Q inte hade varit beredd att vidtaga åtgärder för att se till att han gjorde det.

”Det skulle”, menar Frankfurt, med all rätt, ”vara orimligt att ursäktas Ps handlande, eller att förvägra honom det beröm han normalt skulle ha rätt till, med motiveringen att han inte kunnat handlat annorlunda.”

Frankfurts exempel är, tycks det mig, onödigt invecklat, onaturligt och oklart. Mot exemplet kan man, dessutom, även om man tar hänsyn till hans kompletterande kommentarer, rikta ett antal ganska allvarliga invändningar. Det är t ex, som Frankfurt själv påpekar i en fotnot, för att detta skall vara ett motexempel till PAM, nödvändigt att anta att om P vid en viss tidpunkt kommer att (besluta sig för att) utföra handlingen i fråga så uppvisar P med nödvändighet vid någon tidigare tidpunkt en egenskap som kan iakttas av Q. Och det finns visserligen (vetenskapliga) skäl att tro att detta är riktigt men det strider alldeles uppenbart mot intuitionen att ”det ligger i beslutets natur, vad som ett barn kan inse, nämligen att vilket beslut som helst inom hur kort tid som helst kan kullkastas av ett nytt beslut. Vad som verkligen existerar är endast två: övervägande och handling” (Willy Kyrklund).

Men det vore ”osportsligt” (och poänglöst) att avfärda Frankfurts resonemang enbart på den grunden att hans exempel inte är övertygande. Låt oss därför betrakta följande enklare, mer realistiska och mer övertygande (?) exempel:

R ser från sitt fönster en man (P) bryta sig in i banken på andra sidan gatan. Det är mitt i natten och ingen annan tycks ha lagt märke till vad som inträffar; Q är utom synhåll. R vet att han bör tillkalla polisen. Han lyfter telefonluren och slår numret till polisen. Men när han hör en röst i andra ändan ändrar han sig och lägger på luren. R tillkallar alltså inte polisen och han vet att han borde ha gjort det. Vad han inte vet är, att han tillfälligt förlorat rösten, fullständigt. Han kunde alltså inte ha handlat annorlunda: han skulle inte kunnat tillkalla polisen.

I detta exempel, liksom i Frankfurts, vore det ”orimligt att ursäktas [Rs] handlande ... med motiveringen att han inte kunnat handlat annorlunda”. Vi har alltså givit, vad som vid första påseende tycks vara ett motexempel till PAM. (Det faktum att det inte är vad R gör utan i stället att han underlåter att göra vad han borde ha gjort som är klandervärt tycks inte spela någon roll i just det här sammanhanget.)

Dessa oväntade och smått paradoxala exempel är förstas besvärande för dem som, i likhet med undertecknad, argumenterat för, och fortfarande tror, att determinism å ena sidan och (moraliskt) ansvar (och fri vilja) å den andra är oförenliga: man kan inte vara ansvarig för en handling om man inte kunnat handla annorlunda och om determinismen är korrekt, skulle man inte kunnat handla annorlunda. Det förefaller alltså nu som om, även om slutsatsen är riktig, själva argumentet inte är alldeles perfekt.

Vad, om någonting, skulle R ha gjort för att undgå det ansvar han dragit på sig? Svaret är uppenbart: han skulle ha försökt tillkalla polisen. Hade han gjort det, hade han förstas upptäckt att han inte kunde ge ett ljud ifrån sig, men det är något som, kan vi tänka oss, han inte kunde hållas ansvarig för. R kunde alltså ha handlat annorlunda: det var möjligt för honom att *inte underlåta* att tillkalla polisen.

Och någonting liknande gäller om P: det var möjligt för honom att (välja att) inte aktivt och av fri vilja bryta sig in i banken. (Frankfurt medger att så är fallet. Men vore det verkligen sant om Q kunde förutsäga och ingripa i Ps beslutsprocess på det sätt som skildras i Frankfurts exempel? Och vore det möjligt om determinismen är (vore) sann?) Hade han gjort det, skulle Q ha ingripit. Men P skulle då varit en "marionett" i händerna på Q och det skulle förvisso vara vilseledande att då beskriva Ps beteende med att säga att han bröt sig in i banken. P kunde alltså, trots vad Frankfurt påstår, handlat annorlunda, han kunde ha avstått från att (aktivt och av egen fri vilja) bryta sig in i banken.

I båda exemplen är källan till förvirring densamma: uttryck som "bryta sig in i banken" och "(inte) tillkalla polisen" är (minst) tvetydiga. De kan (möjligen) förstas som beskrivningar av vissa typer av (rent) beteende, men de kan också, och detta är förstas det sätt på vilket de vanligen används, uppfattas som refererande till vad man *gör* eller *underlåter att göra*. Det är i den förra, men inte den senare, meningen som P inte kunde annat än "bryta sig in i banken"; det är i den förra, men inte den senare, meningen som R inte kunde annat än "inte tillkalla polisen". Och när man en gång blivit medveten om denna tvetydighet, utgör de ovanstående (föregivna) motexemplen till PAM inte längre något problem: att en person skulle kunnat handla annorlunda medför inte att hans (yttre) beteende hade kunnat vara annorlunda.

Man kan i Frankfurts exempel också beskriva skillnaden mellan vad som faktiskt inträffar och vad som skulle hänt om Q ingripit med att säga att i det förra fallet bryter sig P *avsiktligt* in i banken men att detta inte är sant i det senare fallet. Och detsamma gäller *mutatis mutandis* om mitt exempel.

Och det borde förstås inte komma som någon överraskning att distinktionen mellan (rent) beteende, determinerat eller slumpmässigt, dvs vad som *inträffar med* en person, å ena sidan och å andra sidan vad han *gör* eller *underlåter att göra*, spelar en fundamental roll i analysen av våra föreställningar om (moraliskt) ansvar. Och lika lite förvånande är det förstås att skillnaden mellan vad man *gör med avsikt* och vad man ”gör” oavsiktligt är lika betydelsefull.

Jag tror alltså inte att Frankfurt visat att PAM måste överges (och att moraliskt ansvar och determinism är förenliga). (Jag skulle t o m vilja påstå att det ligger i begreppet *handling* att den som utför en handling H skulle kunnat avstå från att utföra H. På samma sätt skulle den som avstår från en handling H inte nödvändigtvis kunnat utföra H men åtminstone kunna *inte avstå* från H.) Men vad Frankfurts exempel, och mitt, visar är att ”handla” så som det förkommer i PAM måste förstås bokstavligen, dvs som refererande till (avsiktliga) handlingar och inte till (rent, oavsiktligt) beteende.

Eftersom Frankfurts exempel inte är något motexempel till PAM kan det förfalla överflödigt att diskutera om detta exempel ger något stöd åt ”uppfattningen att moraliskt ansvar och determinism går att förena”. Men följande smått egendomliga faktum kan ändå vara värt att lägga märke till.

Frankfurts exempel har följande struktur:

P skall just bestämma sig för om han skall utföra en bestämd handling H och kan (fortfarande) välja att avstå. Q önskar att P väljer och utför H. Q kan dessutom, på ett eller annat sätt, åstadkomma att P med nödvändighet kommer att välja och utföra H. Om P visar tendens att välja att inte utföra H kan detta iakttagas av Q, som då kommer att ingripa. P visar aldrig någon sådan tendens, varför Q aldrig ingriper, utan P utför H av egen fri vilja.

Här förutsätts naturligtvis att om Q ingriper så är P inte ansvarig för sitt val och sin handling. (Och dessutom att P, om Q inte ingriper, är ansvarig för H.) Det är däremot inte nödvändigt, förefaller det, att Q

är en (fri?) agent: Q kan ersättas med ett (deterministiskt) system S som med nödvändighet aktiveras om P visar tendens att (välja att) inte utföra H. Det förutsätts också att det inte finns något annat, permanent eller redan aktiverat, system S', som skulle göra det omöjligt för P att fritt välja mellan att utföra H eller avstå: i annat fall skulle man ju bli tvungen att förklara varför P är fri och ansvarig när hans handlingar orsakas (bestäms) av S' men inte när de orsakas (bestäms) av S (att Q ingriper).

Frankfurts exempel är alltså grundat på intuitionen, som i själva verket delas av praktiskt taget alla, också av Frankfurt själv förefaller det, trots att han påstår motsatsen, att P är ansvarig för sitt val och sin handling endast om det inte finns något (deterministiskt) system, som styr, eller bestämmer, hur han handlar. Exemplet kan alltså, självklart kan man tycka, inte användas som stöd för den rakt motsatta uppfattningen, dvs den att "moraliskt ansvar och determinism går att förena".

Låt mig slutligen, för att (om möjligt) undvika missförstånd, understryka att ovanstående diskussion gäller våra vardagliga begrepp *fri, val, beslut, handling, ansvar, avsiktlig* etc och det sätt vi (mer eller mindre medvetet) tänker och resonerar i termer av dessa begrepp i vardagslivet. Vad som faktiskt är sant är, som jag redan antytt, av allt att döma en helt annan sak.

ROGER FJELLSTRÖM

Topprestationer och fascistiska värderingar

Några män eller kvinnor springer plötsligt iväg, andra tittar på. En kommer först – och de som tittar jublar –.

Jag har ofta tyckt att idrott är dumt. Andra fascineras – varför?

Det är elitprestationen de vill se, den mänskliga förmågan och styrkan driven till sin spets. Det är övermänniskan de vill beundra, alltså föraktar de svaga människor, något som utgör kärnan i fascistens värdesystem. Fascination inför elitidrott grundar sig alltså på en fascistisk värdering.

Det resonemanget har Torbjörn Tännsjö drivit bl a i en artikel (DN 7/8/94) och en intervju (DN 5/2/94).

I första vändan höll jag med Tännsjö. Men vid närmare eftertanke reste sig frågetecken som visade sig svåra att räta.

Vad är egentligen det fascistiska i hyllandet av toppidrottsmännen?

Det skulle kunna vara att det är *fysisk* överlägsenhet som demonstreras och bejublas. Denna skulle vara något lägre, bland all möjlig mänsklig överlägsenhet. Om folk jublade åt att filosofen Quine vann Schockpriset eller författaren Ahlin blev August, vore fascism inte aktuell.

Tännsjö går dock inte på den linjen. Han tycks mena att det fascistiska har att göra med att det inte är någon produkt, utan en person som bejublas. Han förutsätter att det inte skapas någon produkt i sportsammanhang, så som inom kulturen.

Jag tror inte den ståndpunkten går att försvara, men låt oss anta att han har rätt. Är det alltså fascistiskt att hylla *personer*?

Nog tycker vi oss kunna hylla snillet Einstein likväl som relativitetsteorin, och visst var det väl Quine och inte hans osynliga påståenden som filosoferna gav pris för insatser?

Skulle det vara fel att värdera personer, borde även värderingar av

deras gärningar vara det, eftersom de präglar positiv eller negativ attityd till personerna.

Är det fascistiska att personer värderas på visst sätt, att de ses och hyllas *som övermänniskor*?

Tännsjö antyder det. Men de som jublade åt Sveriges seger i fotbolls-VM uttryckte inte någon speciell övermänniskoteori. Som också framgår av Tännsjös resonemang ligger värderingarna på känsloplanet.

Att idrottsstjärnorna hyllas som "övermänniskor" måste därför ges en rätt svag tolkning, i stil med att de upplevs som Jättebra, Jätteduktiga, Härliga, Super... – att folk känner så kan väl inte vara fascistiskt? I så fall visar de som applåderade Tännsjö för en suverän attack på elitidrotten fascistiska värderingar.

Kan fascismen i värderingen av idrottsmännen som "övermänniskor" vara att hyllningen av deras prestationer s a s spiller över från sport till andra områden, så att man hyllar dem som överlägsna *allt i allt* ?

Fascistisk värdering skulle då visa sig i att idrottsstjärnor får komma och laga mat i TV, att de får sina böcker utgivna, blir moraliska förebilder...

Konstigt. Och i så fall skulle hyllandet av kulturpersoner som kommer i matlagningsprogram eller tillfrågas om man bör vara trogen också vara fascistiskt.

Troligen skulle Tännsjö säga att fascistiska är sådana värderingar som uttrycker eller är *förakt för svaghet*. Detta är Harald Ofstads berömda tanke, från hans bok *Vårt förakt för svaghet*.

Om "förakt för svaghet" förstås som en känsla eller attityd, är det något som kan motivera handlingar, men inte ge *skäl* för dem. Det kan därför inte diskuteras som en värdering på samma nivå som t ex hyllandet av demokrati.

En och samma person kan ha förakt för svaghet i denna mening utan att hylla känslan artikulerad till svaghetsföraktande eller fascistisk värdering, kan tvärtom vara engagerad demokrat, vilket motverkar effekten av hans känslomässiga förakt för svaghet.

Man kan alltså trots jubel över idrottsmän hysa demokratiska värderingar, vilket fö Ingvar Johansson framhåller i *Filosofisk tidskrift* 4/94.

Det kan vara intressant att undersöka och påtala denna dubbelhet,

men att därför stena folk för fascistiska värderingar är väl missledande. Vem sitter f ö inte i glashus på något yrkes- eller fritidsområde.

Tännsjö hävdar att elitidrotten bör bekämpas för att den är ett massfenomen med så starkt känslösvall kring sig att den drar med sig allsköns våld och irrationalitet .

Hm. Ska vi då också avskaffa rockkonserter? känslostark teater och våldsam litteratur? Ska alla sektorer i samhället kamas till moralisk riktighet?

En liknande tanke förespråkar ju Platon i Staten, vars idéer Popper tycker ligger nära fascismen.

Motsatsen till Tännsjöes tes kan f ö lika gärna vara sann, att elitidrotten bidrar till harmoni i ett aggressivt, konfliktfyllt samhälle genom att ge förtryckta möjlighet till utlevelse.

Den analysen är i linje med den klassiska, grekiska katharsistanken – trots att känslorna förmodligen var starkare och irrationaliteten större då än idag.

Fast även om Tännsjö har rätt, talar det inte för fascistiska värderingar bakom jublet på åskådarläktarna.

Moral är att ta allvarliga saker allvarligt, som Ofstad brukade säga – hör verkligen sportintresset dit?

Låt mig så vrida saken ett halvt varv.

Det finns förakt för svaghet som kan strida mot uttalade värderingar. Men det glöms ofta att det finns ett förakt för svaghet som tätt följer de medvetna, godkända värderingarna.

Värderingar rör sig med en skala, från lågt till högt. Det finns hos alla en tendens till nedvärderande känslor inför det som ligger lågt eller är på minussidan på ens värdeskala, liksom en tendens till uppskattande känslor gentemot det som ligger högt.

Intensiteten i nedvärdering respektive uppskattning varierar troligen med skalans vikt bland de skalor man har, och med den grad ner eller upp som föremålet intar. Ligger det extremt högt, kommer jublet, ligger föremålet extremt lågt kommer avskyn, föraktet.

Benägenhet för både jubel och förakt följer alltså värdeskalans som sådan; varje värdeskala, även de moraliska. Sålunda hyllar vi moraliska helgon, som Gandhi eller Martin Luther King, och avskyr knölar, förbrytare, nazister...

Moraliskt förakt torde dessutom vara extra verksamt, eftersom det

kommer från den skala som många sätter högre än alla andra.

Vill vi komma ifrån allt förakt för svaghet måste vi alltså göra oss av också med de bästa av skalor.

Borde inte denna de medvetna skalornas form av förakt för svaghet vara allvarligare än den som bara är svallande känsla, och kanske därför en starkare kandidat till vår fascistiska komponent?

Vi blir alltså alla fascister?

Man skulle kunna svara, att det bara är det *felaktiga* föraktet för svaghet som är förkastligt eller fascistiskt, det rätta föraktet för svaghet är förstås rätt – kanske rentav plikt, i den mån det motiverar oss till rätta handlingar!

I nazismen fanns principer som angav vilka egenskaper som utmärker de överlägsna människorna. Var deras misstag att de har fel kriterier på överlägsenhet? Om *andra* än judar blivit "underlägsna" och "svaga", om det t ex bara varit fysiskt, psykiskt och socialt defekta i någon mening – skulle det då inte längre vara fascistiska värderingar?

Om de fortfarande borde betraktas så, vad ska vi då säga om t ex människoförbättrande genmanipulation, fosterdiagnostik och aborter, vilket Tännsjö ofta uppfattas som talesman för?

Nu menar ju Tännsjö att det *finns sanning och falskhet* ifråga om normer och värderingar.

Känner han också kriterierna, eller kan han bättre än andra avgöra vad som är falska värdeskalor, eller vilken vikt de har i förhållande till varandra? Är han moralisk expert? Är det i så fall i kraft av sitt liv i filosofins tjänst, i likhet med Platons styresmän i Staten?

Bejakanden av dessa frågor förefaller mig tvivelaktiga, och kanske t o m av tvivelaktigt demokratisk halt.

Och vilket resultat skulle hans eventuella moraliska expertis ge? Den kvantitativa hedonismens värdeskala – att lustmängden är det *enda* som har positivt egenvärde – som Tännsjö i andra sammanhang preliminärt skrivit under på (se t ex hans bok *Vårdetik*), leder ju till att elitidrott för massan blir värdefullare än lyrikuppläsningar och filosofiska seminarier för få!

Om inte, är det för att lusteffekterna mot all sannolikhet skulle bli lägre av idrotten men extremt höga av filosofi, och inte för att lusten av idrott är av lägre art än den av filosofi!

Måhända är det fascistiska med hyllningen av elitidrott att många

här brukar en värdeskala där *ribban för gillande* sätts extremt *högt*. Men då blir kulturvärlden fascistisk, däremot inte Nazityskland, där både slaktarn och tobakshandlaren på hörnet hamnade i eliten.

En del av problemet med förakt för svaghet som fascistisk värdering tror har att göra med oklarheter i Ofstads analys.

Ofstad glider i sin bok mellan att tolka föraktet som känslor och som artikulerade värderingar, och han pendlar mellan att se extrem grad av förakt för svaghet som en nazistisk värdering, och att se allt förakt för svaghet som nazistiskt.

Kanske berodde det på att han som samvetsöm hade skuldskänslor över sitt eget (ofrånkomliga?) förakt för svaghet.

Extrem grad av förakt för svaghet karaktäriserar han dock inte som grad, utan genom *andra* känslor eller värderingar som samspelar med föraktet, t ex att svaga ska utrotas.

Så tror jag fö man måste förfara, att beskriva förakt för svaghet som en komponent i en *helhet*, som kan kallas nazistisk eller fascistisk – medan alla komponenter tagna för sig, t ex förakt för svaghet, inte är det.

En viktig tilläggskomponent torde vara våldsbenägenhet mot de ”svaga”.

Så sett ligger väl inte idrotten särskilt illa till, då publiken vänjs vid att beundra fredlig tävlan, under lika villkor, och får stå ut med att svartingar som pratar obegripligt faktiskt kan vara bättre än de egna?

Fastän känslor av förakt för svaghet alltså inte kan sägas vara fascistiska, är de likväl moraliskt problematiska. En värld där människor endast uppskattas för sin placering på någon eller flera värdeskalor, och föraktas för låga placeringar, är obehaglig.

Kanske kan endast en princip om lika och substantiellt värde för alla, oavsett egenskaper eller prestation, och dess praktik, ge nödvändig motvikt.

Utän en sådan finns bara skalorna som vi ständigt måste öva och klättra i, om vi inte ska bli objekt för förakt – från själv och andra.

Det filosofiska problemet är hur man ska förstå och argumentera för tanken om allmänt och lika värde?

Särskilt problematiskt blir det väl för en utilitarist – som Tännsjö – som bara spelar med upplevelsevärden, och menar att olust hos eller förlust av en individ kan kompenseras genom att hela laget (eller kanske framtidens lag) vinner.

Nå.

Vad jag alltså tycker dyrkan av elitidrottsmän, rockstjärnor, konstnärer etc visar, är hur lågt värde folk upplever sig ha och att den känslan kanske också tillväxer under alla framstegen, i denna den längst hunna av flåsande kulturer – som på vägen bryter sönder de många små sammanhangen där de kanske viktigaste värdena skapas.

Där någonstans tror jag det finns som kan göra ordentlig fascism av styrkelust med vidhängande förakt för svaghet.

INGMAR PERSSON

Ett önskeförsvar för miljön – repetitions- och påbyggnadskurs

1. Några mera övergripande frågor

I min artikel "Ett önskeförsvar för miljön" (ÖM) i *Filosofisk tidskrift* 4/94 kritiserar jag Thomas Anderbergs konklusion i *Den mänskliga naturen* (DMN) att den "önske-baserade etiken tycks med andra ord inte bara vara ett klenkt murverk mot miljöförstörarna. Den tycks själv legitimera – enligt vissa resonemang rentav *kräva* – ytterligare drabbningar med naturen" (s 120). Stick i stäv med detta hävdade jag att denna etik "kan resa ett starkt försvar för miljön" (ÖM, s 23). Mitt angreppssätt exemplifierade ett i filosofiska sammanhang ofta förekommande: en viss tankegång lyfts ut ur en större helhet för kritisk diskussion. Min ambition var således inte att ge en heltäckande redogörelse av boken.

Även om Anderberg har rätt när han i sin replik "Miljöetik och eko-logik" (ME) i *FT* 1/95 påstår att "det inte är helt lätt" att av min uppsats "få en rättvisande bild av bokens innehåll" (s 41), är detta således ingen invändning mot mig. Likväl tar han denna förespeglade underlåtelse som förevändning för att själv ge en resumé av boken. Hans artikel har m a o inte formen av ett direkt bemötande av mina kritiska synpunkter. Det är sant att en hel del av dessa synpunkter *berörs* under loppet av hans självpresentation, men i flera fall *bemöts* de inte. (Detta kommer att illustreras punkt för punkt i nästa sektion.) Det är inte svårt att gissa sig till varför Anderberg har valt denna uppläggnings: genom att sätta stora ordmassor i rörelse hoppas han leda bort läsarens uppmärksamhet från den generande tunnheten i hans direkta genmälen.

En sådan rekapitulation kunde inte desto mindre ha varit värdefull, ty strukturen i hans bok är långtifrån lättåtkomlig. Desto tråkigare att

nödgas konstatera att den inte belyser de passager i boken som förekom mig dunkla.

Anderberg skriver att jag borde "ha märkt" att en del av diskussionen av den önskebaserade etiken formas till en dialog mellan "antropocentrikern" och "miljövänner", men jag inte bara märkte detta faktum utan besvärades av det. Varför detta framställningstekniska grepp, när, som han nu tillstår, "Svårigheterna med dessa positioner är alltför uppenbara" (ME, s 43)? Finns det inte en risk att hans bristande tilltro till den önskebaserade etiken som miljövärn kan ha betingats av denna bristfälliga inramning?

Notabel är också den slutsats han drar av dessa uppenbara svårigheter: "Det står därmed klart att man tvingas röra sig inom den önskebaserade etiken" (s 43). Den är förvånande, ty denna etik är egentligen inget parallellt liggande *alternativ* till de antropocentriska och miljövänliga ståndpunkterna: medan de senare har karaktären av "paketlösningar" specialdesignade för miljöetiken, befinner den önskebaserade etiken sig på ett mycket högre abstraktions- eller generalitetsplan. Alternativ till den är väl snarare deontologier, naturrättsteorier, kontraktsteorier, dygdeteorier etc, och dessa har inte vederlagts genom att de antropocentriska och miljövänliga ståndpunkterna har undergrävts. (Exakt vilka alternativen är låter sig inte avgöras, eftersom det är obestämt vilka antaganden utöver en önskebaserad *värdeteori* som denna etik inkluderar; åtminstone tycks ett konsekventialistiskt maximeringsantagande ingå (se ÖM, s 23 och ME, s 49). Jag skall emellertid inte fästa mig vid denna lucka i bevisföringen, eftersom de bortgallrade positionerna inte tilltalar mig.

Egendomlig är också den precisering den av mig kritiserade konklusionen består med. Anderberg skriver

När jag i kapitel 2 konkluderar att en önskebaserad etik inte utgör ett skydd för naturen är det således främst i förhållande till *estetiska* värden, inte biologiska värden som exempelvis hälsa och överlevnad, eftersom dessa värden normalt är överordnade i förhållande till de senare (den svårt sjuke, blinde eller döve njuter mindre av naturen än den fullt friske gör) (ME, s 42).

Han förefaller här att säga att hans tes egentligen är att om man inskränker önskekalkylen till att gälla tillfredsställelsen av enbart *estetiska* önskningar, så utgör den önskebaserade etiken ett "klent

murverk mot miljöförstörarna”. Fan tro’t. Slutsatsen upprepas fler gånger (s 120, 122, 125), och varje gång utan denna reservation. I fall han inte desto mindre skulle ha denna insnävning i åtanke, är hans formuleringar inte bara gravt vilseledande (vilken seriös moralfilosof skulle reservationslöst hävda ”Den önskebaserade etiken ger bara ett klenklydd skydd åt vanskapta människor” och lämna förutsättningen ”givet att man begränsar sig till att räkna med estetiska preferenser” underförstådd?), utan hans tes skäligen ointressant: eftersom icke-mänskliga djur bara i mycket begränsad, om ens någon omfattning, har estetiska preferenser (jfr ME, s 43), är det ganska självklart att en sådan exklusivitet radikalt skulle urholka den önskebaserade etiken som naturskydd. Varför skulle miljötillskyndarna gå med på att utesluta – eller sätta i andra hand – de biologiska preferenser som högst avsevärt skulle förstärka deras position? Det skäl som anförs i citatet tycks mig både flertydigt (”överordnade”) och av mycket otydlig relevans.

Att Anderberg skulle ha denna artificiellt beskurna tes i åtanke är dessutom mycket osannolikt med tanke på att den är hans sista ord om miljöetiken innan han övergår till ”den globala etiken” som förutom miljöproblem också innefattar tredje-världen-problematik. En av mina frågor till honom som förblivit obesvarad är vad han menar när han om miljöetiken skriver ”Först som avkomma till en global etik får den stadga” (DMN, s 162). Han tycks mena att man inte kan komma fram till en adekvat miljöetik utan att ta problem i tredje världen i beaktande och insinuerar att jag gör det otillbörligt lätt för mig genom att bortse från de senare (ME, s 41–2).

Det är naturligtvis så att många miljöproblem i praktiken är sammanflätade med tredje-världen-problem – flera av de mest artrika naturområdena är ju belägna just i ”tredje världen” – men några är synbarligen fristående (t ex frågan om det är rätt att dra en motorväg genom ett skåniskt våtmarksområde). Och jag har svårt att se varför det skulle vara *metodologiskt* nödvändigt att sambehandla dessa problem, varför man inte skulle kunna skönja de riktiga moraliska grundprinciperna genom att begrunda miljöproblemen isolerade.

Det finns ett annat underliggande antagande som jag finner svårfattligt, nämligen att dessa problem – eller åtminstone de ekologiska – utgör en utmaning för etiska teorier och metoder. Anderberg låter sin artikel tona ut i ovisshet: ”om vi alls kan nyttja

etiken som vägvisare” genom miljöproblemens nyöppnade territorier (ME, s 54). För egen del ser jag ingen anledning till den *metodologiska* exaltation som han tycks anfäktad av. I mina ögon utgör dessa problem en utmaning på grund av att ett erkännande av dem innebär ett erkännande av att vårt moraliska ansvar har en oerhörd räckvidd – att det inte bara omfattar varelser i vårt närområde i en nära framtid, utan hela jorden för en oöverblickbar framtid – och att därför ett *efterlevande* av moralens normer (snarare än en upptäckt av dem) är mycket svårare än vi tidigare hade föreställt oss. Anderberg företer emellertid tecken på blindhet för denna distinktion mellan moralens *giltighet* och *efterlevnadsbarhet*, vilket jag skall återkomma till i sektion 3.

Ett skäl till varför Anderberg tänker sig att ekologiska problem kan utmana rådande moralfilosofisk metodologi framgår av följande passus:

En miljöfundamentalist kan nämligen hävda att etiken är en mänsklig produkt som tillförts världen mycket sent i historien. Etiken är därför, enligt detta synsätt, av sekundär betydelse ... i förhållande till naturen. Naturen kan nämligen klara sig utan etiken ... men etiken kan inte klara sig utan naturen ... Slutsaten går emot en vanlig uppfattning i moralfilosofin, nämligen att moraliska skäl har särskilt (sic) tyngd, är ”overriding” (ME, s 47).

Verkar tankegången bekant? Den är väl möjligtvis inte bara ytterligare en variation på det uråldriga temat om naturen som normgivare? Det som kom först har störst värde; naturen kom före etiken; alltså har naturen större värde än etiken. Jag kan inte fatta att en person med docentkompetens i praktisk filosofi kan ta detta naiva exemplar av den mångfaldigt vederlagda är-bör sladden på allvar. (För att besvara det ger sig Anderberg in på vådliga resonemang som nagelfars i nästa sektion.) Om det hade varit riktigt, hade det fö upphävt sig självt: eftersom denna miljöfundamentalistiska värdering av etiken som sekundär är ”en mänsklig produkt som tillförts världen” efter etiken, och inte kan klara sig utan denna (emedan den är en värdering just av etiken), så är den sekundär i förhållande till etiken.

Jag drar alltså slutsatsen att Anderbergs metodologiska exaltation är malplacerad: han har inte framlagt något skäl till varför traditionella etiska teorier, metoder och begrepp inte skulle kunna handskas med (globala) miljöproblem (och/eller tredje-världen-problem). Inte heller

har han levererat något hållbart skäl till varför man inte skulle kunna hantera miljöproblemen separat, vilket var min procedur. Slutligen kan vi notera att han i sitt inlägg ME inte uttryckligen ställer sig bakom sin tidigare slutsats att den (oinskränkta) önskebaserade etiken bara erbjuder ett "klent murverk" mot miljöförstörrelse, än mindre att den kan *kräva* sådan. Var det förflugna ord?

2. Avdelningen kriorättelser

Jag lämnar nu den övergripande nivån för att på ett mer specifikt plan visa hur Anderberg undviker att bemöta flera av mina kritiska synpunkter. Eftersom de misstagar han därvidlag gör sig skyldig till är tämligen elementära, blir denna sektion sakligt föga givande.

Enligt den önskebaserade värdeteorin kan saker och ting "ha värde för entiteter om och endast om de är utrustade med någon grad av medvetande som beskär dem med någon sorts motiverande föreställningar" (ÖM, s 25). Jag försöker försvara denna idé genom att hävda (1) att kontexten "det är värdefullt att ..." har en intensionalitet som "lättnast låter sig förklaras om den härleds ur samma egenskap hos medvetandet" (ÖM, s 24), och drar ur idén konsekvensen (2) att ingenting är av värde för en del miljöetiskt relevanta entiteter, som växter, eftersom de saknar medvetande. Anderberg utmålar detta som ett exempel på hur jag "tar upp idéer som presenteras i DMN och med små variationer presenterar dem som egna innovationer" (ME, s 41). Men såvitt jag kan finna presenteras varken (1) eller någonting av vilket (1) kan betraktas som en liten variation i DMN – och Anderberg anför i ME heller inget sådant textställe. (Vad (2) anbelangar är den givetvis allmängods.) Överhuvudtaget uppställs DMN inget som helst *stöd* för tanken att det finns värden endast för medvetandesubjekt.

Jag noterar det som troligt att Anderberg håller med om (2), men – det är väl detta han kallar "anlägga en polemisk ton" (ME, s 43) – pekar på något som ser ut som en motsägelse: han skriver att växter "känner" men att de inte "upplever" något (ÖM, s 25–6). Detta föranleder mig att fråga *vad* växter känner – en fråga som Anderberg, förståeligt nog, väljer att förbigå i tystnad.

Därefter tar jag upp hans sätt att skilja kvalitativa önskebaserade teorier från kvantitativa. Jag argumenterar för att en av dem, K1, "upplukas av den kvantitativa teorin" (ÖM, s 26). Anderberg säger om bl a denna slutsats att den "på ett ungefär överensstämmer med" hans

(ME, s 44). Men varför presenterar han då K1 som en *kvalitativ* teori?

Den andra formen, K2, utsäger att förnuftsinnehav höjer en varelses moralstatus så att tillfredsställandet av (alla) dess önskningar har prioritet framför tillfredsställandet av önskemål hos varelser som saknar denna egenskap. Jag ondgör mig bl a över att Anderberg inte lyckas hålla isär K2 – alltså att förnuft är ”en moraliskt relevant kategori *i sig*”(ME, s 44) – från den speciesistiska doktrinen att ”männsliga upplevelseformer *i sig* är bättre än andra djurs” (citat från DMN, ÖM, s 27). Det är en annan sak att säga att egenskapen att ha förnuft i sig höjer vissa varelser över andra än att säga att egenskapen att tillhöra en viss art, den männsliga, i sig gör det.

Anklagelsen om denna glidning kan omöjligen motbevisas genom den distinktion mellan två betydelser av ”speciesism” som Anderberg nu inför (ME, s 44). Enligt den första betydelsen, (S1), är den ”en uppfattning där en art favoriseras framför andra utan att prioriteringen grundas på ohållbara skäl”. Denna tolkning gör termen orimligt vittomfamnande: om någon favoriserar människan av *något* – likgiltigt vilket, likgiltigt om det är för att hon tros ha förnuft, gudomlig själ, två ben ... – ohållbart skäl, så är denne speciesist – trots att vederbörande i grund och botten inte är partisk gentemot människor utan mot entiteter som har förnuft etc. Dessutom är det olämpligt att göra speciesismens ohållbarhet till en *defnitorisk* sanning, om man vill begagna beteckningen till att klassificera positioner som man vill *argumentera* mot.

Han förordar emellertid en annan läsning av speciesism: (S2) ”en position där egenskaper vilka hyses av just den omhuldade gruppen framhävs, utan att man företer goda skäl för denna favorisering och man kan därför misstänka att de plockats fram just för att favorisera denna art” (ME, s 44). Denna bestämning förväxlar klassificeringen av en position – som K2 – *per se* med frågor rörande vilka *skälen eller motiven* för att inta denna position är. K2 är ett och samma omdöme – och som sådant antingen speciesistiskt eller ej – oavsett om man fäller det därför att man uppriktigt tror att förnuftsinnehav utgör ett gott skäl för moralisk särställning eller i akt och mening att favorisera människan. Vad som är speciesistiskt i det sista fallet är inte K2 utan *skälet* för att framlägga K2 – under förutsättning att favoriseringen av den art som förmodas utmärkas av förnuft egentligen är en favorisering *p g a någon artegenskap* (jfr ”männsliga upplevelseformer

i sig”). Genom att inte hålla isär K2 från eventuella motiv bakom en uppslutning kring tesen sammanblandar alltså Anderberg denna tes med speciesism.

(Något som kan ha vilselett honom är att det finns en bekant speciesistisk tes som lyder ungefär så här: om en varelse är medlem av en art vars vuxna medlemmar typiskt har förnuft, skall tillfredsställelsen av denna varelses önskningar prioriteras framför önskningar hos varelser som inte tillhör någon sådan art. Det ligger nära till hands att tro att motivet bakom denna tes är en vilja att favorisera människor – även de människoindivider som saknar förnuft – men det som berättigar klassifikationen av den som speciesistisk är att arttillhörighet omnämns i dess innehåll.)

Även i ljustet av (S2) kvarstår min invändning att det befängt att påstå att Peter Singer ens ”i viss mån” gör sig skyldig till speciesistiskt godtycke när han tillmäter personer en särställning (ÖM, s 27–8), för det torde vara klart för envar som har läst hans böcker att hans motiv för denna manöver inte är att favorisera människan eller någon annan art!

Anderberg avvisar emellertid K2 av det skälet att den betonar en egenskap som ”inte finns hos många människor som ändå tillerkänns fullt människovärde” (DMN, s 187–8). Mot denna bakgrund är det, som jag påpekar (ÖM, s 29), konstigt att han tycks förespråka en kvalitetsteori som utesluter än fler människor i det att den framhäver egenskapen att vara moralisk. Jag poängterar dessutom att han inte håller isär denna uppfattning från en som jag kallar K3 och som går ut på att endast moraliska önskningar hos de moraliska skall prioriteras.

Hans replik gör det inte klarare vilken hans teori är (tänk att mina blygsamma preciseringsförsök K1, K2 och K3 för honom kan framstå som ”toppar” (ME, s 44) som han är oförmögen att bestiga!). Visserligen talar han om ”den i DMN förespråkade favoriseringen av (tillfredsställelsen av) moraliska önskningar” (ME, s 44) – vilket ger stöd åt attributionen av K3 – men därefter gör han sig skyldig till ett yttrande som kan indikera en motsatt ståndpunkt, nämligen att han ”inte förfäktat en moral-maximering som skulle gå ut på att moraliska preferenser alltid skulle väga tyngre än mer basala preferenser” (ME, s 46).

”Tanken är”, fortsätter han, ”enklare än så”. Det låter ju lovande,

men förväntningarna kommer omedelbart på skam. "För moralen, liksom för varje annat idésystem, är det av vikt att upprätthålla den egna existensen; gränsen mellan mål och medel bryts här ner" (ME, s 46). Här tycks "idésystem" lättvindigt utrustas med något slags självbevaringsdrift. Eftersom detta är nonsens, får man tillgripa en annan tolkning än den bokstavliga: han menar kanske att för de personer som hanterar eller tillämpar ett visst idesystem är det av vikt att det upprätthålls. Detta är emellertid ingalunda en sanning utan undantag. Ett systems funktionärer kan inse att systemet bara har instrumentellt värde och att det under vissa omständigheter blir överflödigt. Som jag påpekar finns det skäl att hävda just detta om moralen – uppfattad som en praxis att fälla moraliska omdömen –, att den har enbart korrektivfunktion och utan förlust skulle kunna avskaffas eller dö ut om personer blev fullständigt goda.

I syfte att förklara sig tar Anderberg till en parallell: något "motsvarande" gäller för "det system som utgörs av demokratin", där vi bl a ställs inför frågan om vi "har rätt att skydda demokratin med odemokratiska medel" (ME, s 46), alltså åtgärder som inskränker de demokratiska fri- och rättigheterna genom att utestänga odemokratiska grupper från dem. Men liknelsen haltar, för inte är det ett problem om vi har (moraliskt?) rätt att skydda moralen med omoraliska medel? Det är snarare nödvändigt sant att *moralen* – d v s moraliska riktiga handlingar – inte kan tillgripa sådana medel för att bekämpa omoral. Vidare, med tanke på att Anderberg här talar om "medel" kan man undra vad han menar med att "gränsen mellan mål och medel bryts här ner".

Detta är inte de enda oklarheter som vidlåder hans "enkla tanke". På sitt samvete har han t ex också: "Enligt moralen har moralens existens förmodligen egen-värde; om inte så var fallet skulle giltigheten i moraliska resonemang undermineras, även de resonemang som visade att moralen främst har egenvärde" (ME, s 47). Men som jag försöker visa (ÖM, s 31–2), beror svaret på frågan om moralens existens har egenvärde på hur man uppfattar "moralen", vilken etisk teori man accepterar. För exempelvis en hedonistisk utilitarist förefaller det naturligt att tänka sig att moralen inte har egenvärde. (Egendomligt nog tar Anderberg för givet att svaret blir annorlunda om en "önske-maximalist" står för bedömningen än "om man lät moralen vara domare över sig själv".) Det skulle knappast vara

alarmerande för denne utilitarist om hennes teori underminerade giltigheten av de resonemang som ger sig ut för att bevisa (den, enligt henne, falska) tesen att "moralen främst har egenvärde"! Och det är, mildt uttryckt, våghalsigt att påstå att en sådan moralteori skulle underminera giltigheten av (alla?!) "moraliska resonemang".

I samma paragraf – som vindlar över nästan två sidor – förekommer också det naiva miljöfundamentalistiska argument som jag i föregående sektion ställde vid skampålen. Ja, jag kan inte annat än tycka att denna långa paragraf erbjuder en ryslig räckta snurrigheter. Det enda jag finner begripligt är två versioner av ett resonemang (varav den ena läggs i munnen på en "önske-maximalist") som troliggör att moralen har "ett högt instrumentellt värde", men, som jag konstaterar (ÖM, s 32), är detta otillräckligt för att etablera en moralistisk kvalitetsteori som exempelvis K3. Ingenting kan mer träffande uttrycka Anderbergs förvirring när han försöker bevisa moralens egenvärde än hans egna ord "risken för att man sågar i den gren man sitter på och hamnar i cirkelresonemang förefaller oöverstiglig" (ME, s 47)!

3. Komponenter av en etisk teori

En huvudpoäng i mitt "önskeförsvar för miljön" var att miljöförstöraren i allmänhet bär en större bevisbörda än miljöbevararen (ÖM, s 34–6). En genomgripande miljöförändring leder ofta direkt till starkt försämrade betingelser för djurlivet, och dessa menliga effekter är relativt säkra därför att de är näraliggande. Förändringen kan således rättfärdigas endast om det kan göras sannolikt att det på sikt inställer sig övervägande positiva konsekvenser (vanligtvis för människan), men på grund av förloppens komplexitet är det nästintill ogörligt att visa detta (samt att de positiva konsekvenserna inte kan säkerställas på ett mindre kostbart sätt). Jag menade att detta manar till försiktighet inför ingrepp i naturen och refererade till en "försiktighetsprincip" på s 110 i DMN (ÖM, s 35).

Däremot stämmer det inte, som Anderberg vill göra gällande, att jag skriver att han berör denna typ av resonemang "bara på sidan 110" (ME, s 45); jag hänvisar i själva verket också till ett annat textställe: "se text s 161" (ÖM, s 35). Men att resonemanget dyker upp på mer än ett ställe i DMN bevisar att han inser dess potential lika lite som förhållandet att vissa hagel träffar sitt mål om man skjuter med en

avsågad hagelbössa är ett bevis på ens träffsäkerhet. Hade han insett argumentets styrka, hade det säkerligen upptagit en långt mer central plats i framställningen.

I själva verket är jag inte säker på att han begriper sig på argumentet ens i sitt genmäle, ty han understryker att det ”måste visas” (ME, s 45) att de långsiktiga konsekvenserna blir negativa för att miljöbevararen skall ha stöd för sin sak, medan jag tvärtom hävdar att *miljöomdanaren* måste visa att dessa följder är övervägande positiva p g a att de mer näraliggande och lättkonstaterade effekterna som regel blir tydligt negativa om man beaktar djurens intressen.

Mitt bevisbörderesonemang skulle tåla preciseringar, men eftersom det Anderberg i huvudsak skjuter in sig på i min exposition är min *moraliska individualism* (se ÖM, s 33–4, 37–8), får jag ägna denna aspekt merparten av mina ansträngningar. Han ställer in siktet så, oaktat att han räknar in denna idé bland dem som figurerar i DMN och som jag ”med små variationer” presenterar som mina ”egna innovationer”. Faktum är emellertid att han inte ens har förstått denna doktrin. Det framgår bl a när han karakteriserar den som ”denna om Rawls’ teori starkt påminnande tankgång” (ME, s 49). (Förorsakas denna förhastade association av att jag oförsiktigt låter undslippa mig att vissa skulle frestas beteckna denna ståndpunkt som liberalism?) Om min individualism skall knytas till någon av den moderna moralfilosofins resar, är det snarare till den R M Hare som författade *Freedom and Reason* och som ännu inte hade fått för sig att universell preskriptivism oundvikligen leder till preferensutilitarism.

Från detta håll kommer nämligen *universaliserbarhetskravet* (på vilket jag anspelar i ÖM, s 38, r 2–8): tanken att blotta numeriska skillnader inte berättigar särbehandling, t ex att jag inte bör behandla en person annorlunda för att han är jag snarare än du. Den andra principen bakom individualismen går ut på att, när det gäller ens eget liv, är man inte (rationellt) förpliktigad – ehuru man är tillåten – att handla så att ens liv innehåller så mycket tillfredsställelse som möjligt (ÖM, s 33). Antag att en person väljer att ägna sig åt thaiboxning, fullt medveten om att han sannolikt vid 30 års ålder kommer att vara ett sönderslaget ringvrak och att hans liv, som helhet, därför kommer att innehålla en mindre kvantitet tillfredsställelse än det annars skulle kunna göra, och att han gör detta av det skälet att han sätter den tillfredsställelse han uppnår genom att idka denna sport högre än större

kvantiteter av annan tillfredsställelse; då finns det ingen möjlighet att visa att hans val är irrationellt eller felaktigt. Om detta gäller för det *intra*-personella fallet, och universaliserbarhetskravet äger giltighet, handlar vederbörande heller inte fel i det *inter*-personella fallet om han befrämjar thaiboxningsporten i fullt medvetande om att detta inte maximerar tillfredsställelsen i *andras* liv, ty han är beredd att acceptera denna konsekvens även om han lever sig in i sina medvarelseers omständigheter. (Den som maximerar i det *intra*-personella fallet, hamnar på ett analogt sätt i utilitarism i den *inter*-personella sfären.)

Man kan kalla vederbörande en thaiboxnings*idealist* – om man känner någon sympati med honom – eller en thaiboxnings*fanatiker* – om man tar blankt avstånd. Men när jag i ÖM – i en passage som Anderberg citerar (ME, s 48) – talade om möjligheten (och faran) av ”kulturfanatiker” var det främst en allusion på Hares språkbruk, en påminnelse om att det här rör sig om en önskning att gynna kultur på andra intressens bekostnad *som är universaliserbar* och som man alltså vill se förverkligad även om det sker till priset av att ens långsiktiga *egenintresse* kommer i kläm. Anderbergs farhåga att människor förvandlas till ”snöda överlevare” (ME, s 48), som skövlar naturen för att befordra sina egna intressen, visar följaktligen inte att en universaliserbar moral inte slår vakt om naturen och miljön. *Överlevares* – alltså sådana som högt värdesätter sin överlevnad – framfart skulle stoppas om de kunde fås att respektera universaliserbarhetskravet på att leva sig in i de nedtrampades situation, för denna situation kan de inte acceptera för egen del om de är just överlevare.

Min ståndpunkt är därför annan än ”den hjälplösa liberalism som riskerar att understödja de ... starkares rätt att forma världen efter sina lagar” (ME, s 51), för denna liberalism kan knappast innefatta ett universaliserbarhetskrav. Inte heller är det korrekt att påstå att jag i min moraliska individualism glömmer bort icke-mänskliga djurs önskningar (ME, s 51), ty dessa varelser är bland dem vars situation universaliserbarhetskravet bjuder moralagenten att levandegöra. En annan sak är att om den utveckling Anderberg beskriver äger rum, alltså att ”allt färre [mänskliga] önskningar relateras till naturen” (s 48), gör detta det svårare för människor att *efterleva* universaliserbarhetskravet på empati med djur. I detta hänseende är den åtgärd han föreskriver (s 45 och 49) – en styrning av människors attityder så att

de blir mer naturvänliga – av stor vikt. Men detta problem – ”Hur efterleva vad som är moraliskt rätt (visavi naturen)?” är, som jag anmärkte i sektion 1, ett annat problem än det jag sysselsätter mig med, nämligen ”Vad är moraliskt rätt (visavi naturen)?”.

Det finns emellertid en annan aspekt av min individualism som Anderberg tar upp (ME, s 49–52) och som förtjänar utförligare begrundan. Som jag frankt tillstår (ÖM, s 33) är den en sorts *värde-relativism*: värden är relativa till subjekt (med viljeattityder). Detta innebär att den, tillsammans med empiriska fakta, inte garanterar någon moralisk konsensus, så som exempelvis utilitarismen gör. När det gäller vad som är moraliskt rätt i någon konkret situation kan idealister av olika schatteringar stå emot varann och emot utilitarister. Individualismen i sig säger ingenting om hur sådana konflikter kan lösas.

Detta är onekligen en svaghet hos den, för visst skulle vi som moralfilosofer önska oss en etisk teori som garanterar att vi alla skulle dra samma moraliska slutsatser om vi var rationella och välinformerade – vissa tycks till och med sukta efter teori som skulle styra alla *tänkbara* rationella och välinformerade subjekt till samma slutsatser. Men är detta en svaghet för vilken det finns adekvat bot? På samma önskelista står också en etisk teori som vi alla skulle godta om under samma betingelser, för om det inte finns en sådan teori, är det en klen tröst att det finns teorier sådana att, *givet* att rationella och välinformerade personer bland oss accepterar en och samma av dem, når de samma moraliska resultat, ty vad vi vill ha är en försäkran att dessa personer når samstämmighet om vad som bör göras på det praktiska planet. Min uppfattning är att vi genom terminologiska manövrer kan välja *var* vi vill lägga glappet, men att vi inte kommer ifrån det: det finns ingen moralteori som *både* är sådan att alla rationella och välinformerade personer bland oss måste acceptera den *och* sådan att den i konjunktion med sanna empiriska premisser fullständigt bestämmer de praktiska slutsatserna.

Naturligtvis kan jag inte bevisa riktigheten av denna uppfattning. Det ligger i sakens natur att den – såsom varande en generell negativ existensutsaga – är praktiskt taget omöjlig att bevisa. Bevisbördan ligger därför hos dem som hävdar att det finns en moralteori som uppfyller dessa två villkor. Sceptikern är bara skyldig att vederlägga deras argument.

Eftersom jag tänker mig att värdebegreppet är fundamentalt för moralen, tror jag problemen kan konkretiseras genom en titt på det. Om jag vill X, så måste jag acceptera att X är värdefullt för mig. Men antag att jag fick veta att det finns fakta om X sådana att om jag var rationell och välinformerad om X, skulle jag inte vilja X; då skulle jag erkänna att X trots allt inte är värdefullt för mig. Finns det andra omständigheter som skulle få mig att erkänna detta? Inte såvitt jag kan upptäcka. Jag skulle med andra ord bekänna mig till

(V) X har värde för mig om och endast om jag skulle vilja X om jag var rationell och välinformerad, och jag kan inte se varför ni andra inte skulle acceptera (V) för er eget fall, där första personen singularis är ni.

(V) definierar det relativa värde som jag ovan nämnde. Om vi skall visa att X har *absolut eller icke-relativt* värde – vilket av allt att döma implicerar att det har värde för alla och envar – måste vi visa att alla och envar skulle vilja X under de villkor som specificeras i (V). För de, som inte här skulle vilja X, skulle inte acceptera att X är av värde, eftersom detta implicerar att X är av värde också för dem.

Nu tror jag inte att detta låter sig demonstreras för alla substitutioner för "X" som gör (V) sann för någon av oss, d v s jag tror inte det kan visas att vi alla skulle vilja detsamma om vi var rationella och välinformerade. Vi kläms nämligen mellan två sköldar när vi försöker visa detta. Om vi ger "rationell och välinformerad" en relativt modest innebörd – t ex ungefärligen den innebörd beskrivningen har i teoretiska sammanhang – får vi ett villkor som är för svagt för att det med plausibilitet skall kunna hävdas att det eliminerar alla de differenser i viljeattityder som vi faktiskt finner. Om vi å andra sidan ger beteckningen en starkare innebörd – genom att t ex postulera speciella praktiska rationalitetsnormer – som kan eliminera dessa differenser, blir det förmodligen ogörligt att förmå alla att köpa denna innebörd.

Även om detta är riktigt, kan det finnas *vissa* insättningar för "X" för vilka detta låter sig påvisas för var och en av oss, vissa förhållanden som är sådana att var och en av oss – som kan koncipiera dem – skulle ha samma viljeattityd till dem om vi var rationella och välinformerade. I en berömd passage skriver David Hume "'Tis as little contrary to reason to prefer ... my own acknowledg'd lesser good

to my greater” (*A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1978, s 416). Hans åsikt är kanske bara att denna preferens inte är *logiskt* orimlig, motsägelsefull, och då har jag ingen invändning. Men fastän en divergens är logiskt möjlig, tror jag att *våra* viljeattityder i detta avseende *faktiskt* skulle konvergera om vi alla var rationella och välinformerade.

Antag att jag kan försäkra mig om att jag i morgon får en portion chokladglass eller en lika stor portion jordgubbsglass; jag vet också att jag då (rationellt) kommer att ha en intrinsikal preferens för chokladglassen p g a dess smak; då kommer jag, om jag är rationell och välinformerad och kan bortse från alla andra effekter än denna begärstillfredsställelse, att föredra att jag får chokladglassen helt enkelt för att jag hellre vill känna smaken av den. Det förefaller inte alltför djärvt att anta att envar av oss som är rationell och välinformerad skulle reagera på samma sätt, att vi alla undantagslöst skulle föredra ett större värde framför ett mindre av det enkla skälet att det är större. Vi är således ense om vad man kan kalla en *maximeringsprincip* (M), att ett större värde för någon är bättre än ett mindre värde av samma slag eller kvalitet för vederbörande.

Antag att mitt val i stället stod mellan att få en portion chokladglass klockan 15.00 eller att få den 15.15; mitt begär efter glassen är lika stort, och den kommer lika lägligt, vid båda tidpunkterna; då är den *rena tidsskillnaden* otillräcklig för att få mig att föredra den ena serveringstiden framför den andra om jag är rationell och välinformerad. På samma sätt, menar jag trots att detta är mer kontroversiellt, framstår vår identitet genom tiden, efter analys, som värdemässigt indifferent för oss. Det är alltså sådana resonemang som ligger bakom det ovan anförda universaliserbarhetskravet, (U). Enligt (U) har Hume fel också när han skriver ”’Tis not contrary to reason for me to chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an *Indian* or person wholly unknown to me” (ibid). Ett sådant val strider emot *vårt* förnuft i den meningen att det strider mot hur vi faktiskt skulle välja om vi var rationella och välinformerade (ehuru en föreställning om en varelse som under det nämnda villkoret väljer annorledes är inte motsägelsefull). Detta sagt under förutsättning att bevekelsegrunden för valet är att den favoriserade rätt och slätt är någon annan än jag (och inte av kvalitativ art som att vederbörande är värdsnadsvärt vis e d).

Det moraliska alfabetet kan byggas ut ytterligare. Enligt mitt förmenande är det också möjligt att tillfoga en *konsekventialistisk* norm, (K), likmätigt vilken vi under betingelser av rationalitet och välinformering (innefattande analytiska klarlägganden) unisont skulle förkasta principer som den om den dubbla effekten och om betydelsen av distinktionen mellan handling och underlåtelser och ta hänsyn till alla konsekvenser. Alla dessa principer – (V), (M), (U) och (K) – är förenliga med utilitarismen. Det är däremot inte den ovan diskuterade tillåtelsen att införa kvalitativa differentieringar, (T), enligt vilken det är rationellt tillåtet (men inte obligatoriskt) t ex att – i kraft av sin nutida preferens för poesi – se till att man tillgodoser en mindre framtida lust att läsa poesi framför en större framtida lust att läsa pornografi. Oförenlig med utilitarismen är också en rättvisprincip, (R), som kräver någon sorts jämlikhet och som jag likaledes tror vi skulle bekänna oss till om vi såg klart.

Så långt har jag hittills kommit i mitt konstruerande av ett moraliskt alfabet. Jag påstår inte att jag kan ge något fullständighetsbevis för denna konstruktion, inte heller att jag är säker på att alla de nämnda bokstäverna tillhör alfabetet. Men låt oss för resonemangets skull anta att det är korrekt och fullständigt. Då har vi ett moralsystem som visserligen vi alla skulle acceptera om vi var rationella och väl-informerade, men som inte – i konjunktion med empiriska fakta – denterminerar alla praktiska slutsatser. Anledningen till detta är (T) och att vissa av principerna – t ex (M) och (R) – kan råka i konflikter som förmodligen inte alla rationella och väl-informerade personer bland oss vill lösa på samma sätt.

Detta ger upphov till två frågor, dels hur frekventa och djupgående dessa konflikter är, dels hur de skall kunna lösas. När det gäller den första frågan, har vi anledning att förmoda att de är betydligt mindre frekventa och djupgående än de *teoretiskt eller logiskt* skulle kunna vara, att den preferensspridning, som (T) möjliggör, *faktiskt* är mindre än den logiskt skulle kunna vara, och att detsamma gäller för oenigheten rörande den relativa viktningen av (M) och (R). För om våra viljemässiga differenser faktiskt var tillnärmelsevis så omfattande, som de teoretiskt skulle kunna vara, skulle vi inte kunna etablera (M), (U), (K) och (R) – dessa är nämligen alla *empiriska* hypoteser om att överensstämmelser i våra viljeattityder i vissa hänseenden uppträder om vi är rationella och väl-informerade.

Om vi inte till vår psykologiska konstitution var tillräckligt lika för att vissa fundamentala viljeharmonier skulle uppstå, skulle vi inte ha någon ansats till moral. (Härvidlag skiljer sig inte moralen från vetenskapen: om vissa av oss hade en lika stark instinktiv misstro mot t ex induktionsprincipen som vi andra har tilltro till den, eller om de varseblev en serie stillbilder där vi upplever kontinuerlig rörelse, skulle vi knappast ha någon (gemensam) vetenskap. Den vilar på substantiella likheter med avseende på perceptions- och kunskapsförmågor oss människor emellan.)

Men ifall viljelivets *rötter* uppvisar denna likformighet, är det rimligt att förmoda att dess *förgreningar* inte är hur spretiga som helst eller, m a o, att folks personligheter är tillräckligt lika för att man skall kunna tala om en fylligare normalitet mot vilken excentriciteter avtecknar sig. Vi behöver i praktiken inte bekymra oss om hur vi skall lösa konflikter med en rationell och välinformerad figur som t ex föredrar att halva mänskligheten går under framför att hans brevduva bryter ena vingen.

Moraliska konflikter kommer emellertid med stor säkerhet att uppträda, fastän långtifrån med samma frekvens och djup som den logiska fantasin förespeglar, och frågan är hur de skall lösas. Vi har här inget annat val än att förlita oss på *utomoraliska faktorer* som vårt ömsesidiga beroende av varandra för ett optimalt realiserande av våra respektive värden (ÖM, s 33–4). Återigen rör det sig om en appell till vår konstitutionella likhet: den här gången till att vi av naturen är ungefär jämnstarka. Om 10% av oss hade varit tiofalt starkare än resten, hade de effektivt – och med moralens samtycke – kunnat genomdriva sina universaliserbara önskningar utan att behöva kompromissa med de övriga. Men eftersom dylika styrkedifferenser lyser med sin frånvaro, tjänar vi som regel på att inbördes överenskommelser eller kompromisser träffas och respekteras. Dessa tillför situationen nya fakta som ändrar den moraliska bedömningen, så att samklang kan uppkomma.

Återvänd till nu till miljöproblematiken och mina ”kulturfanatiker” som är beredda att låta mänsklig civilisation breda ut sig, fastän de klargjort för sig att det sker på bekostnad av en större summa frustration av icke-mänskliga djurs önskningar, som de i enligt med (U) åskådliggjort för sig. Denna grupp är med största sannolikhet bara en bråkdel av Anderbergs ”snöda överlevare” som till följd av bristande

empati åsidosätter djurens önsknings. På sin litenhet kan denna grupp näppeligen på egen hand iscensätta några miljöomvälvande projekt. De skulle stöta på patruller inte bara av folk som av universaliserbarhetsskäl respekterar djurens behov, utan också sådana som har ett "naturintresse" – kanske av estetisk art – utöver denna omsorg. (Som motvikt till Anderbergs upphetsade spekulationer om hur den sistnämnda klassen kommer att minska, bör det framhållas att den *hittills*, under t ex efterkrigstiden, klart och tydligt har *ökat*.) Kompromisser mellan sådana grupper är m a o nödvändiga, och de torde få till utfall att endast småskaliga miljöingrepp med stora och lätt säkerställda fördelar för människan kan bli aktuella.

Anderberg skriver att han "avundas" den "tvärsäkerhet" som denna slutsats vittnar om (ME, s 46). Med tanke på att han själv inte lyckas komma fram till något entydigt ställningstagande på 300 sidor (oaktat han väl förmedlar intrycket av att han har sådana av vikt att komma med) kan jag förstå både hans avund och behov av att håna min slutsats som utslag av dogmatisk tvärsäkerhet (fastän det väcker min förundran att han avundas denna tvärsäkerhet "särskilt som den framstår som obefogad" [min kursivering]).

Det är också en överdrift att karakterisera mitt förslag som ett försök att lösa "världsproblemen". Som jag redan har låtit antyda är det stora problemet när det gäller (speciellt den globala) miljön, inte att hävdvunna etiska metoder och begrepps *giltighet* sätts på eller ur spel – att dessa lämnar oss utan svar angående vad som är rätt – utan de moraliska slutsatsernas *efterlevnad*: hur skall människan förmås att för första gången i världshistorien göra de substantiella uppoffringar av sitt eget välbefind till fromma för djur och natur som moralen fordrar? På detta senare problem, som i sanning är ett av "världsproblemen", har jag ingen lösning att bidra med, och det gör att jag inte kan finna det särskilt avundsvärt att tycka sig skönja svaret på frågan om vad som är moraliskt rätt – ens om det är befogat.

THOMAS ANDERBERG

Kort svar till Ingmar Persson.

Redaktören för Filosofisk Tidskrift har sänt mig ett inlägg av Ingmar Persson (18 sidor) och bitt mig svara så kort som möjligt, helst på några sidor. Det får ske i punktform.

(1) Persson ondgör sig över att jag med ett referat av innehållet försökt rätta till den felaktiga bild han gett av tendensen i min bok *Den mänskliga naturen* (DMN). Tanken var att ge en föreställning om ett arbete som knappast kan förväntas vara känt för flertalet av läsarna av FT, med den huvudsakliga avsikten att ge diskussionen en större grad av intresse än det underhållningsvärde som kan ligga i ett intellektuellt råkurr. I sitt nya inlägg är Persson så upptagen av sitt eget docerande att han inte tar upp ett enda av de bemötanden som jag anförde mot hans invändningar, kanske i förhoppningen att ingen ska minnas det som stått tryckt för några månader sedan (jag hänvisar därmed läsarna till FT 1/95). Han höjer rösten, från en redan decibelstark volym, och blandar upprepningar med nya punkter. Bland annat ifrågasätter han, i bästa Alf Svensson-stil, min docentkompetens med hänvisning till att jag tar upp en uppfattning, utbredd bland djupekologer, och redovisar invändningar mot denna.

Nu är det ju ett beklagligt faktum att man ibland tvingas ta upp dumma ståndpunkter och söka vederlägga dessa (det händer att den känslan infinner sig också när jag skriver dessa rader). I en bok med det uttalade syftet att, med undvikande av fackterminologi och utan krav på förkunskaper, kritiskt granska den argumentering som kännetecknar miljödebatten och visa på förbisedda samband och frågornas vidare dimensioner, blir det nödvändigt att ta upp synpunkter som bara skulle ägnas förakt i ett högre seminarium i filosofi. Ger man sig in i miljödebatten får man finna sig i lite smuts på fingrarna; det viktiga är att inte låta stanken stiga en åt huvudet. Det var bland annat för att

visa på det oriktiga i Perssons påstående att jag skulle hävda att det vore omöjligt att diskutera de globala problemen med hjälp av redan föreliggande etiska teorier som det visade sig nödvändigt att ge ett referat av framställningen i min bok. Efter min kritik av den ekosofiska positionen hamnar jag nämligen i en tämligen traditionell hållning till etiken.

(2) En framställning med ovan omtalade syfte innebär givetvis vissa begränsningar; man tvingas helt enkelt till förenklingar. När olika moraliska teorier ställs upp kan man i ett sådant sammanhang inte ha som mål att ge en komplett bild av tänkbara positioner. Urvalet får bli snävt och syfta till att binda teorierna till det föreliggande ämnet. Målet jag hade i sikte var att få en så stor spridning av teorierna som möjligt givet det begränsade utrymmet, något som i det här fallet kom att innebära en inskränkning till tre modeller (med vissa varianter): en renodlat kvalitativ modell, en renodlat kvantitativ, och en kvantitativ modell med kvalitativa inslag. Syftet var att visa att samtliga dessa modeller har problem när det gäller naturhänsyn, bland annat för att människors faktiska preferenser, värden och mål är så olika och i allför liten grad bestämda av hänsyn till estetiska värden och framtida generationers önskemål.

Mitt urval av modeller kan naturligtvis kritiseras, men hur än vrider och vänder på det kan jag inte se att Perssons kritik, vare sig nu eller i föregående version, ändrar de slutsatser jag drar. Såvida man inte ansluter sig till en apriorisk värdeobjektivism vill det till preferensförändringar eller, i de fall då så är befogat, på riskbedömningar grundade begränsningar, om naturområden ska kunna räddas undan exploatering (se vidare mitt svar i FT 1/95, s 45f). Detta gäller för också för Perssons tappning av preferentialismen, en relativistisk variant som på en gång införlivar ett universalism-anspråk och försöker kringgå det, det senare genom att ge ett betydande utrymme för olika handlingsstrategier också för personer som är rationella och välinformerade. Perssons argumentering är dunkel där den inte leder vilse; att hans förslag innebär en underlig omstuvning av en preferentialistisk position försöker han dölja, liksom att det kan visa sig fullt möjligt, givet dessa förutsättningar, att fortsätta exploatera naturområden, förutsatt att detta inte innebär hot mot existensen av just denna mängd preferensbärande. I sin diskussion av värden söker han undvika att ta ställning till *vilka* värden som kommer att väga tyngst i vågskålen när

det är dags att välja: de som innebär förutsättningar för fortsatt liv eller de som tillmötesgår människors estetiska intressen. Och hur väljer vi när valet står mellan, å ena sidan, en värld präglad av fattigdom när det gäller arter och skönhet men inkluderande en mängd tillfredsställda individer och, å andra sidan, en värld rik på arter och skönhet men med många otillfredsställda individer?

(3) Perssons argumentering bygger denna gång, liksom i FT 4/94, på en läsning av DMN där min tentativa slutsats att önskemoralen inte i sig och automatiskt utgör ett stadigt värn av naturen omskrivs så att denna moral *över huvud taget* inte skulle kunna innebära ett försvar för naturen. Hårdragningen framstår som särskilt besynnerlig eftersom det är just på en önskeetik min egen position byggs upp. Positionen inkluderar en önskemaximeringstanke, vilket innebär att inte *varje* naturområde *alltid* kan försvaras – det finns fall då det är bättre att offra ett naturområde, också ett vackert sådant, eftersom offrandet kan innebära tillfredsställelsen av andra önskningar, exempelvis fattiga människors behov av mat. Däremot innebär den *politiska* policy jag ansluter mig till att människors framtida utbredning bör begränsas och att hänsynstagandena till djurs önskningar bör vidgas, *bland annat* utifrån ett riskresonemang.

I anslutning till detta bör det sägas att Persson – som svänger sig med suddiga uttryck som ”biologiska preferenser” – försöker vinna en billig poäng genom att låta bli att skilja på olika värden kopplade till det vida och vaga begreppet ”natur”. Omdaningen av naturen är dock inte bara en fråga om mänskliga installationer på naturskön mark. Naturen är inte något statiskt; liksom djuren omvandlar människorna ständigt miljön, även utan teknologins hjälp. Åtskilliga ingrepp i naturen kan äga rum utan att arters intressen är hotade, sett i ett brett perspektiv, eller utan att man minskar antalet tillfredsställda preferenser, sett på lång sikt. Det stora dilemma är att människan – genom sin ökande utbredning och sin tekniska innovationsförmåga – förändrar miljön i en accelererande takt. Problemet är inte bara att många människor har svårt att fritt forma preferenser; än värre är kanske att så många människor som har denna frihet inte nyttjar den på ett naturvänligt sätt. Att klassen naturintresserade skulle ha ökat sedan andra världskriget, vilket hävdas av Persson, är möjligen sant men svårt att bedöma (här, som i andra faktafrågor rörande natur och kultur avstår Persson från att ange referenser). Frågan är om det gäller i absoluta tal

eller procentuellt, och om det gäller för andra regioner än den nord-europeiska. Hur som helst har de mänskliga preferenserna sedan dess blivit långt fler, medan möjligheterna att tillfredsställa dem med nöd och näppe hittills hållit någorlunda jämn takt. Nu börjar det knaka i fogarna. De svåra valen blir fler, djuren trängs alltmer tillbaka och människorna riskerar att tömma resursbehållarna. Friheten att forma preferenser minskar, liksom möjligheterna att tillfredsställa dem (jämfört med gårdagens situation). Allt fler beslut blir irreversibla, och samtidigt som valmöjligheterna ökar för många i den rika delen av världen (i alla fall på kort sikt) kommer allt fler människors handlingsutrymme att minska i tredje världen. I begreppet 'snöda överlevare', som förekommer i DMN, ligger inget klander mot *dessa* individer. Det är ett sorgligt faktum att människor, genom omständigheter som ofta ligger bortom deras förmåga att omedelbart påverka, kommer att hamna i situationer där existensen blir så trängd att preferenser som riktas mot andra värden får allt mindre utrymme. Det är den situation jag upplevt som hotfull och som vi, som ännu kan välja, bör bemöda oss om att undvika, inte genom att blunda utan genom aktivt engagemang. Däri ligger en moralisk förpliktelse, men till den måste kopplas politiska beslut, och där, fruktas jag, kommer en traditionell liberalism att visa sig otillräcklig.

Naturen är inte oföränderlig, ej heller mänskliga preferenser. Att man hävdar att majoritetsbeslut bör vara vägledande när det gäller sammanläggning av preferenser betyder inte att man i enskilda fall bör undvika att söka vinna opinion för preferenser som syftar till hindrandet av exempelvis en enskild väg, i Skåne eller på andra håll.

(4) Persson anser sig inte finna något resonemang i DMN som skulle stödja tanken att värden endast skulle föreligga hos medvetandeobjekt och således saknas hos växter. Utrymmet tillåter inte några längre citat, men på sidorna 91–93, samt på 96f förs ett resonemang som går ut på detta. Som minsta mätbara komponent nämner jag de önskningar som utgörs av frånvaro av smärta. Persson försöker göra en poäng av det medgivande jag för resonemangets skull är beredd att ge en extrem värnare av växternas väl, då jag skriver att det kanske skulle kunna hävdas att det finns "mer elementära former av välbefinnande som inte direkt kan översättas till smärt- och välbefinngsensationer men ändå ge upphov till önskningar", en tankegång jag omedelbart avfärdar: "Men det får i så fall göras på i dag obefintliga

vetenskapliga grunder, utifrån en oklar misstanke om att man en dag ska finna 'smärtanalogier' hos växter". Jag konkluderar: "Naturligtvis kan man tänka sig att grunda en etik som utgår från djurs och växters skyende av det som är skadligt för dem; normen skulle då bli att människor bör skada naturen så litet som möjligt. Men ett sådant resonemang för man med fördel utifrån antaganden om andra – och medvetna – varelsers välbefinnande." (DMN, s 94). Det bör understrykas att jag till medvetna varelser räknar också djur, utom amöbor och liknande. Handlingsnormen kan däremot endast gälla för varelser som förmår handla moraliskt, det vill säga människor. Att jag i FT 1/95 valde att inte ta upp detta resonemang utan nöjde mig med en generell hänvisning kommer sig av att Perssons argumentering på denna punkt har så litet med texten i DMN att göra att det är näst intill genant att behöva påpeka det.

(5) Persson påpekar att det finns en skillnad mellan vad som är moraliskt rätt och vad som är möjligt att moraliskt efterleva. Mitt resonemang, i DMN och i FT 1/95 går givetvis inte ut på att här inte skulle finnas någon skillnad. Det jag velat göra är att försöka visa, att man vid utformningen av en tillämpbar moralisk teori – det vill säga, vid utformningen av en teori för hur man bör handla – också måste ta hänsyn till vad som är praktiskt möjligt, både individuellt – vad människor optimalt kan göra – och kollektivt – vad människor i nuvarande sociala situation förmår göra. I valet mellan teorier kommer utförbarheten att få en väsentlig roll. Om en moralisk teori anbefaller något som inte kan utföras är det inte bara en praktisk svårighet; det innebär också en invändning mot själva teorin, eftersom moralen begreppsmässigt är relaterad till vad som bör göras.

(6) Till sist några ord om tonlägen. Persson använder sig av en formuleringskonst som inte precis utmärker sig genom diskretion och försynta ordval. Mot bakgrund av att han heller inte bemödar sig särskilt noga om att referera rätt får man uppbåda ett stort mått tålmod för att inte falla in i samma idiom och låta ilskan diktera ens svar. I mitt svar i FT 1/95 höll jag igen, med undantag av en parentetisk passage (som Persson inte verkar ha förstått). Denna formulering gör Persson nu ett stort nummer av. Men den prinsessa som placerar sprängladdningar i andras källare kan knappast vinna sympati för sina snyftningar när hon småningom finner en ärta under madrassen.

RECENSION

Björn Eriksson: *Heavy Duty. On the Demands of Consequentialism*, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Philosophy 16, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994.

Med tanke på all energi som de senaste decennierna ägnats åt att försöka vederlägga utilitarismen kan man ha viss förståelse för en profeta Bernard Williams gjorde för drygt 20 år sedan: "The day cannot be too far off in which we hear no more of it". Å andra sidan har ju en del skarpsinne också ägnats åt att försvara utilitarismen, och trots allt måste man nog konstatera att denna lära inte förefaller närmare glömskan idag än då Williams gjorde sin förutsägelse.

Inte ens för de som förkastar utilitarismen är detta emellertid någonting att enbart beklaga. Den omfattande diskussionen om utilitarismens fördelar och brister har givit upphov till en lång rad intressanta filosofiska uppslag. Därvid har flera alternativ till utilitarismen formulerats, men inte minst viktigt är att en mängd frågor av allmänfilosofiskt intresse, t ex rörande preferens- respektive alternativbegreppet, har ställts i en fruktbar belysning.

Vitaliteten i den pågående diskussionen om utilitarismen bekräftas av två svenska doktorsavhandlingar i praktisk filosofi som försvarades under förra året. Den ena är Erik Carlsons utmärkta *Some Basic Problems of Consequentialism* (Uppsala universitet, 1994), som bl a diskuterar just alternativbegreppet och utifrån detta rimligheten hos olika versioner av utilitarismen. Den andra är författad av Björn Eriksson, och har som huvudsyfte att bemöta en typ av invändningar som utgår från att utilitarismen kan tänkas påbjuda handlingar som kräver stora offer av agenten, vilket förklarar avhandlingens titel – *Heavy Duty*.

Utilitarismen är, enkelt uttryckt, läran att en handling är rätt om och endast om det inte finns något alternativ med bättre konsekvenser. Det kanske vanligaste sättet att kritisera denna lära är att skissera fall där den föreskriver handlingar som många tycker är uppenbart förkastliga, t ex att döda en person för att med hennes organ rädda livet på flera andra. De invändningar som Eriksson vill bemöta tar fasta på en annan typ av fall. Harald Ofstad beskriver ett exempel i sin bok *Ansvar och handling* (Stockholm: Prisma, 1982, s 67):

A, *B* och *C* är tillsammans under en militärövning. *A* upptäcker att det ligger en handgranat på marken som vilket ögonblick som helst kan explodera. Granaten ligger så att det mest troliga är att *B* och *C* kommer att dödas, medan *A* har god chans att klara sig. Om *A* emellertid ögonblickligen kastar sig över granaten kommer han att kunna rädda sina två kamrater men själv dödas. *A* uppfattar situationen korrekt. Historien kan då och då berätta om människor som i sådana situationer offrar sitt liv för att rädda sina kamrater. Vi grips av vördnad. Sådana handlingar visar på människans oanade moraliska möjligheter. För utilitaristen är saken annorlunda. Om vi förutsätter att det att *B* och *C* överlever ger ett större överskott av positivt över negativt värde än om bara *A* överlever [...] så är det *A*'s moraliska *plikt* att offra sig. [...] Implikationen är orimlig [...] Det är imponerande om en person handlar som *A*, men det går utöver vad han har plikt att göra.

Invändningar på detta tema har formulerats av Bernard Williams, James Urmsen, Samuel Scheffler och många andra. Den centrala frågeställningen i *Heavy Duty* är helt enkelt om sådana invändningar ger oss skäl att förkasta utilitarismen. Och svaret är, enligt författaren, Nej.

Erikssons avhandling är klart disponerad, innehåller flera tänkvärda synpunkter, och är sammantaget ett gott exempel på ett praktiskt-filosofiskt forskningsarbete. I det följande skall jag presentera avhandlingen kapitelvis, och i samband med detta komma med en del synpunkter och invändningar. Härvid tänker jag lägga viss tonvikt vid kapitel 6, där Eriksson formulerar en teori som nog får betraktas som det mest originella inslaget i avhandlingen.

Utgångspunkter

Avhandlingen består väsentligen av sex kapitel, varav de två första ägnas åt att att göra vissa distinktioner och klarlägganden. Dessutom formuleras här en version av utilitarismen som får tjäna som utgångspunkt:

An action *a* ought to be performed (is obligatory) if and only if there is no alternative action *b* to *a* such that the consequences of *b* are as good as, or better than those of *a*. An action *a* is right if and only if there is no alternative action *b* to *a* such that the consequences of *b* are better than those of *a*. An action is wrong if and only if it is not right (ss 20–21).

Jag har hittills kallat denna lära "utilitarismen". Eriksson däremot föredrar att kalla den "consequentialism". Skälet är att han vill förhålla sig neutral till frågan om

hur handlingars konsekvenser skall värderas. Termen "utilitarismen" används ofta för att beteckna en position som förutsätter en bestämd syn på denna fråga, t ex hedonismen – tanken att det väsentliga är hur mycket lycka respektive lidande som realiseras. Därför är denna term möjligen olämplig för Erikssons syften. Jag tänker emellertid hålla mig till "utilitarismen" också i fortsättningen.

Ett par andra terminologiska anmärkningar kan vara på sin plats. Att en handling är "burdensome" kommer jag i regel att översätta med att den "medför stora kostnader" för agenten. Andra översättningar är, hoppas jag, uppenbara. Vidare ansluter jag mig till ett uttryckssätt som Eriksson ofta använder, men som kan låta en aning tekniskt, nämligen att en handling är "optimal" om den är rätt enligt utilitarismen, och "sub-optimal" om den är fel eller orätt enligt utilitarismen.

Anhängarna av den typ av invändningar som Eriksson vill bemöta hävdar att även om en handling vore optimal så behöver inte agenten vara förpliktigad att utföra den, till följd av att den skulle medföra orimligt stora kostnader för henne själv. Denna tes uttrycker Eriksson på följande sätt:

The Special Relevance of Costs Thesis (SRC):

The costs, *C*, an agent, *A*, would suffer if he performed an action,

a, is relevant for the question whether *A* ought to perform *a* in the way that even if *a* is optimal *A* may, because of *C*, be morally permitted to perform an alternative to *a* that is sub-optimal (s 29).

Vilka kostnader är relevanta enligt SRC? Eriksson karakteriserar dessa i termer av "interests", och skriver: "Roughly put anything that an agent wants may be said to be in her interest." (s 30) Detta tycks innebära att en handling medför kostnader för agenten i den relevanta betydelsen om den leder till att hennes önskningsfrustreras.

Alla önskningsfrustreringar är emellertid inte relevanta:

The guiding principle may be that a subjective interest count[s] in SRC only if acting on it would be satisfactory for the agent. [...] To sum up, the costs in SRC are counted in terms of interests in a wide sense. They are not subject to moral idealisation but should satisfy the condition that if the agent did not pay the costs he would be satisfied on that account (s 33).

Det är inte helt lätt att bli klok på vad detta innebär. En naturlig tolkning av talet om tillfredsställelse är möjligen att en handling medför kostnader i den relevanta betydelsen endast om den försämrar agentens situation i hedonistisk mening. Men

i så fall kan man fråga sig varför Eriksson överhuvudtaget blandar in önsknings. En persons situation kan antagligen försämrats i hedonistisk mening utan att några önsknings frustreras, och om det ytterst är tillfredställelse av personer och inte önsknings som spelar roll så bör väl även sådana försämrings räknas.

Dessutom strider denna tolkning mot att Eriksson på sina håll antyder att en person kan missgynnas på ett relevant sätt av att någon av hennes önsknings frustreras, även om hon aldrig skulle få reda på detta, och därför inte skulle påverkas i hedonistisk mening (ss 30, 32). På denna punkt hade Eriksson gärna kunnat vara lite tydligare. Å andra sidan spelar det nog inte så stor roll för argumentationen i övrigt om de kostnader som är relevanta för SRC ytterst skall förstås i termer av lidande eller frustrerade önsknings.

Intuitiva argument

I fallet med handgranaten konfronteras utilitarismen med en intuition om ett enskilt fall. Ibland hänvisas emellertid till mer generella intuitioner. I kapitel 3 diskuteras tre sådana generella intuitioner (se s. 63). De första två tillskrivs Bernard Williams, medan den tredje tillskrivs Jonathan Dancy, Thomas Nagel och Samuel Scheffler:

- 1 An agent cannot be required to perform actions that erode his identity.

- 2 An agent cannot be required to perform actions that deprive him of the sense of meaning of his life.
- 3 A moral theory must reflect the nature of the personal point of view, and in particular give normative weight to the fact that agents value things independently of the impersonal value the things in question have.

Man kan naturligtvis också tänka sig andra intuitioner, t ex:

- 4 En person kan inte vara förpliktigad att offra sitt liv bara för att andra, som redan har det bra, skall få det aningen bättre, oavsett hur många dessa är.

Denna intuition verkar inte mindre rimlig än 1–3, och tycks också komma i konflikt med utilitarismen. Ändå håller sig Eriksson till 1–3, kanske med motiveringen att de är de enda som förekommer i litteraturen. Hans argumentation är emellertid relevant också för intuitioner i stil med 4.

Två andra påståenden är centrala i kapitel 3 (se s 65):

- A Normally agents cannot, or find it extremely difficult to, muster motivation to perform very burdensome actions.
- B An agent who does not perform a very burdensome action is normally not to blame for that omission.

Eriksson anser att en förklaring till att många accepterar 1–3 är att de också accepterar A och B. En målsättning i kapitel 3 är att visa att utilitarismen är förenlig med A och B. Varför vill Eriksson visa detta? Skälet sägs vara att han vill visa att A och B trots allt inte favoriserar teorier som inkorporerar *SRC* framför utilitarismen, även om de skulle kunna betraktas som argument för 1–3 (se s 65).

Men Eriksson har också en mer ambitiös målsättning, nämligen att visa att även 1–3 i någon mån kan förenas med utilitarismen. Att utilitarismen är förenlig med A är kanske självklart, och det visar sig att A snarare är ett centralt antagande i Erikssons försök att visa att de övriga påståendena kan förenas med utilitarismen.

Varför medför A att utilitarismen är förenlig med 1–3? Jo, enligt en allmänt accepterad princip är en person förpliktigad att utföra en handling endast om hon *kan* utföra den – med andra ord, ”bör” implicerar ”kan”. A säger att det i regel är omöjligt för en person att mobilisera nog med viljekraft för att utföra handlingar som skulle medföra stora kostnader för henne själv. Därför tycks A innebära att vi inte i regel är förpliktigade att utföra sådana handlingar, givet att ”bör” implicerar ”kan”. Detta resonemang kan förstås en utilitarist instämma i, och därför är utilitarismen (i någon mån) förenlig med 1–3 och liknade intuitioner.

Är utilitarismen förenlig med B? Eriksson använder två strategier för att visa att så är fallet. Den första strategin får nog beskrivas som den konventionella bland utilitarister: Om en person bör klandras för att ha underlåtit att utföra en viss handling beror på konsekvenserna. Ur utilitaristisk synvinkel finns det vissa skäl som talar emot att klandra personer för att de underlåtit att utföra handlingar som skulle ha medfört stora kostnader för dem själva (se ss 93–94). Därför är utilitarismen förenlig med B.

Den andra strategin knyter an till resonemanget kring 1–3. Det är rimligt att klandra en person för att hon underlåtit att utföra en handling endast om hon *borde* ha utfört denna handling. Till följd av A och principen att ”bör” implicerar ”kan” är vi inte i allmänhet förpliktigade att utföra handlingar som skulle medföra stora kostnader för oss själva. Därför bör vi inte klandras för att vi underlåter att utföra sådana handlingar, vilket förstås är förenligt med utilitarismen.

Mycket hänger alltså på A, vars relevans i sammanhanget beror på antagandet att en person *kan* utföra en handling endast om hon kan mobilisera *viljekraft* för att utföra denna handling. Att en människas psykologi sätter gränser för hennes handlande är förstås en rimlig tanke. Frågan här är emellertid om en persons oförmåga att mobilisera viljekraft innebär att hon inte kan utföra en handling i den *relevanta*

betydelsen av "kan", dvs den som är relevant för principen att "bör" implicerar "kan".

Ett av Erikssons argument för att så är fallet är att denna syn har rimliga moraliska implikationer (se s 74). Vilka är dessa? Jo, en är ingen mindre än att, givet denna syn, så kan 1–3 (och liknande intuitioner) förenas med utilitarismen!

Men man bör kanske påpeka att Eriksson tror att han egentligen inte behöver förutsätta någon specifik analys av "kan" för att hans resonemang skall gå ihop. Han vill t ex inte utesluta alla så kallade hypotetiska analyser (s 72) och han vill inte förutsätta en innebörd som är oförenlig med "kompatibilismen", dvs tanken att fri vilja (i den relevanta betydelsen) är förenlig med determinismen (s 84).

Man behöver emellertid inte gå alltför djupt in på dessa frågor för att ifrågasätta A och Erikssons argumentation. Att A inte är självklart rimlig inser man nog om man tänker på att det trots allt inte är särskilt ovanligt att människor handlar på ett sätt som medför stora kostnader för dem själva. Detta gäller kanske rökare som drabbas av cancer, eller de som skadats i trafiken genom vårdslös körning.

Sådana fall kan bero på att agenterna inte *tror* att deras handlingar kommer att medföra dessa ogynnsamma konsekvenser. En rimligare variant av A är därför:

A' Normally agents cannot, or find

it extremely difficult to, muster motivation to perform actions they *believe* are very burdensome.

Poängen är att man kan tänka sig fall där en handling *kommer* att medföra stora kostnader för agenten, även om agenten inte *tror* att så är fallet, och därför inte har någon svårighet att utföra handlingen. Vi kan t ex tänka oss en person som inte känner till farorna med radioaktiv strålning. För henne skulle inte motivationen behöva vara något hinder för att hantera radioaktiva ämnen utan adekvata skydd.

Låt oss skilja mellan två olika typer av situationer. Å ena sidan situationer där (i) en handling *h* är optimal, (ii) *h* skulle medföra stora kostnader för agenten *A*, och (iii) *A* tror inte att (ii) gäller. Å andra sidan situationer där de första två villkoren är uppfyllda, men där *A* också tror att *h* skulle medföra stora kostnader. Låt oss kalla den förra typen "situationer av typ 1", och den senare "situationer av typ 2".

Utifrån detta kan man göra vissa ifrågasättanden av Erikssons argumentation. För det första, Erikssons resonemang kan möjligen förklara varför agenten i en situation av typ 2 inte är förpliktigad att utföra den optimala handlingen, men inte varför agenten i en situation av typ 1 inte är det. Att konstruera exempel på situationer av typ 1 där det kan synas orimligt att agenten är skyldig att utföra den optimala handlingen

verkar emellertid inte särskilt svårt.

Vi kan t ex tänka oss att A i Ofstads exempel trots allt inte vet att granaten är på väg att explodera. Många skulle nog i vilket fall som helst förneka att hon vore skyldig att kasta sig över den, även om varje alternativ handling skulle leda till sämre konsekvenser. Denna intuition kan inte hanteras av Erikssons resonemang.

För det andra, ett av Erikssons argument för att bristande viljekraft eller motivation gör det omöjligt för en person att utföra en handling i den *relevanta* betydelsen är att denna uppfattning har rimliga moraliska implikationer. Men denna tanke tycks också ha implikationer som inte verkar särskilt rimliga.

Antag att vi sanningsenligt berättat för A att granaten är på väg att explodera. I linje med Erikssons resonemang skulle hon i så fall inte behöva vara förpliktigad att kasta sig över den. Antag i stället att vi ljugit och att hon därför tror att granaten är ofarlig. I så fall skulle motivationen inte behöva hindra henne, och därför tycks hon trots allt, enligt utilitarismen, vara skyldig att offra sig. Denna implikation kan synas orimlig: Är skillnaden mellan dessa fall verkligen moraliskt relevant?

Eriksson skulle kanske svara att skillnaden är relevant därför att A inte *kan* kasta sig över granaten om hon känner till farorna, vilket tillsammans med principen att "bör" implicerar "kan" innebär att hon

inte är skyldig att utföra denna handling. Men detta vore att förutsätta vad som skall visas: Frågan var ju just om bristande förmåga att mobilisera viljekraft innebär att en person inte kan utföra en handling i den *relevanta* betydelsen av "kan".

För det tredje, Eriksson anser att många accepterar 1–3 till följd av att de accepterar A. Är detta rimligt? Tja, anhängarna till 1–3 anser att agenten i en situation av typ 2 inte är förpliktigad att utföra den optimala handlingen (beroende förstås på *vilka* kostnader denna handling skulle medföra). Skulle de vara mer benägna att anse att agenten i en situation av typ 1 är skyldig att utföra den optimala handlingen? Det har jag svårt att tro.

Har vi ansvar för det förflutna?

Vissa anhängare av den typ av invändningar som utgår från att utilitarismen kan tänkas påbjuda handlingar som kräver stora offer av agenten har hävdat att detta gör utilitarismen "self-defeating", dvs, ungefär, "orimlig enligt sin egen måttstock". Sådana invändningar diskuteras i kapitel 4.

Tre frågor står i centrum för intresset. Beträffande de två första har jag parafaserat Erikssons formuleringar. Den tredje utgörs av ett citat:

- 1 Is a person who uses consequentialism as a method of decision likely to produce less value than if she had used some alternative

moral theory (incorporating SRC)?

- 2 Is a person who believes in consequentialism likely to produce less value than if she had believed in some alternative moral theory (incorporating SRC)?
- 3 "Could it, inevitably, systematically or possibly, be the case that a person who always acted in accordance with the consequentialistic criterion [...] produced less value than if he had not acted in accordance with the criterion? And if so, could the value losses be avoided by acting in accordance with a less demanding morality; a morality incorporating some version of SRC?" (s 102)

I likhet med många andra anser Eriksson att fråga 1 skall besvaras jakande, men han tycker inte att detta är något problem för utilitarismen (s 101). När det gäller fråga 2 skiljer Eriksson mellan två olika innebörder hos uttrycket "believes in". Under den ena tolkningen anser han att också 2 skall besvaras jakande, men inte under den andra. En försiktig slutsats är: "[B]elief in consequentialism need not lead systematically or inevitably to value-losses." (s 136)

Jag tänker emellertid koncentrera mig på fråga 3, som Eriksson besvarar nekande. Diskussionen kring fråga 3 utgår från ett känt exempel som konstruerats av Derek

Parfit (*Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, s 32):

Clare's Decision. Clare could either give her child some benefit, or give much greater benefits to some unfortunate stranger. Because she loves her child, she benefits him rather than the stranger.

Enligt Parfit gynnar Clare sitt barn därför att hon har en viss uppsättning motiv. Denna uppsättning är den bästa tillgängliga för Clare, vilket innebär att det inte finns någon alternativ uppsättning som sammantaget skulle leda till bättre konsekvenser. Parfit antar vidare (åtminstone i en version av sin argumentation) att om Clare hade gynnat främlingen så skulle hon haft en annan uppsättning motiv, som sammantaget skulle haft sämre konsekvenser. Eftersom Clare är utilitarist så tror hon att hon handlar fel genom att gynna sitt barn. Men eftersom denna handling strömmar ur den bästa tillgängliga uppsättningen motiv så kan hon hävda att hennes handlande inte är *klandervärt*.

Eriksson *förnekar* att Clare handlar fel enligt utilitarismen genom att gynna sitt barn. Låt oss anta att Clare gynnar sitt barn vid tidpunkten t . Eriksson tänker sig att hon efter t fram till sin död kommer att utföra en mängd andra handlingar, nämligen h_1-h_n . Om Clare i stället skulle ha gynnat främlingen vid t så skulle hon haft en annan

uppsättning motiv, och därför utfört andra handlingar från t fram till sin död, nämligen $h^*_1-h^*_n$.

I Erikssons version av exemplet gäller vidare att konsekvenserna av att hon gynnar sitt barn *och* utför h_1-h_n är bättre än konsekvenserna av att hon skulle gynna främlingen *och* utföra $h^*_1-h^*_n$. Eftersom h_1-h_n :s konsekvenser, enligt Eriksson, kan betraktas som konsekvenser av att hon gynnar sitt barn, medan $h^*_1-h^*_n$:s konsekvenser kan betraktas som konsekvenser av att hon skulle gynna främlingen, så är Clares handling trots allt optimal. Exemplet illustrerar således inte ett fall där en person genom att följa utilitarismen producerar mindre värde än om hon skulle följa någon annan moralisk teori, t ex en teori som inkorporerar SRC.

Eriksson tycks anse att hans resonemang ger stöd för en viss generell slutsats, nämligen att handlingar som strömmar ur den bästa uppsättningen motiv inte *kan* vara sub-optimala (se s 108), vilket strider mot Parfits uppfattning. Men att denna slutsats följer från hans resonemang är inte så säkert. Vi kan ju mycket väl tänka oss att Clare dör strax efter t . Det kan ändå vara sant att *om* hon hade gynnat främlingen så skulle hon haft en uppsättning motiv som sammantaget (i det förflutna) skulle lett till sämre konsekvenser än den hon faktiskt har. Hennes handling är därför fel, enligt utilitarismen, men inte klandervärd, eftersom den strömmar

ur den bästa tillgängliga uppsättningen motiv.

Eriksson skulle kunna invända att också konsekvenserna av de handlingar som *föregått t* bör betraktas som konsekvenser av att hon gynnar sitt barn – det är ju sant att *om* Clare hade gynnat främlingen så skulle hon handlat annorlunda i det förflutna. Denna tanke har försvarats av Torbjörn Tännsjö, bl a i "Soft Determinism and How We Become Responsible For the Past" (*Philosophical Papers* 18, 1989, ss 189–201). För min del är jag nog mer tilltalad av Parfits lösning.

Pragmatiskt rättfärdigande

Att medlemmarna i ett samhälle omfattar moraliska värderingar sägs ofta ha vissa önskvärda konsekvenser – det minskar benägenheten att lösa konflikter med våld, och medför bättre möjligheter till effektivt samarbete. Samtidigt spelar det nog en viss roll *vilka* värderingar som omfattas.

Enligt en idé som tar fasta på dessa förhållanden är en moralisk teori rättfärdigad i den mån konsekvenserna av att den accepteras blir gynnsamma. Denna syn har försvarats av John Mackie, som bestrider att värderingar kan vara sanna, och därför tycks anse att denna form av "pragmatiskt" rättfärdigande är den enda som återstår för en moralisk teori.

Kan utilitarismen rättfärdigas enligt denna syn? Nej, enligt Mackie, och skälet är just att den

kan tänkas påbjuda handlingar som kräver stora offer av agenten. Detta argument diskuteras i kapitel 5.

Eriksson rekonstruerar Mackies argument på följande sätt (s 143):

1 An ethical theory *X* is pragmatically justified if and only if:

(i) Acceptance of *X* would help promoting the pragmatic goods at least as well as acceptance of any alternative theory real persons can accept, and

(ii) real persons can accept *X*:

2 An ethical theory that is likely to require extremely heavy sacrifices of its adherents cannot be accepted by real persons.

3 Consequentialism is likely to require extremely heavy sacrifices of its adherents.

Thus: Consequentialism is not pragmatically justified.

Vad "the pragmatic goods" avser kan kanske hållas lite öppet, men det sägs i alla fall inkludera "prevention of frustration of wants, needs and interests" (s 140).

Eriksson försöker bemöta denna invändning genom att visa att "real persons" trots allt *kan* acceptera utilitarismen. Ett viktigt led i argumentationen för denna tes är en diskussion om hur begreppet "acceptera" skall förstås i detta sammanhang. Enligt Eriksson måste man inte handla i enlighet med en moralisk teori för att kunna sägas acceptera den (s 145). Erikssons

tolkning ställer svagare krav – han antar att han utfört en viss handling, och skriver:

I suggest that in the context of pragmatic justification the fact that a norm figures in the best explanation of what I did is sufficient for saying that I accept it. (s 147)

Jag tänker inte bestrida att "real persons" i någon intressant mening kan acceptera utilitarismen. För min del förefaller det som att en viktigare fråga är om (i) är uppfyllt med avseende på utilitarismen. Eriksson inser att en kritiker kan bestrida detta, men avvisar denna invändning eftersom han i det föregående kapitlet anser sig ha visat att en person kan acceptera utilitarismen utan att producera mindre värde än om hon skulle ha accepterat någon annan teori (s 152).

Den relevanta slutsatsen i kapitel 4 var emellertid endast att en person som accepterar utilitarismen inte *nödvändigtvis* producerar mindre värde: "[B]elief in consequentialism *need not* lead systematically or inevitably to value-losses" (s. 136, min kursivering). Här är frågan snarare vilka konsekvenserna *faktiskt* skulle bli av att flertalet skulle acceptera utilitarismen.

Att konsekvenserna kan tänkas bli ogynnsamma har hävdats av vissa utilitarister, t ex Derek Parfit, och kan kanske försvaras med en del argument. Ett exempel skulle kunna vara en variant av det argu-

ment för premiss 2 som Eriksson tillskriver Mackie (s 148): Om människor i allmänhet tror att moralen kräver handlingar som de aldrig eller sällan förmår utföra, så vänjer de sig vid, och besvärar allt mindre av, insikten om att de handlar fel, vilket kan leda till att de i mindre utsträckning låter moraliska överväganden styra sitt handlande.

Detta argument kan emellertid ifrågasättas, och trots allt är det nog tveksamt om en filosof *qua* filosof kan ha något särskilt intressant att säga om en svåröverskådlig empirisk fråga av detta slag. Därför gör kanske Eriksson rätt i att förbigå den.

Grader av förpliktelser

Tanken att "bör" implicerar "kan" är ju central i Erikssons avhandling, och får viss betydelse också i kapitel 6. En grundtanke här är att vår förmåga att utföra de handlingar vi kan utföra är en fråga om *grader*. Vissa handlingar kan vi med lätthet utföra, andra bara med stor svårighet. Enligt Eriksson innebär detta att också styrkan hos förpliktelser är en fråga om grader. Vissa av de handlingar vi är förpliktigade att utföra har vi en starkare förpliktelse att utföra än andra.

Eriksson utarbetar en teori om hur förmågan att utföra en handling bestämmer styrkan hos förpliktelser. Denna teori får relevans i sammanhanget genom följande resonemang: Handlingar som medför stora kostnader för agenten kan normalt ut-

föras (om de överhuvudtaget kan utföras) endast med stor svårighet. Vår förpliktelse att utföra sådana handlingar tenderar därför att vara ganska svag. Och om vi handlar orätt genom att underlåta att utföra sådana handlingar så är vårt handlande, på motsvarande sätt, orätt bara "i låg grad".

På så vis försöker Eriksson ge anhängarna av den typ av invändningar han vill bemöta rätt till en del, men utan att göra avkall på utilitarismen: Om *h* skulle leda till bättre konsekvenser än varje alternativ så vore det fel av agenten *A* att underlåta att utföra *h*, men att *h* skulle medföra stora kostnader för *A* kan innebära att det vore fel bara "i låg grad".

Antag att *A* är förpliktigad att utföra *h*. Styrkan i *A*:s förpliktelse att utföra *h* beror på *A*:s förmåga att utföra *h*. Eriksson tänker sig att *A*:s förmåga att utföra *h*, som han kallar *h*:s *C-värde*, kan representeras av ett tal *n* sådant att:

$$0 < n \leq 1$$

O står här för "omöjligt" medan *1* står för "lätt" (s 158). Eftersom *A* kan utföra *h* – hon är ju förpliktigad att utföra *h* – så är *h*:s *C-värde* större än 0, dvs $C(h) > 0$.

Vad det innebär att exempelvis $C(h) = 0,1$ kan man förstås fråga sig, och Eriksson diskuterar denna fråga, men utan att nå fram till något bestämt svar. Det skall i alla fall inte förstås i termer av hur ansträngande eller plågsamt det

skulle kännas för agenten att utföra handlingen (s 168), utan snarare i termer av hur sannolikt det är att hon lyckas om hon försöker (s 171).

Talet om att förmågan att göra något kan variera låter ju rimligt i vissa sammanhang. Vi kan t ex säga att vissa har bättre förmåga än andra att förutsäga vädret. Detta kan betyda att de oftare gör korrekta förutsägelser, kanske till följd av att de har speciella kunskaper. I Erikssons fall handlar det emellertid om förmågan att utföra partikulära handlingar. Det finns uppenbara problem med att förstå vad detta innebär, men jag tänker bortse från dessa problem.

Det är emellertid inte bara h :s C-värde som bestämmer styrkan hos A :s förpliktelse att utföra h . En annan tanke hos Eriksson är att förpliktelsens styrka också beror på storleken av de värden som står på spel. För att ta hänsyn till denna tanke introducerar han ett annat värde – D -värdet:

If a is the optimal action for some agent P , and b is P 's second best alternative, then the difference between the value realised by a and the value realised by b could be called the d -value of a (' d ' for 'difference') (s 166, min kursivering).

Styrkan hos A :s förpliktelse att utföra h kallar Eriksson h :s O -värde. Hur styrs O -värdet av D - och C -värdet? Eriksson föreslår följande princip (s 167):

D -värdet \cdot C -värdet = O -värdet

Vad innebär det närmare bestämt att en förpliktelse har en viss styrka? Är det t ex alltid viktigare att utföra en starkare förpliktelse än en svagare? Tja, denna hållning skulle rimma illa med utilitarismen. Betrakta följande situationer – värdena av alternativens utfall representeras av tal, vilket verkar förutsättas av Erikssons teori:

S1		S2	
h_1	10	h_1	9
h_2	0	h_2	0

Ur utilitaristisk synvinkel är det väl viktigare att agenten handlar rätt (dvs utför h_1) i S1 än i S2, eftersom mer värde i så fall realiserar. Erikssons teori kan emellertid medföra att förpliktelsen att handla rätt är starkare i S2, t ex om C -värdet för h_1 i S1 är 0,5 medan C -värdet för h_1 i S2 är 0,6. I så fall blir ju O -värdet för h_1 i S1 ($10 \cdot 0,5 = 5$), medan O -värdet för h_1 i S2 blir ($9 \cdot 0,6 = 5,4$).

Man kan alltså fråga sig vad det spelar för roll att en förpliktelse är mer eller mindre stark i Erikssons mening, och han tänker sig just att en möjlig invändning mot teorin är att den helt enkelt är ointressant (s. 173). Han vill bemöta denna invändning genom att försvara följande teser:

(1) Information om en förpliktels styrka kan vara av *pragmatisk* betydelse, den kan påverka agentens motivation att utföra handlingen i fråga (s 182). (2) Teorin är rimlig

och användbar när det gäller att bedöma *orätta* handlingar (ss 173, 186).

Beräffande (1) är väl tanken inte bara att agentens motivation *kan* påverkas av information om att en förpliktelse är mer eller mindre stark, utan att det finns rim och reson i att bli påverkad på detta sätt. *Hur* skulle agentens motivation påverkas? Eriksson har följande hypotes:

Suppose you have struggled all week to prepare yourself mentally to do something extremely difficult and booring *a*, that you believe you only ought ^{0,1} to do. [...] The obligation is the only thing that motivates you to do it. As the event creeps closer you suddenly learn that your belief [...] was wrong: you ought ¹ to do it. I suppose that would strengthen your motivation and thus make your tendency to escape weaker. [...] Of course this works in the opposite direction as well (s 182).

Allmänt anser Eriksson att insikten om att en förpliktelse är starkare än man först trodde skulle öka motivationen att utföra den, medan insikten om att den är svagare skulle minska motivationen. Och han tycks dessutom anse att det är önskvärt att människor påverkas på detta sätt (se s 183).

Men antag att *A* på följande sätt ändrar uppfattning om en situation som hon befinner sig i:

från (1)	till (2)
$C(h_1) = 0,5$	$C(h_1) = 0,6$
$h_1 \quad 10$	$h_1 \quad 9$
$h^2 \quad 0$	$h_2 \quad 0$

Om situationen är som den beskrivs i (2) så är *A*:s förpliktelse att utföra h_1 , enligt Erikssons teori, starkare än om den är som i (1), eftersom $0,5 \cdot 10 < 0,6 \cdot 9$. Men varför skulle insikten om att den är som i (2) göra *A* mer motiverad att utföra h_1 , med tanke på att mindre värden i så fall står på spel? Skälet måste vara att det är *lättare* att utföra h_1 om situationen är som den beskrivs i (2). Men eftersom detta inte sägs innebära att det är mindre ansträngande eller plågsamt att utföra h_1 så är det knappast uppenbart att *A*:s motivation skulle öka.

Eller antag att *A* ändrar uppfattning om en situation genom att upptäcka ett nytt handlingsalternativ och samtidigt få mer kunskap om alternativens utfall:

från (1)	till (2)
$C(h_1) = 0,5$	$C(h_1) = 0,5$
$h_1 \quad 10$	$h_1 \quad 100$
$h_2 \quad 0$	$h_2 \quad 99$
	$h_3 \quad 0$

Om situationen är som den beskrivs i (2) så är *A*:s förpliktelse att handla rätt betydligt *svagare* än hon först trodde, eftersom *D*-värdet (dvs värdeskillnaden mellan det bästa och det näst bästa alternativet) är mycket mindre. Men varför skulle insikten om att situationen är som i

(2) göra A mindre motiverad att utföra h_1 ? Eriksson skulle kanske svara att det i så fall inte spelar så stor roll att hon inte utför h_1 , eftersom det finns ett alternativ som är nästan lika bra, dvs h_2 . Men om vi antar att C-värdet för h_2 enligt (2) är mycket litet, t ex 0,01, så är detta svar inte övertygande.

Och varför vore det *önskvärt* att agenters motivation påverkas i linje med vad Eriksson tror? Att en förpliktelse är svagare än man först trodde är ju förenligt med att större värden står på spel än man först trodde (se exemplen ovan). Att agenten i sådana situationer blir mindre motiverad att handla rätt är väl något som en utilitarist skulle beklaga, och som inte uppenbarligen kan kompenseras av att hon i andra situationer blir mer motiverad att handla rätt genom att inse att en förpliktelse är *starkare* än hon först trodde, särskilt med tanke på att en förpliktelse kan vara starkare än man först trodde trots att *mindre* värden står på spel än man först trodde. Enligt min mening försöker Eriksson här exploatera våra associationer kring uttrycket "starkare förpliktelser". Men dessa associationer berättigas inte av hans syn på *när* en förpliktelse är starkare.

Det andra argumentet som Eriksson anför till stöd för sin teori är att den är användbar när det gäller att bedöma *orätta* handlingar (ss 173, 186). Dessutom anser han att den kan användas för att avgöra vilka handlingar som bör klandras

respektive berömmas (fotnoten s. 188). Om hur teorin är relevant skriver han:

[W]henever an agent acts wrongly according [to] consequentialism, she omits something she ought to have done. [...] It is [...] natural, given a continuous 'ought', to think that wrongdoing is a matter of degree as well. We do not just act rightly or wrongly, we do so to larger or lesser extents. The principle that a case of wrongdoing is severe in proportion to the strength of the obligation violated seems plausible. I will call it the proportionality principle (s 188).

Vad innebär detta? Betrakta följande situationer:

S1	S2
$C(h_1) = 0,5$	$C(h_1) = 0,5$
$h_1 \quad 0$	$h_1 \quad 0$
$h_2 \quad -100$	$h_2 \quad -1$
	$h_3 \quad -100$

I S1 bör A utföra h_1 , enligt utilitarismen, medan h_2 är fel. Med vilken grad är h_2 fel? Tja, graden "står i proportion till" styrkan hos A:s förpliktelse att utföra h_1 , dvs till h_1 :s O-värde. Eftersom h_1 :s C-värde är 0,5, så är h_1 :s O-värde ($100 \cdot 0,5 =$) 50.

I S2 finns tre alternativ. A är förpliktigad att utföra h_1 , enligt utilitarismen, medan h_2 och h_3 är fel. Med vilken grad är h_2 respektive h_3 fel? Graden står i proportion till h_1 :s O-värde. C-värdet för h_1 är 0,5.

Därför blir också h_1 :s O-värde 0,5, eftersom h_1 :s D-värde (värdeskillnaden mellan det bästa och det näst bästa alternativet) är 1. Med andra ord, förpliktelsen att handla rätt är, enligt Erikssons teori, betydligt svagare i S2 än i S1.

Enligt proportionalitetsprincipen tycks detta innebära (1) att h_3 i S2 är betydligt *mindre* fel än h_2 i S1, eftersom O-värdet för h_1 i S2 (dvs 0,5) är mycket lägre än O-värdet för h_1 i S1 (dvs 50), samt (2) att i S2 är h_2 och h_3 *lika* fel, eftersom graden med vilka dessa handlingar är fel entydigt bestäms av h_1 :s O-värde. Bägge dessa implikationer verkar uppenbart orimliga, särskilt med tanke på att de följer från Erikssons teori *oavsett* hur dåligt h_3 :s utfall är.

Proportionalitetsprincipen tycks i själva verket innebära att om vi handlar orätt så gör vi det nästan alltid bara i mycket låg grad. Det helt avgörande är ju värdeskillnaden mellan det bästa och det *näst* bästa utfallet. Eftersom det förmodligen mycket ofta finns ett näst bästa alternativ som är *nästan* lika bra som det bästa (att göra "samma" handling på ett lite annorlunda sätt), så blir vår förpliktelse att utföra det bästa alternativet alltid ganska svag. Och när vi underlåter att utföra det bästa alternativet så handlar vi följaktligen fel endast i låg grad, oavsett om den felaktiga handling vi faktiskt utför leder till katastrofala konsekvenser.

Detta innebär vidare att det är tveksamt om teorin är särskilt an-

vändbar för att avgöra när vi, enligt utilitarismen, bör klandra respektive berömma handlingar. Eriksson tycks anse att vi hellre bör klandra handlingar som är fel i högre grad än de som är fel i lägre grad (fotnoten, s 188). Men det verkar konstigt att hävda att det vore avgjort mer effektivt att klandra A för att hon utför h_2 i S1 än för att hon utför h_3 i S2, särskilt om vi antar att att h_3 :s utfall är betydligt sämre än utfallet för h_2 i S1, vilket fortfarande skulle innebära att h_2 i S1 är betydligt mer fel än h_3 i S2.

En slutsats av dessa resonemang verkar i alla fall vara att det är orimligt att tilldela D-värdet den roll det har i Erikssons teori – varför bara koncentrera sig på värdeskillnaden mellan det bästa och det *näst* bästa alternativet? Kanske kan man revidera teorin för att undvika problemen. Ett förslag skulle kunna vara att den värdeskillnad som är relevant när det gäller att bedöma en viss orätt handling är den mellan det bästa alternativet och just *denna* handling (det relevanta C-värdet antas fortfarande vara det som gäller den rätta handlingen).

Detta kan tänkas innebära att den grad med vilken h_2 i S2 är fel står i proportion till $(1 \cdot 0,5 =) 0,5$, medan den grad med vilken h_3 är fel står i proportion till $(100 \cdot 0,5 =) 50$, vilket innebär att i S2 är h_3 mer fel än h_2 , samt lika fel som h_2 i S1.

Men tyvärr leder också denna teori till tvivelaktiga implikationer. Antag att C-värdet för h_2 i S2 är 1,

och att C-värdet för h_1 i S1 respektive h_1 i S2 är 0,01. Enligt den reviderade teorin är h_2 i S1 i så fall lika fel som h_3 i S2. Men är det inte rimligare att hävda att A handlar *mer* fel om hon utför h_3 i S2? I S2 hade hon ju utan svårighet kunnat välja h_2 , som är ett betydligt bättre alternativ än h_3 , medan hon i S1 bara med stor svårighet hade kunnat utföra ett bättre alternativ (dvs h_1).

Om man nu vill hålla fast vid att C-värdena bör spela en roll, så tyder kanske detta på att man bör utforma teorin så att styrkan hos en förpliktelse, och "graden" med vilken man handlar fel i en viss situation, blir en funktion av *alla* alternativens C-värden samt utfall. Resultatet skulle nog bli en ganska komplicerad historia.

En annan möjlighet vore att överge Erikssons idé om att styrkan hos förpliktelsen att utföra en viss handling är oberoende av vilket alternativ man jämför med. I stället kan man relativisera styrkan till alternativen: I S2 är förpliktelsen att utföra h_1 relativt till (dvs i stället för) h_3 starkare än förpliktelsen att utföra h_1 relativt till h_2 . Osv. Men detta är knappast tillfredsställande. Poängen var väl att kunna säga att förpliktelsen att handla rätt är svagare i vissa situationer än i andra, oberoende av vilket alternativ i respektive situation man jämför med, och att detta i allmänhet gäller just förpliktelser som involverar stora kostnader för agenten.

Men trots problemen är Eriks-

sons resonemang kring styrkan hos förpliktelser roliga att ta del av, och i sin helhet är avhandlingen väl värd att läsas och har mycket att lära dem som är intresserade av utilitarismen.

Folke Tersman

Per Sundström, *Abortetik i ny dager*, 191 s Nya Doxa, Nora 1994

Per Sundström (PS) är läkare och fil dr i filosofi och medicinsk etik. Hans bok *Abortetik i ny dager* behandlar olika moraliska och politiska frågor med anknytning till abort. De sju kapitlen innehåller, i tur och ordning, en diskussion av förhållandet mellan abortetik och abortpolitik/juridik, en (med PSs ord) "läsning" av (den svenska) abortverksamhetens sociala och psykologiska verklighet, en diskussion av etiska utgångspunkter för den efterföljande behandlingen, kortfattade kommenterande referat av fyra engelskspråkiga moral-filosofiska abortetiska inlägg, samt diskussioner av dels förhållandet mellan abortetik i största allmänhet och moraliska frågor i samband med fosterdiagnostik, dels det etiskt försvarbara i att bota sjukdomar med hjälp av vävnad från aborterade foster, dels socialstyrelsens agerande i frågan om omhändertagandet av aborterade foster. PSs normativa slutsatser ligger alla i

linje med hans i grunden ogillande men moderata hållning till abort och hans liberala politiska övertygelse. Många är de klandervärderheter som PS menar sig avtäcka, men samtidigt vilja skydda från statligt tvång.

En av PSs huvudpoängar är att skilja på frågan om det är rätt att göra abort och frågan om i vilken utsträckning det är rätt av staten att bruka tvångsmedel för att förhindra eller åstadkomma att abort görs. Detta betraktar PS som en närmast revolutionerande upptäckt och ett helt kapitel ägnas åt att ideligen upprepa den, dock inte till att argumentera för den. Distinktionen mellan politik och privatmoral är förvisso såväl grundläggande som av stor vikt i abortetiska sammanhang, däremot knappast ny. I Sverige har t ex jag själv och Erwin Bischofberger både förklarat och argumenterat utifrån den. Undantaget fundamentalister, verkar PSs spekulation att folk i allmänhet och kvinnor i synnerhet inte kan skilja dessa saker åt också gripen ur luften. Min erfarenhet är den rakt motsatta. Att PS inte har särskilt mycket på fötterna i denna fråga bekräftas ytterligare då han, utan belägg, för fram sin moraliserande tes om "överspridning" mellan lag och moral: "så länge vi har en lag om 'fri abort' kommer individens beslut i viss mån styras av denna i riktning mot moralisk fördomsfullhet och lättja" (s 32). Det av förtrytelse darrande pekfinger över

svenskens moraliska förfall som PS här höjer förmår han sedan aldrig riktigt sänka.

PSs andra huvudpoäng är hans abortetiska grundtankar, vilka kopplas till Emmanuel Lévinas idéer om etik. Det är emellertid inte klart *vilken frågeställning* som PS tänker sig att dessa hans idéer är ett svar på. Av den diskussion han för då han skiljer mellan abortetik och abortpolitik får man intrycket att abortetiken gäller när (om någonsin) *abort* är moraliskt rätt. Men när han uttalar sig om sina egna abortetiska idéer tycks dessa, snarare än när abort får göras, röra *hur man bör reflektera* över frågan om när abort får göras: "...jag tror mig ha funnit ett sätt att tänka och känna – och i förlängningen att handla – som närmar sig *det etiskt rätta sättet* nog så bra som alternativen" (s 64, de två sista kursiveringarna är mina). I diskussionen växlar sedan PS mellan uttryckssätt som ömsom signalerar den ena frågeställningen, ömsom den andra, utan att klart skilja dem åt. Detta är besvärande, eftersom PS uppenbarligen uppfattar sina idéer som konkurrenter till andra abortetiska synsätt, vilka dock normalt *inte* rör hur man, ur *etisk* synvinkel, bör resonera i abortetik. Dessutom, om PSs diskussion rör *detta*, så har han inte presenterat någon som helst etisk grundhållning som skulle kunna motivera *den* moraliska tesen.

Men varför vara gnällig? – det är väl klart att PS vill försvara vissa

åsikter om *abort* i första hand! I vart fall kommer jag fortsättningsvis att förutsätta detta.

PS menar att det så gott som alltid finns ett argument *mot* abort – *det existentiella argumentet*. Detta argument är inte konklusivt, det kan uppvägas av andra faktorer. Det existentiella argumentet är att abort medför att man förhindrar framkomsten av en framtida person med ett åtminstone minimalt dragligt liv. PS kan då rättfärdiga abort när fostret antingen saknar utvecklingspotential, eller är mycket allvarligt skadat på ett sätt som skulle garantera den framtida personen ett liv dominerat av lidande. Det existentiella argumentet är helt enkelt inte tillämpligt i dessa fall. I de fall det är tillämpligt kan abort rättfärdigas om kvinnan annars skulle drabbas av svåra lidanden av något slag (ss 91ff och 121). Om man ser på hur PS argumenterar framkommer det att också effekter på andra (familjemedlemmar) *tillsammans* med effekter på kvinnan kan rättfärdiga abort. Vad det är som *gör* att dessa faktorer, men inte andra, kan uppväga det existentiella argumentet säger dock PS inget om, varför han förefaller sakna argument för denna sin bedömning.

Så långt avviker inte PSs syn nämnvärt från den som vanligen framförs av utilitarister (med den skillnaden att de senare har en idé om vad det är som *gör* att förlusten av ett framtida liv dominerat av lidande inte måste vara en moralisk

förlust och att förlusten av ett framtida gott liv kan uppvägas av vissa faktorer). Samtidigt mullrar sidorna av förgrämlse så fort något som liknar utilitaristisk abortetik kommer på tal. Detta tycks bero på två elementära missförstånd: Dels att utilitarismen skulle kräva av oss att göra utilitaristiska kalkyler (s 89), något som ingen klok utilitarist efter Sidgwick och Hare hävdar. Dels att utilitarismen bjuder oss att avstå från att gynna dem som redan är sämst ställda (för att driva den tesen i bevis tvingas PS postulera ett fall där den sämst ställda inte *går* att gynna!) (s 88). Som alternativ till utilitarismen målar PS upp en syn enligt vilken "det närmare *inhållet* i en moralisk förpliktelse */.../* avgörs */.../* av situationens karakteristika */.../* men *att* det finns en förpliktelse anses klart redan i och med att *någon* uppträder som motpart" (s 89). Säg den utilitarist som inte skulle skriva under på det!!

Den alternativa syn som PS för fram är alltså Lévinas metaforer om 'den andre' och dennes 'tilltal'. Så vitt jag kan se tillför inte dessa något till diskussionen. Lévinas tankar förefaller nämligen vara *förenliga* med nästan *alla* normativa etiska teorier. Dessa utgör närmast olika förslag på preciseringar av a) vad som karakteriserar 'den andre', b) vari dennes 'tilltal' består och c) hur uppfordrande detta är i olika sammanhang. Kant skulle väl exempelvis svara något i stil med: a) att vara en autonom person, b) ett krav

på samma respekt som andra autonoma personer kräver för egen del, c) lika uppfordrande jämt. Utilitaristens svar lyder: a) att (någon gång) ha förmåga att ha upplevelser, b) att undvika lidande och söka välbehag, c) olika uppfordrande beroende på hur mycket lidande och välbehag som står på spel totalt sett. (Utilitarismens "formel" om maximering av den totala lyckan kommer här in som en teoretisk modell för vad det är som avgör hur uppfordrande olika 'tilltal' är i olika situationer).

PS presenterar inget separat svar av detta slag, varvid man kan fråga sig hur det existentiella argumentet ska förankras teoretiskt. PS vill inte se sig som vare sig utilitarist, plikt-etiker med absoluta förbud eller mer nyanserad rättighetsetiker. Den uppenbara lösningen skulle väl då vara någon sorts blandning, men problemet är ju att den skulle innehålla oförenliga idéer, såvida inte PS kan presentera någon modell för sammanvägning (och gör han det blir det ju emellertid närmast *denna* som kan betraktas som PSs etiska teori). En sista möjlighet är förstås att PS inte vill veta av något teoretiserande i moral – att han intar någon sorts anti-teoretisk eller situationsetisk position. Vissa vaga, utfall mot moralfilosofer i allmänhet och de av dessa som hyser en förkärlek för systematik i synnerhet, kan tolkas i denna riktning. Men i så fall lider hans bok tyvärr av än värre brister vad gäller kontakt med

litteraturen på området än vad som redan är fallet.

Hur som helst finns det viktiga rättighetsetiska grundtankar som PS *måste* förkasta, nämligen sådana som utesluter den typ av moraliskt hänsynstagande till potentiella personer som PS bygger sin abortetiska argumentation på. Rent logiskt finns det ju inget som hindrar att man, som t ex David Gauthier eller Michael Tooley, bestrider att framtida personer vilkas existens vi kan påverka i en viss situation inte är att räkna som 'den andre' i denna situation. PS anger dock inte vare sig hur han skulle försvara sig mot de som argumenterar för en sådan tes, eller att det finns sådana argument. PS isolerar sig på detta sätt från en fråga som dels varit en av de mest flitigt debatterade inom normativ etik de senaste 10 åren, dels verkar ganska viktig ur abortetisk synvinkel, dels finns rätt så utförligt behandlad på svenska, bl a i direkt anknytning till just abort.

Det existentiella argumentet bygger ju på ett hänsynstagande till den person som skulle existera i framtiden om abort underläts. Men denna potentiella person är ju inte *den enda* person vars framtida existens står på spel i abortsammanhang. Förmodligen väljer abortsökande kvinnor ofta inte mellan att få barn nu och att *aldrig* få barn, utan mellan att få barn nu och att få ett *annat* barn *senare*. Om en kvinna på detta sätt väljer mellan att fullfölja graviditeten och att

avsluta den, för att i stället skaffa ett annat barn senare, vad bjuder då det existentiella argumentet? Om vi tänker oss att båda de möjliga framtida personerna skulle leva ungefär lika bra liv, blir de då *utbytbara*? Om inte, varför? Visserligen är det, som PS uttrycker sig, en existentiell tragedi att en av dessa personer förhindras att existera, men den tragedin verkar ju lika stor vad gäller den andra personen. Och om vi ändrar på exemplet, så att den person som skulle finnas senare om kvinnan gjorde abort skulle få ett *lite bättre* liv än den person som skulle finnas om hon avstod från abort (t ex därför att föräldrarna är relativt unga och omogna), hur blir det då? Kan abort rättfärdigas med hänvisning till att kvinnan därmed, även om hon ger upphov till en existentiell tragedi, undviker en *än mer* tragisk existentiell tragedi?

Dessa frågor berörs inte av PS. Men svarar han "ja" blir hans argument i sak mer eller mindre identiskt med hur utilitarister tenderar att resonera (fast utan den möjlighet till teoretiskt rättfärdigande som den utilitaristiska teorin ger det utilitaristiska argumentet): Abort kan rättfärdigas med hänvisning till det framtida barnet, till kvinnan och närstående *samt* till andra möjliga framtida barn. PS gissar redan nu att de flesta svenska aborter är moraliskt acceptabla utifrån hans modell. Läger vi till det tredje sättet att resonera utifrån det existentiella argumentet ökar detta antal

betydligt! Dessutom verkar det som att PS i så fall skulle bli tvungen att revidera sina slutsatser om fosterdiagnostik och selektiv abort! PS hävdar att sjukvårdens policy för godtagna indikationer för fostervattenprov bör begränsa dessa till två av nuvarande fyra. (Detta beror delvis på att han förefaller okunnig om att fostervattenprov ofta är ägnat att *förebygga* abort – de flesta proven motiverar *fortsatt graviditet* för kvinnor som utan prov ofta skulle ha övervägt abort.) En av de indikationer PS vill ha bort är "kvinnan äldre än 35 år". Denna indikation ogillas av PS därför att den indicerar ökad sannolikhet för barn med Downs syndrom och eftersom barn med Downs syndrom, enligt PS, i genomsnitt inte far så illa att det existentiella skälet upphävs, kan selektiv abort inte rättfärdigas på den grunden. Detta verkar vara en sund bedömning, men om vi tillåter oss att gissa att barn med Downs syndrom i genomsnitt lever kortare och något mindre behagliga liv än andra barn, så uppstår frågan om inte den existentiella tragedin som är involverad i att förhindra existensen av ett barn med Downs syndrom kan kompenseras av att man undviker en *mer* tragisk existentiell tragedi bestående av att ett framtida friskt barn inte får bli till.

Hur skulle PS kunna undvika detta? Han kan inte hävda att hänsyn till andra än barnet inte kan uppväga den existentiella tragedin, för han är ju beredd att godkänna

för han är ju beredd att godkänna abort med hänvisning till kvinnan och familjen. Kan han då hävda att det är en viktig moralisk skillnad mellan de två potentiella personerna, nämligen i kraft att den ena redan finns, låt vara som foster? Knappast. En sådan argumentationslinje förefaller rentav passa PS *extra* illa, då hans (kloka!) strategi är att inte hänga upp abortetiken på en särskild idé om *fostret*, utan går direkt på *den som fostret kan bli till* om abort underlåts. Om en abort är fel, så är den enligt PS *inte* fel mot *fostret*, utan mot den framtida möjliga individ som berövas sin existens. Förutom detta skulle nämnda sätt att diskriminera mellan de olika potentiella personerna dessutom aktualisera svåra frågor om identitet över tiden (kan fostret och den framtida person det kan utvecklas till verkligen tillhöra samma över tiden existerande person?).

I kapitel 6 diskuterar PS frågan om det är acceptabelt att bota sjukdomar med vävnad från aborterade foster. PSs svar är att detta är moraliskt godtagbart endast om den abort som "producerat" den vävnad som används är moraliskt försvarlig. Den socialpsykologiska hypotesen att förekomsten av fostervävnadstransplantation tenderar att förse den sjukvårdspersonal som är engagerad i abortverksamheten med ett gott skäl att ägna sig åt denna – även i de fall där aborten är felaktig – tillmäts här stor vikt. Detta verkar

ju dock vid första påseendet helt irrelevant. Eftersom PS är beredd att försvara abort utifrån att det gynnar kvinnan, borde han väl vara beredd att försvara abort också om det i minst lika hög grad gynnar någon annan (t ex någon som med hjälp av fostervävnadstransplantation botas från Parkinsons sjukdom) och i så fall verkar det ju inte finnas något fall av (framgångsrik) bot med hjälp av fostervävnad där denna vävnad kommer från en omoralisk abort. PS är dock medveten om detta och hävdar att det finns en avgörande skillnad mellan det fall där abort gynnar kvinnan i hög grad och det fall där någon annan gynnas i minst lika hög grad av fostervävnadstransplantation: I det senare fallet, men inte det förra, så brukas nämligen fostret "blott som medel". PS utbrister därpå: "Någon skulle *kanske* invända att det även i rutinabortverksamheten handlar om att bruka embryon/foster som medel för den gravida kvinnans /.../ välfärd" (s 146, min kursivering). Men se den gubben går inte, för i det fallet brukas inte fostret "som *naturresurs*, /och/ därmed som medel i en annan, mer *substantiell* bemärkelse..." (s 146, mina kursiveringar). Den tydligen moraliskt mycket avgörande "substans" som här omnämns lämnas dock läsaren att försöka klämma fram på egen hand.

PS har en redan inledningsvis uttalad ambition att vara modig och nyskapande i sina abortetiska be-

traktelser. För PS innebär detta inte minst "att se och våga se" – underförstått att se det andra varit för fega för att uppmärksamma. PS vill vara på en gång både djupare och bredare än sina föregångare. Han vill tänka längre i etiken om fler etiska frågeställningar och ha ett mer känsligt och nyanserat förhållande till verkligheten. En lovverd ambition naturligtvis, men tyvärr väl omfattande för att kunna förverkligas på 186 sidor. I stället drabbas PS av att, i sin iver att nagla fast andras blindade fläckar, på flera avgörande punkter misslyckas med att upptäcka sina egna.

En sådan är oförmågan att anknyta till det andra påstått om de frågor PS yttrar sig om. I stället ägnar han sig med stor förtjusning åt att, i något som närmast liknar karikatyrens form, måla upp "somliga" eller "vissa" som påstås ha yttrat den ena korkade åsikten efter den andra, för att sedan med stor retorisk bravur och inte så lite klandrande tillmälen mosa sönder dessa påstådda debattmotståndares argument och teser. Det är förvisso huvudlösa åsikter som PS tar strid mot på detta sätt, men i boken finns ingen reflektion över om de möjligen är en frukt av att PS läst slarvigt, missat en alternativ tolkningsmöjlighet eller rentav fantiserat lite vilt. I det fåtal fall där PS besvärar sig med att ange vem som ska ha yttrat de åsikter han vänder sig mot blir det inte mycket bättre. En i det närmaste grotesk van-

tolkning härvidlag är PSs påstående att Torbjörn Tännsjö i boken *Välja barn* blandar ihop abortetik och abortpolitik i samband med selektiv abort. Tännsjö skiljer mellan dessa frågor redan i förordet och utvecklar distinktionen dem emellan ytterligare på ss 23–25. PS angriper också Tännsjö för inkonsekvens då denne hävdar att det, utifrån utilitarismen, finns goda skäl att tro att det är värre att döda födda än ofödda människor. PS tycks tro att detta skulle innebära att födelsen i sig tillskrivs moralisk betydelse, men det framgår med all önskvärd tydlighet att tesen ifråga baseras på vissa *empiriska hypoteser*, vilka gör troligt att dödandet av födda ofta har mer vidsträckta konsekvenser än dödandet av ofödda (se *Välja barn*, ss 75–81).

Söker man blindade fläckar får man sitt lystmäte i den sk läsningen av abortpraktikens kliniska, psykologiska och sociala verklighet i kapitel 2, som avsätter många spår i andra delar av boken, inte minst kapitel 6. Denna "läsning" görs nästan helt utan referenser till någon form av belägg för att det förhåller sig på det sätt som PS påstår. I stället får vi ta del av delvis målade, delvis försåtligt värdeladdade, delvis aggressivt mästrande generaliserande spekulationer om hur aktörer i den verkliga abortpraktiken tänker, känner, resonerar och reagerar. Om PS i de övriga kapitlen mestadels lyckas behärska sin dragning till predikantrollen slår

visserligen gång på gång *vilja* vara känslig och nyanserad i förhållande till den verklighet han beskriver. Men vad som *konkret* presteras är en emotionell berg-och-dalbana som inget annat är än hemsnickrade spekulationer, utan synbarlig distans till de egna känslorna gentemot abort och utan konkret verklighetsunderlag, presenterade som vore de oomkullrunkeliga generella sanningar. Man kan med fog fråga sig vad denna PSs läsning är en läsning av – abortpraktiken eller PS egna fördomar om denna? Som allra värst blir det då PS skäller ut svenska kvinnor i allmänhet och abortsökande sådana i synnerhet för deras påstådda oförmåga att se fostret som något annat än ett utbytbar ting och aborten som något annat än vardaglig rutin. Liknande salvor avlossas också mot sjukvårdspersonalen, men då det gäller kvinnorna har PS inte ens brytt sig om att sätta sig in i de undersökningar som gjorts av just svenska abortsökande kvinnors tankar och känslor inför och efter aborten och som ofta strider mot PSs påståenden. Kristina Holmgrens avhandling om just *moraliska* funderingar hos abortsökande kvinnor finns t ex inte med bland PSs referenser (*Legal Abortion During Very Early Pregnancy. Women's Experiences and Ethical Conflicts*, Stockholm 1994: Karolinska institutet). Inte heller de flertalet andra svenska studier som finns av havandeskapets respektive abortens psykologiska, psykosociala

och socialmedicinska effekter på kvinnan.

Min poäng är inte att det i abortetiska sammanhang med nödvändighet är fel att spekulera. Om detta sker *uttalat* och *med öppenhet för många skilda möjliga scenarier* kan det såväl hjälpa läsaren att komma förbi egna fördomar, som öppna upp intressanta fält för framtida empirisk forskning. I den mån det redan finns sådan forskning bör man naturligtvis sätta sig in i denna och basera sin reflektion på dess resultat. Dessutom är det av yttersta vikt att vara på sin vakt mot att den egna "läsningen" av en verklighet man sällan vet så särskilt mycket om i alltför hög grad färgas av egna oreflekterade sympatier och aversioner. PS bryter såvitt jag kan se mot samtliga dessa elementära krav. Inte minst vad gäller den sistnämnda punkten är läsningen av kapitel 2 bitvis beklämmande. Jag unnar ingen kvinna – framför allt inte den som gjort abort och söker i litteraturen efter vägledning i sina moraliska grubblerier – att konfronteras med PSs slutgiltiga karakteristik av den kvinna som valt abort: att hon kanske inte "vill ett brutalt livsmönster – men det blir så ändå. Det bara blir så – *som hos de oskäligen djuren*" (s 52, andra kursiveringen min).

De två avslutande kapitlen har karaktären av separata artiklar. Dessa rör avgränsade delproblem där PS förefaller ganska väl insatt och dessutom är bitvis mer sansad i

och dessutom är bitvis mer sansad i tonen. I övrigt har jag dock inte funnit mycket av reellt värde i boken. Den avgörande bristen med *Abortetik i ny dager* är författarens ovilja att föra *dialog*, vare sig i allmänhet eller med dem som tidigare yttrat sig i ämnet (däribland jag själv). Detta kan säkert förklara den intellektuella slapphet och brist på självkritik som genomsyrar PSs argumentation. Men det för också med sig att det är svårt att se vem som egentligen skulle kunna ha något reellt utbyte av PSs bok. Den är inte nyskapande (i någon positiv mening) i vare sig svenskt eller internationellt perspektiv. Den är

inte introducerande för novisen och samtidigt inte heller särskilt intressant för den redan insatte. Med sin ofta aggressivt predikande och anklagande ton mot sjukvårdspersonal och abortsökande kvinnor torde den också vara svår att tillgodogöra sig för dessa huvudsakliga aktörer i abortsammanhang. Den enda realistiska målgrupp där *Abortetik i ny dager* skulle kunna göra lite nytta är de fundamentalistiska abortmotståndare som PS angriper i sitt första kapitel. Kan han få någon av dessa att ändra åsikt kan onekligen *Abortetik i ny dager* ha vissa pragmatiska fördelar.

Christian Munthe

NOTISER

¶ Staffan Carlshamre har utgivit en bok om historiefilosofiska problem, *Förklara och berätta vad som hänt*, Göteborg 1995. Boken distribueras av Institutionen för idé- och lärdomshistoria vid Göteborgs universitet, 412 98 Göteborg.

¶ I Göteborg brukar man använda termen "utilism" för det som i resten av landet kallas "utilitarism". Men dessa termer har nog i allmänhet olika innebörd. Termen "utilism" leder tanken till det Utilistiska samfundet, som grundades 1888 och som bland annat utgav tidningen *Fritänkaren, Organ för Sveriges utilister*. Om utilismen kan man bl a läsa i Inga Sanners doktorsavhandling i idéhistoria *Att älska sin nästa som sig själv*, Carlssons förlag 1995. Sanner skriver: "Begreppet utilism skall inte förväxlas med begreppet utilitarism – utilismen är inte en filosofisk morallära utan en världsåskådning. Utilismen är inriktad på det nyttiga och med det avses en inriktning på det jordiska i kontrast till det himmelska. ... I likhet med positivisterna har utilisterna egna religiösa ritualer med formerna hämtade från kristendomen men med ett nytt innehåll" (s 232–3).

¶ Den kända familjeekonomen Pia Nilsson får i Aftonbladet den 20 augusti frågan om hon tror på Gud eller någon slags högre makt. Hon svarar: "Ja, för det är för mycket som händer i livet för att allt bara skulle vara tillfälligheter". Filosofins historia har ju många exempel på gudsbevis, men detta är väl ändå en innovation. Tanken tycks vara att sannolikheten för att Gud existerar blir större ju mer som händer i livet. Men varför skulle man känna sig övertygad av detta? Hur kan själva *antalet* händelser spela en sådan roll? Det vore väl viktigare att ta fasta på *vad* som händer! Så har många också tänkt

sig saken. Är det som händer i livet förenligt med antagandet att det finns en Gud? Svaret på denna fråga är i sin tur beroende av vad Gud är för en sorts varelse, vilka egenskaper han antas ha. På denna punkt har Pia Nilsson också en uppfattning: "Frågan är bara hur den här högre makten ser ut. Jag är övertygad om att den makten på något sätt är ljus och god". Men varför skulle en ljus och god makt vara intresserad av att det skall hända så mycket? Och händer det inte lite för mycket av sådant som en god makt borde hålla sig för god för? Inte minst inom det familjeekonomiska området.

¶ Nästa nummer av Filosofisk tidskrift kommer att vara extra tjockt. Det innehåller ett urval av de föredrag som hölls under filosofidagarna i Umeå i början av juni i år. Numret redigeras av Sten Lindström och Bertil Strömberg.

¶ När det kommunistiska spöket är avskaffat får liberala ideologer hitta ett nytt att skrämman med: utilitarismen.

Att den svenska demokratin har urholkats under de senaste två decennierna beror på att majoriteten av våra politiker numera är övertygade utilitarister, påstod Bo Rothstein på DN Debatt den 13 juni, i en diskussion som tog sin utgångspunkt i en rapport han och några statsvetarkolleger skrivit, betitlad "Demokrati som dialog". Hukade över sina skrivbord ägnar sig politikerna i kollektivets namn åt att omvandla människor till pengar i förment vetenskapliga nyttokalkyler, menar Rothstein. Som bevis härpå anför han att politikerna i Stockholms stadshus låter skattepengar bekosta skinnhuvudenas lokal och verksamhet i Fryshuset; uppoffrandet av skattemedel antas

uppvägas av den ökade nyttan av minskat rasistiskt våld.

Rothstein har fel, tyvärr. Den enda nytta politikerna kalkylerar med när de väljer den enklaste lösningen och sopar skinnhuvudena under mattan är sin egen och sitt partis. Om de tänkte som goda utilitarister skulle de istället påbörja det mödosamma och långsiktiga arbetet med att ta itu med de tendenser i samhället – till exempel den vikande medborgarandan, vi-känslan – som gör att fascismen kan slå rot i svenska ungdomar med och utan invandrarbakgrund.

En nyttokalkyl gör ingen utilitarist. Det är lika självklart som att det individuella rättighetstänkandet, så som det till exempel kommer till uttryck i det grovt ojämlika och våldspräglade amerikanska samhället, inte alltid leder till något gott.

Jonas Aghed

¶ Sven Ove Hansson har utgivit *John Stuart Mill och socialismen*, Tidens förlag 1995. Mill var ju en mycket framstående filosof, en företrädare för den engelska empirismen och den kanske viktigaste representanten för 1800-talets positivism. Han var också en tidig företrädare för feminismen. I vidare kretsar är han väl mer känd som den moderna liberalismens främste föregångare, men han ansåg sig också tillhöra "den allmänna kategorin socialist". Första halvan av boken består av en essä av Hansson om Mill som politisk filosof, den andra halvan utgörs av en serie nyöversatta texter av Mill.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Jan Odelstad* är forskarassistent i teoretisk filosofi i Stockholm, *Wlodek Rabinowicz* är nybliven professor i praktisk filosofi i Lund, *Per Lindström* är professor i logik i Göteborg, *Roger Fjellström* är universitetslektor i vetenskapsteori i Umeå, *Ingmar Persson* är docent i praktisk filosofi i Lund, *Thomas Anderberg* är docent i praktisk filosofi i Uppsala, *Folke Tersman* är forskarassistent i praktisk filosofi i Stockholm och *Christian Munthe* är forskare vid Centrum för forskningsetik i Göteborg.

Nya böcker från Thales

MICHAEL DUMMETT

Metafysik och mening

Övers Fredrik Stjernberg

Förord av Dag Prawitz

Michael Dummett, född 1925, var mellan 1979 och 1992 professor i filosofi vid universitetet i Oxford. I Freges och i Wittgensteins efterföljd har Michael Dummett givit talrika bidrag till språkfilosofi och metafysik, vilka hör till de mest diskuterade i samtida filosofi. Hans projekt har framförallt varit att närma sig traditionella metafysiska frågor via meningsteorin.

Metafysik och mening består av ett representativt urval texter och innehåller några av hans viktigaste filosofiska bidrag. Volymen innehåller följande essäer: 1. Metafysiska tvister om realism – 2. Kan analytisk filosofi vara systematisk, och bör den vara det? – 3. Vad är en meningsteori?(II) – 4. Vad har jag för kunskap, när jag kan ett språk? – 5. Frege och Wittgenstein – 6. Ett försvar för McTaggarts bevis för tidens överklighet.

Michael Dummett har av Kungl. Vetenskapsakademien tilldelats 1995 års Rolf Schockpris i logik och filosofi.

ISBN 91-87172-70-4. 208 sidor. Cirkapris inbunden 217 kr

GOTTLLOB FREGE

Skrifter i urval

Övers Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein

I detta fylliga urval möter läsaren för första gången på svenska Freges centrala skrifter, kompletterade med postumt utgivna texter av utomordentlig kvalitet och delar av hans brevväxling.

Innehåll: 17 kärnsatser om logiken – Funktion och begrepp – Om mening och betydelse – Om begrepp och föremål – Kommentarer till mening och betydelse – Logik – Tanken – Negationen – Tankefogning – Brev Frege & Russell – Brev Frege & Jourdain – Brev Frege & Hilbert – Brev Frege & Wittgenstein

ISBN 91-87172-43-7. 204 sidor. Cirkapris inbunden 217 kr

LUDWIG WITTGENSTEIN

Zettel

Utgivare Georg Henrik von Wright och Elizabeth Anscombe
Övers Bettina Jobin

Mer än hälften av texterna är skrivna under åren 1946-48 sedan den första delen av *Filosofiska undersökningar* blivit klar och innan dess andra del utformades. Samlingen kompletterar därmed Wittgensteins huvudarbete.

ISBN 91-87182-65-8. 143 sidor. Ca-pris häftad 147 kr

D.W. HAMLYN

Filosofins historia

Övers Bengt Hansson

D.W. Hamlyn lyfter i sin filosofihistoria fram den starka kontinuitet i intressen och problem som kännetecknar västerländsk filosofi alltifrån dess begynnelse hos de gamla grekerna. Hamlyn lyckas i sitt uppsåt att på en gång fånga de historiska huvudragen och komma varje behandlad filosof in på livet.

ISBN 91-87172-66-6. 367 sidor. Ca-pris kartonnage 242 kr

TORBJÖRN TÄNNSJÖ

Tvång i vården

Torbjörn Tännsjö granskar den samlade lagstiftningen i vårt land kring bruket av tvång i vården. Boken innehåller förslag till hur lagarna bör revideras för att respektera individens autonomi och tillmötesgå rimligt ställda krav på rättsäkerhet.

ISBN 91-87172-68-2. 180 sidor. Ca-pris kartonnage 187 kr

Böckerna finns att köpa i bokhandeln

De kan också beställas direkt från vår distributör:

Bokförlaget Nya Doxa AB
Box 113, 713 23 Nora
Ordertel 0587-104 16
Orderfax 0587-142 57

Ny adress till redaktionen:
Bokförlaget Thales
Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse
Telefon ☎ fax 0498-48 48 93

Tidigare utkommet 1995

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
- manus bör dessutom bifogas 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 förlagets redaktion. Adressen är Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse.

För årg 1/1980 — 12/1991 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr

För årg 13/1992 — 15/1994 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

