

FILOSOFISK TIDSKRIFT

1/99

INGMAR PERSSON

Människosynvillor

BJÖRN PETERSSON

Om begreppet 'disposition' och dispositionella analyser av önskningar

TONI RÖNNOW-
RASMUSSEN

*Då-För-Nu Preferenser och
Preferensutilitarism*

FREDRIK STJERNBERG *A priori och kontingent*

INNEHÅLL

<i>Människosynvillor</i>	3
INGMAR PERSSON	
<i>Om begreppet 'disposition' och dispositionella analyser av önskningar</i>	18
BJÖRN PETERSSON	
<i>Då-För-Nu Preferenser och Preferensutilitarism</i>	33
TONI RÖNNOW-RASMUSSEN	
<i>A priori och kontingent</i>	45
FREDRIK STJERNBERG	
<i>Recension</i>	51
CARIN FRANZÉN om Anna-Karin Malmström-Ehrlings antologi <i>Kvinnliga filosofer från medeltid till upplysning</i>	
<i>Notiser</i>	56

Filosofisk tidskrift nr 1 1999 årg 20

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

Utkommer med fyra nummer per år. Pris 1999: 160 kr. Lösnr 45 kr

Prenumeration: Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Produktion och annonser: Ulf Jacobsen, 0498-48 48 93

Grafisk form och sättning: Ord och Grafik, Stockholm

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 1999

ISSN 0348-7482

FÖRORD

I detta nummer presenteras ett litet utsnitt ur den pågående filosofiska forskningen i Lund. Förutom de fyra artiklar (samt ett debattinlägg) som nu läggs fram kommer ytterligare några lundensiska texter att publiceras till hösten, i FT 3/99. Artiklarna har valts av undertecknad men initiativet kommer från tidskriftens redaktör, Lars Bergström. I framtiden kan även andra filosofiska miljöer i landet ges tillfälle till liknande "Selbstdarstellung" i *Filosofisk tidskrift*.

Något borde sägas om urvalsprinciperna. Då det var bråttom att få tag i färdigskrivet material, samtidigt som vi ville undvika att få för många bidrag att ta ställning till, har erbjudandet att bidra bara gått ut till de lundensare som antingen haft föredrag vid de senaste Filosofidagarna (Lund, juni 1997) eller speciellt inbjudits att hålla föredrag men av olika skäl tvingats avstå. Inom denna begränsade grupp har blott en del nappat på erbjudandet från tidskriftens sida; några av föredragen fanns inte i en nedskriven form, andra kunde inte färdigställas i tid för publicering. Därigenom har representativiteten hos det slutliga urvalet lidit skada. Läsaren kommer att märka den stora övervikten av praktisk-filosofiska texter. Det var inte meningen att det skulle bli så, även om urvalet har gjorts av en praktisk filosof! Jag får ändå hoppas att urvalsresultatet ger viss inblick i det filosofiska livet vid vårt universitet.

Wlodek Rabinowicz

INGMAR PERSSON

Människosynvillor

1. Inledande reflexioner

Det svårgripbara begreppet människosyn. En term som är flitigt i svang, och som därtill betecknar en abstrakt och komplex företeelse, blir gärna svårtolkad och mångtydig. Detta gäller i hög grad termen "människosyn". Många svenska idé- och kulturdebattörer tar den i sin mun, utan att känna något märkbart behov av att klargöra sin mening. Det kan verka förmätet att framträda med anspråk på att kunna vaska fram en kärnbetydelse ur en dylik kakofoni – allrahelst om man sedan fortsätter med att ifrågasätta hållbarheten av en människosyn i denna betydelse. Inte desto mindre är det precis så jag skall förfara: jag skall framlägga en analys av termens innebörd och argumentera för att en människosyn i denna mening inte kan teoretiskt rättfärdigas.

Självfallet kan jag inte bevisa att det inte finns någon annan intressant mening av "människosyn" i vilken en sådan legitimt kan omfattas. Mitt inlägg kanske tvärtom provocerar fram formuleringen av en sådan; i så fall har det åtminstone befrämjat klarheten och den intellektuella redligheten. Men det faktum, att man utifrån min bestämning kan förstå ordets nuvarande popularitet, är ett skäl att tro att den fångar något centralt i dess användning. Dessutom är det så, vill jag påstå, att en kritik av begreppet *människosyn*, som jag tolkar det, har något väsentligt att säga om människans ställning i tillvaron.

Livsnödvändig identifikation. För människans, liksom för övriga djurarters, överlevnad har det varit nödvändigt att kunna identifiera eller känna igen sina artfränder bland de varelser hon naturligen möter under sitt liv. En sådan förmåga är förstås oundgänglig för reproduktionen, men också för den Kooperation som har utmynnat i den avancerade civilisation, vilken är människans signum. Det säger sig självt att en identifikation av artlikar med dessa förtecken av livsnödvändighet

måste bli värdeladdad. Laddningen behöver inte nödvändigtvis vara positiv, för människan är inte bara partner för människan, utan också rival och konkurrent.

Så länge dylika mellanmänniskliga intressekonflikter är allt över-skuggande, saknas underlag för en övergripande människosyn. Det finns i stället en – huvudsakligen positiv – syn på "oss", någon grupp i vilken vi själva ingår, och en annan – huvudsakligen negativ – syn på "dem", de fientliga klaner, stammar, raser, etc som hotar "vår" gemenskap. En enhetlig människosyn förutsätter däremot abstraktions-förmåga och emotionell distans nog att igenom sådana partiska mot-sättningar se ett värde som alla människor har gemensamt. Den är, föreslår jag, en föreställning om att *människor skiljer sig från icke-människor i något hänseende som förlänar dem ett unikt värde, som är detsamma för alla människor.*

Människosyn och människovärde. Mot denna fond är det lättbegripligt varför termen "människosyn" nu är på modet: det hänger samman med att principen att alla människor har lika värde för närvarande är allmänt omhuldad. Termens popularitet går således hand i hand med denna likavärdesprincips popularitet. Också denna princip vilar på förutsättningen att det finns ett attribut utmärkande för människan som skänker henne ett särskilt värde – annars vore hennes värde grundlöst. I en kulturell atmosfär som däremot i stället domineras av *rasistiska* ideologier, vilka tillmäter medlemmar av olika människoraser skilda värden, skulle ansatser till en sammanhållen människosyn splittras upp i ett spektrum av rassyner. På ett analogt sätt viker en enhetlig människosyn i en *sexistisk* civilisation för en kvinno- respektive manssyn som på grundval av – påstådda eller reella – könsskillnader värderar dessa grupper olika.

När jag här kommer att argumentera för att det, vid närmare besiktning, uppenbarar sig att en människosyn i min bemärkelse inte är intellektuellt hållbar, är det dock *inte* för att jag hyllar någon rasistisk eller sexistisk ideologi. Tvärtom. Rasister och sexister vill reservera det högre värdet för en *delmängd av människoarten* – en viss ras eller ett visst kön – medan min tankegång snarare resulterar i att värde måste tillskrivas en *större gemenskap* – i stil med alla varelser som innehar medvetande – av vilken människan är en delmängd. Min uppgift här är emellertid inte den konstruktiva att utarbeta detta alternativa synsätt, utan den negativa att presentera en kritik av begreppet

människosyn. Jag inleder med att precisera min tolkning av det.

2. *Konsten att definiera människan*

Definierande särskillnad. En människosyn säger självklart något om människan, men vilken utsaga som helst om henne kan inte utgöra en människosyn i min mening. Den måste vara ett påstående om något som *kännetecknar* henne, som särskiljer henne från allt icke-mänskligt. En uppfattning som tillägger människan någon egenskap – t ex självbevarelsedrift eller fortplantningsförmåga – som hon delar med något icke-mänskligt (exempelvis andra djur), kan inte utgöra (fundamentet för) en självständig människosyn, utan kan på sin höjd bli ett derivat, ett specialfall av en syn på en vidare klass av väsen (däggdjur, djur i allmänhet eller vad det vara månne). Detta nödvändiga villkor som en människosyn måste uppfylla kan kallas *särskillnads- eller specificitetsvillkoret*.

En människosyn kan tillgodose detta villkor genom att ge en *definition* av vad det innebär att vara en människa. En definition får inte bara ange betingelser som *faktiskt råkar* särskilja människor från allt icke-mänskligt. Den har att leverera *logiskt* nödvändiga och tillräckliga villkor för att vara en människa, villkor som i alla *tänkbara* omständigheter särskiljer henne från annat.

Morfologisk definition. Den mest näraliggande typen av definition är kanske den *morfologiska* som försöker bestämma människan genom att beskriva hennes karakteristiska *utseende*. Ett känt exempel av denna typ är den antika definitionen av människan som en "fjäderlös tvåfoting". Denna definition är ett ganska grovhugget försök att i allmänna termer fånga ett intrikat mönster av iakttagbara egenskaper som vi lärt oss känna igen som säregna för människan. Utan tvivel har människan sedan urminnes tider förlitat sig på ett sådant mönster när hon har urskiljt sina artfränder bland de mångfaldiga företeelser som mött henne under hennes livslopp. Mönstret återger ett visst utseende, en "människoliknande gestalt", och inkluderar inga psykologiska eller socio-kulturella ingredienser som språkfärdigheter, ty minns att det begagnas i en identifikation som är en förutsättning för den mest elementära mänskliga samvaro.

Ett dylikt identifikations- eller igenkänningsmönster duger gott i vardagslag, i den naturliga omgivning där det har gagnat vår överlevnad att kunna skilja våra artlikar från andra organismer som kommit

i vår väg. Det finns däremot ingen anledning att förmoda att det ger rätt utslag *i alla tänkbara fall*, vilket, som sagt, krävs för att man skall kunna extrahera en otadlig definition av människan ur det. Det tillåter oss exempelvis inte att identifiera mänskliga *embryon* bland andra *embryon*. Det är enkelt att förstå varför: naturen har rustat oss för vår *naturliga* miljö, inte för de laboratorier som vi själva har skapat och i vilka vi för första gången har kunnat iakttä *embryon*. Men trots att dessa *embryon* inte är "mönstergilla" människor är de otvivelaktigt mänskliga varelser i den bemärkelsen att de tillhör samma biologiska art som vi vuxna människor tillhör, nämligen arten *homo sapiens*. De är medlemmar av samma art nu som senare när de har vuxit till sig och liksom vi passar det vardagliga identifikationsmönstret, dvs "ser ut som folk".

Genetisk definition. Anledningen till att vi vill räkna vissa *embryon* som medlemmar av samma art som vårt medlemskap gäller är säkerligen en *genetisk likhet* mellan dem och oss. Fall som det nämnda visar således att genetiska kriterier har större auktoritet än de morfologiska som är fullt gångbara vid "fältstudier". En definition av människan som hänvisar till genetiska faktorer behöver emellertid inte utelämna morfologiska karakteristika. Exempelvis kan människor definieras som de varelser vilka har gemensamma de egenskaper som förklarar deras inbördes morfologiska likhet – deras "människolika utseende" – och den förmåga att fortplanta sig med varandra som de utvecklar under sitt liv. Denna definition begagnar morfologiska kännetecken för att inringa vissa underliggande, ospecificerade egenskaper som först naturvetenskapen satt oss i stånd att specificera som genetiska, ty det är den som har visat att förklaringen till vår morfologiska likhet och reproduktionsförmåga ligger i de i vardagslag oobserverbara entiteter som kallas gener. Definitionen smider således en länk mellan vardaglig observation och vetenskaplig teori genom att ge vardagliga karakteristika rollen av vägvisare till vetenskapliga storheter.

Själv kan jag inte finna några motinstanser som vederlägger en definition av detta snitt, så som förekomsten av mänskliga *embryon* vederlägger den morfologiska definitionen. Dessa *embryon* t ex är mänskliga enligt den, eftersom de äger de – genetiska – egenskaper som sedermera, om naturen har sin gilla gång, blommar ut i den typiska mänskliga gestalten och fortplantningsförmågan. Den genetiska

bestämningen slår fast att något mänskligt uppkommer redan vid konceptionen, medan, enligt den morfologiska definitionen, så sker först ett antal veckor senare när ett karakteristiskt mänskligt utseende börjar framträda.

En invändning av annat slag är följande. Mot bakgrund av det utvecklingsmässiga sammanhang som det, enligt Darwin, finns olika djurarter emellan vore det inte osannolikt om det är ogörligt att på den genetiska nivån rita upp en tydlig gräns mellan människan och andra djur. Detta skulle innebära att den distinktion som den genetiska definitionen drar mellan människa och icke-människa blir suddig, att det kan förekomma atypiska individer för vilkas vidkommande det är obestämt om de är hemmahörande bland människor eller ej.

Det här är emellertid en invändning mot definitionen endast om man tar för givet att skiljelinjen mellan människa och icke-människa är skarp *i verkligheten*, och jag ser inget skäl att skriva under på detta antagande. Det stör mig inte alls att föreställa mig att denna linje i naturen är diffus, just p g a antydda evolutionära förhållanden. Som vi strax skall bli varse förstärker detta snarare än försvagar min huvudtes.

3. Definitionsegenskapernas värderingsrelevans

Kravet på värderingsrelevans. Antag att den genetiska definitionen är korrekt. Har vi då (grundplåten till) en människosyn? Det är inte självklart, för en annan nödvändig betingelse är, som redan har framskymtat, att den isolerade definitionsegenskapen kan bilda underlag för en *värdering* av människan. En utsaga om människan kan med andra ord forma en människosyn endast om den tillägger henne en egenskap som är *värderingsrelevant eller värdegrundande*. Detta är ett andra nödvändigt villkor som kan ställas på en människosyn. Dess bakgrund är att en sådan inte endast tillhandahåller en *beskrivning* av människan: den presenterar också en *värdering* av henne baserad på beskrivningen.

Genetik och värderingsrelevans. Är då den genetiska bestämningen av människan skickad att spela rollen av värdegrund? Följande tankeexperiment åskådliggör att så knappast är fallet: ponera att en planet i en annan galax är befolkad av en art av individer som för blotta ögat ser ut precis som vi och som har samma sofistikerade själsförmåigheter som vi, vilket har resulterat i en civilisation lika rik som vår med konst, vetenskap och dopinguppdriven idrott. De kan emellertid inte

bokföras som medlemmar av människosläktet, eftersom de egenskaper – gener eller vad det nu kan vara – som förklarar deras inbördes utseendemässiga likhet och reproduktionsförmåga inte är desamma som de (genetiska) egenskaper som här på jorden förklarar vår artlikhet och reproduktionsförmåga. Kort sagt, ett försök att korsna människor med dessa utomjordingar skulle inte producera i någon (fertil) avkomma. Skulle det av detta skäl, att de genetiskt sett inte är människor, vara rimligt att tillerkänna dem endast ett lägre värde, kanske anse det berättigat för oss att jaga och förslava dem?

Det nekande svaret framträder måhända tydligast om man försöker se saker och ting ur utomjordingarnas synvinkel, t ex föreställer sig att man själv vore en av dem som (likt seriefiguren Stålmannen) av någon anledning ”dumpats” på jorden. Detta föreställningsnummer sätter inte fantasin på några större prov, eftersom utomjordingarna är oss till förvillelse lika i alla vardagligt iakttagbara avseenden och skiljer sig endast ifråga om genetiska egenskaper som ligger under denna observerbara yta. Utan tvivel skulle man betrakta det som ett utslag av otillbörlig diskriminering om man själv under dessa omständigheter behandlades sämre än de människor man felaktigt tagit sig för att vara. Diskriminering av utomjordingarna, för att de måste artklassificeras annorlunda än vi, ter sig m a o lika oförsvarlig som diskriminering av människor som tillhör en annan ras än vår egen.

Den genetiska definitionen av människan kan således inte konstituera en människosyn, när den uppenbart åsidosätter kravet på värderingsrelevans, på att definitionsegenskaperna skall kunna tjäna som grund för vårt värde. Det behöver knappast poängteras att tillkortakommandet blir än mer slående om gränsen mellan människa och icke-människa är flytande så att det föreligger en gråzon inom vilken det är obestämt om något är en människa eller ej. Då kan ingen genetisk struktur utan godtycke utses som grundlag för en *tydlig värdemässig* särställning för människan.

4. Den psykologiska dimensionen av människonaturen

Själ och viljefrihet. När människan sägs stå över andra djur, appelleras ofta inte till några kroppsliga kännetecken utan snarare till hennes ”själ” eller överlägsna själsförmögenheter. Låt oss närma oss problemet från denna vinkel för att se om vi här påträffar något fundament för en artspecifik värdering av människan. Naturligtvis är ingen

uttömmande inventering av alla tänkbara värderingsgrunder i den psykologiska dimensionen möjlig, eftersom de mest excentriska förslag kan kastas fram, men ett antal dimensioner kan anses vara tongivande i filosofi- och idéhistorien.

(1) *Den medvetandefilosofiska eller kropp-själ dimensionen.* Den kristna, och bl a av filosofen Descartes preciserade, dualistiska dogmen att människan ensam bland skapelsens kroppsliga varelser har utrustats med en odödlig själ tillgodoser de två uppställda villkoren rörande artspecifitet och värderingsrelevans. Tanken är ju att alla individer av människoarten, och endast dessa (bland alla kroppsliga varelser), har försetts med en själ, och att denna är bärare av det speciella värdet. I så fall kommer människan ensam (bland kroppsvarelser) att besitta ett speciellt värde, som är detsamma för alla, trots att själsinnehav inte är en definitionsegenskap hos henne.

Denna själsdogm har dock utsatts för massiv kritik, i synnerhet under 1900-talet. I dagens engelskspråkiga filosofi intar *materialistiska* teorier, som identifierar mentala händelser, som tankar och perceptioner, med förlopp i hjärnan, en dominerande plats. Det säger sig självt att sådana teorier inte lämnar något utrymme för en själ. Enligt Descartes' dualism, framställs ju själen som en substans som "ligger under" och "håller ihop" olika sinnestillstånd till ett medvetande. I princip finns det ingenting som hindrar att denna själ existerar även under perioder av total medvetlöshet, när den inte befinner sig i några sinnestillstånd (ungefär som en vattenyta existerar även när den inte krusas av vågor). Denna möjlighet kan komma väl till pass för kristna eller andra religiösa som tänker sig ett liv efter den jordiska döden. Materialister har emellertid ingenting till övers för en dylik själ: utifrån deras utgångspunkt är det kroppen som är subjekt för de mentala egenskaperna, eftersom dessa egentligen är kroppsliga eller fysikaliska.

Själssubstansen kan emellertid göras överflödig utan någon reduktion av mentala egenskaper till fysikaliska. En mindre vidlyftig dualistisk doktrin än den substansdualistiska gör gällande att dessa mentala egenskaper visserligen är artskilda från alla fysikaliska, men att de likafullt tillkommer kroppen och inte någon immateriell själ. Det är, enligt denna *egenskapsdualism*, fysiska organismer som tänker, varseblir, drömmer, etc, och de gör så i kraft av att äga en hjärna i vilken processer äger rum som är korrelerade med (distinkta) mentala händelser.

Om antingen denna egenskapsdualistiska teori eller den materialistiska är korrekt, står inget unikt människovärde att finna i den psykologiska dimensionen, ty, som sagt, vi kan föreställa oss att ett lika sofistikerat psykiskt liv som det normalmänniskliga uppträder i samband med en icke-mänsklig hjärna (som de ovan nämnda utomjordingarnas). Vidare får vi inte glömma bort att det finns människor utan medvetande – t ex mänskliga embryon, anencefala spädbarn och kroniskt medvetlösa patienter – som skulle sakna människovärde om detta baserades på några psykologiska kvaliteter. Det förefaller således som om man måste således sätta sin lit till den skamfilade själsdualismen för att kunna hoppas hitta en specifikt mänsklig värdegrund i denna dimension, och prognosen för att detta projekt skall krönas med framgång är, som framhållits, inte god.

(2) *Den motivationsgenetiska dimensionen.* Under denna rubrik insorterar jag det klassiska problemet om *viljans frihet*. Det är en inte ovanlig tanke – t ex i den tradition som utgår från Kant – att människan är en varelse av speciell rang emedan hon är utrustad med en vilja som är fri, fri att välja mellan gott och ont exempelvis. Många tänkare har menat att viljefrihet i denna bemärkelse – den enda som enligt dem är värd namnet – är oförenlig med att viljan är fullständigt bestämd av föregående orsaksbetingelser. Detta oförenlighetsantagande har lett en del av dem – s k *hårda determinister* – till att förneka människans frihet, värdighet och ansvar i namn av en determinism som lägger världens alla händelser under orsakslagens obevekliga band. Andra – s k *libertarianister* – har reagerat på motsatt sätt och trotsigt insisterat på denna viljefrihet, till priset av att determinismen i vår erfarenhetsvärld inte kan vara heltäckande.

Ett problem för libertarianisterna är att en viljefrihet som består i att våra viljeinställningar är helt eller delvis *slumpmässiga* inte verkar äga någon särskild dignitet – det vore ju en frihet som vi delade med atomära och sub-atomära processer. Några libertarianister har försökt ta sig ur detta dilemma genom att hävda att våra viljeinställningar *är* (fullständigt) bestämda, dock inte av en ändlös kedja av andra *händelser*, utan av våra *själar*, i den problematiska betydelse som berördes ovan. Förhoppningen är att denna manöver skall kunna skänka oss en frihet av ädlare valör än den rent slumpmässiga. Den lär emellertid komma på skam, ty, som vi har noterat, befinner sig själsbegreppet i vanskligheter.

Eftersom både den hårda determinismen och libertarianismen i sina kölvatten har svårigheter – som offer av den ansvarsstödjande friheten respektive tillgripande av obskyra entiteter som själar – finns det en tredje standpunkt, *kompatibilismen*, vilken går ut på att viljefrihet i full skala är *förenlig* med determinismen. Vi behöver emellertid inte fördjupa oss i denna månghundraåriga debatts vidare förvecklingar, utan kan nöja oss med att konstatera följande. Om människan inte äger en själ, och alltså hennes medvetande inte skiljer sig från andra mentalt högtstående djurarters genom att ensamt vara organiserat kring en själ, går det omöjligt att begripa varför viljeakter i hennes medvetande skulle äga en frihet som de saknar i dessa andra djurs. De naturlagar som gäller för de psykiska skeenden som är förknippade med en människohjärna, bör rimligen också gälla för de psykiska skeenden (av samma slag) som är förknippade med någon annan djurarts hjärna (apor, valar eller de utomjordingar vi föreställde oss ovan). Återigen skördar alltså specificitetsvillkoret offer: ett värde som fotas i en viljefrihet, som eventuellt är människan beskuren, kan inte bli unik för henne, eftersom det inte finns någon anledning att tro att denna eventuella viljefrihet är unik för henne.

Förnuftsmässiga motiv och talanger. En välkänd tanke är förstås att människans artspecifika värde måste sökas i hennes *förnuft* eller i de mentala funktioner som opererar på en abstraktionsnivå som överstiger den animala kapaciteten. Vi tangerade denna tanke när vi föreställde oss att utomjordingarna måste tillmätas samma värde som vi i kraft av att de andligen är lika välutrustade. Detta tankeexperiment vederlägger givetvis en definition i stil med Aristoteles', att människan är ett djur *med förnuft*, ity det visar att denna definition inte fångar en tillräcklig betingelse för att vara människa: även icke-människor kan ju vara behäftade med förnuft. Definitionen anger följande heller inget nödvändigt villkor mänsklighet, eftersom det finns människor – mänskliga embryon, anencefala spädbarn, etc – som saknar allt förnuft, hur generöst denna funktion än förstås. På nytt visar sig specificitetskravet oöverstigligt.

Med tanke på att det är så vanligt förekommande att lokalisera människans värde till hennes förnuft, kan det emellertid ändå vara nyttigt att titta närmare på några förnuftsrelaterade dimensioner. Denna procedur kommer nämligen att framhäva ett tredje krav på en människosyn som hittills har varit underförstått.

(3) *Den motivationsteologiska dimensionen* (vilken alltså i mot-

sats till den motivationsgenetiska rör motivationens *mål* i stället för dess *ursprung*). Diverse motivationsteorier har bemödat sig om att reducera människors mångskiftande strävanden till några få grundläggande. Till exempel har idén lanserats att människan till syvende og sidst är en *egoist* som ytterst handlar enbart i sitt *eget* intresse. *Psykologiska hedonister* har beskrivit henne som en individ som i sista hand bara söker det behagliga och skyr det obehagliga. *Freudianer* har ambitionen att härleda hennes bevekelsegrunder ur libidons undermedvetna operationer och *darwinistiskt inspirerade evolutionopsykologer* när drömmen att spåra dem ur biologiskt betingade överlevnadsstrategier. Gemensamma för alla dessa teorier är inte bara deras *reduktionistiska*, utan också deras *deflatoriska*, tendens: om de håller streck, ter sig de mer högsinta mänskliga handlingsmotiven inte bara mindre varierade, utan också mindre värdefulla än de i förstone kan tyckas. I och med att reduktionen gör dem mer analoga med andra djurs drivkrafter, framställer de våra motiv som mindre smickrande.

Deras motpol är uppfattningar som förfäktar att folk är i stånd att animeras av oreducerbara "högre" drivkrafter över fänas horisont, att deras beteende kan präglas av altruism eller välvilja mot andra, av en moralisk idealism som sträcker sig utöver det personliga väl- och obehaget till att omfatta sanningskärlek, samvetsömhet, rättrådighet, plikttrogenhet o s v. Dessa icke-reduktionister kan tyckas stå starkare, emedan reduktionisterna onekligen bär en tung bevisbörda: det är sannerligen ingen lätt uppgift att föra tillbaka alla våra mångskiftande motiv till något fåtal rötter.

Givet denna motivationella icke-reduktionism öppnar sig, kan man i förstone inbilla sig, möjligheten att finna något människospecifikt, ty de nämnda "högsinnade" motiven kan förefalla avgränsa människan från åtminstone alla de icke-mänskliga djur *vi känner till*. Visst, vi kan *föreställa* oss icke-mänskliga varelser (utomjordingar) som också drivs av de mer förfinade motiven, men om dessa varelser inte existerar i verkligheten, kan människan ändå besitta ett högre värde *än alla andra existerande varelser*.

Haken blir emellertid nu i stället en annan. Dessa drag är *inte jämt fördelade inom människosläktet*: vissa individer är obestriddligen mer altruistiska, sanningsälskande, etc än andra. Som redan framkommit aktiveras några människor – embryon och gravt hjärnskadade – inte av några (medvetna) motiv över huvud taget. En människosyn i vilken

vissa psykologiska drivfjädrar bildar stommen kan därför inte bli enhetlig; den bryts tvärtom sönder inifrån i en serie syner på olika människotyper, var och en med sitt värde. För att förhindra denna malör måste vi understryka ett tredje villkor, *ett homogenitetstvillkor*: den människospecifika, värdegrundade egenskapen måste ha en *jämn distribution* inom mänskligheten. Annars riskerar människor inte att bli innehavare av *ett och samma* värde.

Ytterligare en dimension kan illustrera hur vissa som håller sig med en människosyn förbiser detta tredje villkor, hur de inte ser enskilda träd för bara skog:

(4) *De andliga kapaciteternas dimension*. I humanistisk panegyrik lyfts ibland fram som för människan utmärkande själsförmögenheter hennes konstnärliga kreativitet, hennes vetenskapliga, religiösa eller moraliska kunskapsförmåga (i *fysiska* avseenden är som regel alltid något icke-mänskligt djur oss överlägset: de springer fortare, hoppar högre, etc). Människan har frambringat stor litteratur, bildkonst och musik. Hon har utvecklat en naturvetenskap som sträcker sig från det astronomiska till det sub-atomära, hon kan hysa gudstro, och hon håller sig med en moral som kan värna även om för henne okända varelsers väl. Hos icke-mänskliga djur finns ingen motsvarighet.

Men återigen rör det sig om egenskaper som, tydligast, stupar på att de inte kan berättiga en homogen värdering av människan p g a att det helt enkelt är ett faktum att vissa människor är mer framstående än andra i de redovisade bemärkningarna, är större konstnärer, vetenskapsidkare eller religions- eller moralförkunnare. En människosyn baserad på dessa egenskaper, som eftersträvar en enhetlig bedömning av helgon och seriemördare, snillen och storhjärnlösa, förefaller inte att ha bättre utsikter att lyckas än en 'artefaktsyn' som omsluter så värde-mässigt disparata tingestar som respiratorer och ventilgummin, laserstrålning och utbrunna tändstickor.

De tre kraven på en människosyn. Sammanfattningsvis kan ingen människosyn rättfärdigas därför att inget mänskligt attribut tycks kunna uppfylla samtliga de tre villkor som en sådan ställer. Antingen är det attribut som anförs inte människospecifikt, kanske därför att det uppträder hos icke-människor (t ex medvetande). Då sugs människan upp av något icke-mänskligt, och synen på henne blir inte fristående utan ett specialfall av en syn på en vidare klass av ting (t ex varelser med medvetande). Eller också är det inte homogent exemplifierat i

mänskligheten (som den motiv- och talangrepertoar som omnämndes under (3) och (4)), med resultat att människosynen mister sin enhetlighet och sonderfaller i en uppsättning syner på människotyper, var och en med sitt speciella värde. De resterande – främst genetiska – särdrag, vilka tillfredsställer dessa två villkor (specificitets- och homogenitetsvillkoren) och gör att vi kan använda "människa" för biologisk artklassifikation, kränker flagrant det återstående kravet på värderingsrelevans, för, som sagt, en varelse, som med hänsyn till de faktorer som figurerade under (3) och (4) står i paritet med en människa, måste vara lika värdefull som hon, trots en eventuell genetisk skillnad. Vi är synbarligen så hårt klämda mellan den mänskliga variationsrikedomen och vår släktskap med icke-mänskliga djur att endast värdemässigt obetydliga särtecken återstår. Därför blir begreppet *människosyn*, som jag har definierat det, ett begrepp som inte är tillämplbart på världen.

5. Avslutande reflexioner

Människosyn som "mellanstadium". Som ett överlevnadsdugligt djur har människan en förmåga att identifiera, och reagera värderande på, medlemmar av sin egen art. Det är emellertid först i och med tillgången på kommunikationsmedel som möjliggör kontakt mellan olika raser och kulturer som den förhållandevis abstrakta föreställningen om en mänsklighet som överskrider den egna klanen, rasen och kulturen kan stadigt etablera sig. Likaså fordras besinning och självdistans för att tillskriva folk ett värde i sig som är oberoende av de flukturerande värden de har relativt ens egen person och skiftande förehavanden. Så uppkomsten av ett fenomen som en människosyn kräver ett ansenligt mått av civilisation och intellektuell utveckling. Det kräver ett begrepp om något värdefullt som människoarten i sin helhet delar.

Idén om en (gudomlig, odödlig) själ passar som hand i hanske här. Den är en psykologisk storhet, och vi har sett att vi tenderar att förlägga vårt egenvärdes högsäte till den psykologiska dimensionen. I motsats till olika psykologiska tillstånd och färdigheter kan den dessutom utan synbar orimlighet tillskrivas alla människor i samma grad, men undanhållas icke-mänskliga djur. Så den är väl ägnad att rättfärdiga ett arteget människovärde.

Problemet är emellertid att nutida filosofi och vetenskap förser oss med alla skäl att betvivla existensen av en sådan storhet som en själ. De leder oss snarare till uppfattningen att, om det över huvud taget

existerar någon essentiell skillnad mellan människan och andra djurarter, så är den av genetiskt slag. Men det är inte plausibelt att tänka sig att genetiska förhållanden är värderingsrelevanta: de är inte iakttagbara i vardagslag, utan en relativt sen vetenskaplig upptäckt, och det egenvärde vi tilldelar oss själva grundar sig rimligen på något vi dagligen stiftar bekantskap med hos oss själva, främst vårt själsliv eller medvetande. Det är det som gör att vi kan besitta ett värde i oss själva, utöver det värde vi har för andra. Det är svårt att förstå hur ett liv utan medvetande, utan förmåga att känna och uppleva något, skulle kunna ha värde för den levande själv. Därmed slås postulatet om ett människovärde i spillror, och en enhetlig människosyn blir intellektuellt oförsvarlig. Jag skrev just att det fordras en viss civilisation och intellektuell insikt för att en människosyn skall födas. Nu verkar det som om den måste dö med ännu större doser av dessa, som om dessa väcker oss ur människosynen till en verklighet som inte medger en sådan.

En "statistisk" människosyn. Det kan tyckas att jag överdramatiserar begreppet *människosyn*. När vi talar om t ex en syn på folk från en viss nation, tyskar, indier eller vad det nu kan vara, inte förutsätter vi att *alla* medborgare av denna nation är lika i något hänseende som är värderingsrelevant. Vi åsyftar väl snarare drag som är mer *frekvent förekommande* bland folk av en viss nationalitet än av andra. Kan det på samma sätt inte räcka för en människosyn att det föreligger värderingsrelevanta drag som är mer frekvent förekommande bland människor än bland icke-människor? Då diskvalificeras inte den motiv- och talangrepertoar, som diskuterades under punkterna (3) och (4) ovan, av det enkla skälet att alla människor inte exemplifierar den i samma utsträckning.

Jag tror emellertid inte att vi faktiskt hanterar människosyner lika lättvindigt som vi handskas med syner på nationalkaraktärer. I allmänhet tänker vi oss säkerligen att det finns en mer djupgående klyfta mellan människan och icke-mänskliga djur än mellan olika nations-medborgare. Annars vore det egendomligt att tron på ett specifikt människovärde är så utbredd och fast. Men visst, mitt resonemang omöjliggör inte att människosyner lever kvar i en avdramatiserad, statistisk tapping.

En ny värdesyn. Min kritik av begreppet *människosyn* är därmed fullbordad, men låt mig avslutningsvis indikera en värdesyn som kan ersätta den. Flera gånger har mitt stöd för idén att individens egenvärde

bestäms av deras medvetande framskymtat: existensen av något som saknar medvetande, och inte kan utbilda ett sådant, kan inte äga egenvärde, ett värde i sig själv eller för sig själv, utan bara värde för andra. För vår överlevnads skull har det varit oundgängligt att fokusera de åskådliga skillnader som föreligger mellan vår art och andra, men för *etiska* syften är det en annan, eller mindre åskådlig, skillnad som är viktigare: mellan de väsen som har medvetande (eller eventuellt bara en potential för det) och de som saknar det, mellan de som kan ha upplevelser och kan reagera positivt eller negativt på dessa, å ena sidan, och de som saknar denna förmåga, å den andra.

I motsats till en människovärdesprincip tilldelar denna tankegång inte bara människor utan även högre stående djur egenvärde. Vad som kan tyckas värre är emellertid att den inte ger någon garanti för att människor har *lika* värde, för – förutom att det finns människor som för alltid kommer att sakna medvetande – lär de skilja sig i grad av mental kapacitet och kommer därigenom att löpa risken att hamna på olika värdenivåer.

Invändningen är riktig, men den utesluter inte varje möjlighet att försvara en likavärdesprincip. Man kan nämligen dra en distinktion mellan det värde individer i kraft av sina egenskaper *har* (i sig eller för andra) och hur de *är värda (eller förtjänar) att behandlas*. Att vissa har större (mindre) värde än andra innebär inte att de är värda (=förtjänar) bättre (sämre) behandling. Detta följer endast om de har *ansvar* för vilket värde de har; endast i så fall är det rimligt att hävda att de är värda (=förtjänar) en motsvarande graderad behandling, att det är rättvist att de, som har högre värde, behandlas bättre och de, som har lägre värde, sämre.

Men antag att ingen av oss ytterst är ansvarig för sitt höga eller låga värde därför att det i sista hand härrör ur genetiska anlag och tidig miljömässig påverkan över vilka vi saknar kontroll; då kan vi alla vara värda (=förtjäna) samma behandling, trots skillnaden i det värde vi har i sig och för andra. Det är precis en sådan bild av vårt ursprung som den moderna vetenskapen skänker oss. Enligt den har inte bara varje mänsklig individ, utan hela människosläktet, sina förgångare att tacka för sina ursprungliga egenskaper: hon hade inte existerat i befintligt skick om det inte hade varit för att tidigare varelser hade råkat befinna sig i omgivningar till vilka de var tillräckligt anpassade för att kunna föra sina gener vidare.

Medan den moderna vetenskapen undergräver likavärdesprincipen i en tappning – enligt vilken alla människor besitter samma värde i kraft av någon av sina egenskaper (sin mänsklighet eller odödliga själ exempelvis) – lägger den alltså grund för den i annan version vilken går ut på att rättvisan kräver att alla behandlas så att deras liv blir så lika i värde som möjligt. Det bör dock framhållas att "alla" här inte betyder "alla människor" utan "alla varelser för vilka livet kan ha värde, dvs alla varelser med (en potential för) medvetande"; denna likavärdesprincips tillämpning är således, i motsats till den den ersätter, inte begränsad till människosläktet. Ty givetvis är icke-mänskliga djur precis som människan produkter av sina föregångare och är därför lika lite ansvariga för sina speciella företräden och tillkortakommanden.

Den här likavärdesprincipen kan tyckas så långtgående att den blir orimlig: inte kan vi ha en moralisk skyldighet att se till att alla icke-mänskliga djur – anakondan, blåmesen o s v – lever liv som värdemässigt kommer så nära mänskligt liv som möjligt! Här måste man emellertid inse att en rättvis princip, som fordrar jämlikhet, vare sig denna inskränker sig till människoarten eller ej, inte kan utgöra *den enda* moralnormen. I så fall hade vi ingen skyldighet att åstadkomma en jämlikhet där alla har det *bättre* snarare än en där alla har det *sämre*. Detta exempel visar att en acceptabel moral också måste innefatta en "väl villighetsprincip" som stadfäster att vi bör se till att varelser har det bättre snarare än sämre.

Vad vi är moraliskt skyldiga att åstadkomma avgörs genom en sammanvägning av vad en tillämpning av dessa två principer (och kanske andra som måste inlemmas i moralen) ger. Det blir då uppenbart att det är oförsvarligt att lägga stora resurser på (i huvudsak fruktlösa) försök att höja t ex blåmesar till vår nivå när samma resurser skulle möjliggöra långt större standardhöjningar om de ägnades människor som har det sämre ställt. Huvudpoängen är dock att vi måste vänta med att dra kategoriska slutsatser beträffande våra moraliska skyldigheter tills *samtliga* normer är kartlagda.

Not

Det likavärdesresonemang, som jag här bara kan antyda, utvecklas utförligare bl a i mina uppsatser "Lika för olika" i *Filosofisk tidskrift* (1995:4) och "Jämlikhet över artgränserna" i Lisa Gålmark (red): *Djur och människor*, Nya Doxa, 1997.

*Om begreppet 'disposition' och dispositionella
analyser av önskningar*

I det följande hävdar jag att man kan acceptera en dispositionell analys av begreppet 'önskning' ('viljeattityd', 'proattityd') och samtidigt mena att det är meningsfullt att tala om önskningar som orsaker till beteende utan att medge att dispositioner orsakar sina egna manifestationer.

Uppfattningen att önskningar är både orsaker till och dispositioner för beteende är vanlig i såväl handlings- som moralfilosofi. Den försvaras av t ex Richard Brandt och Donald Davidson, för att blott nämna två kända företrädare. (Davidson 1980, Brandt 1979) En del preferensutilitarister, Richard Hare och Peter Singer exempelvis, tycks också mer eller mindre oflekterat beskriva önskningar ömsom som handlingsdispositioner, ömsom som reella inre drivkrafter.

Vid första påseendet tycks kombinationen av dessa två antaganden innebära att dispositioner orsakar sina egna yttringar. Michael Smith skriver t ex i *The Moral Problem* att den dispositionella analysen av önskningar "inte tvingar oss att acceptera idén att önskningar ska ses som orsaker till beteende. Att påstå att dispositioner kan vara orsaker är nämligen ett substantiellt filosofiskt ställningstagande". Smith betonar dock att enligt hans egen uppfattning "kan dispositioner, och därmed önskningar, vara orsaker" (1994, s114, min kursiv).

Min ambition är i första hand att undersöka vad vi i dagligt tal faktiskt förutsätter rörande relationerna mellan dispositioner, orsaker och önskningar. Vi pratar om önskningar både i dispositionella och kausala termer, samtidigt som vi i många sammanhang – det finns betydelsefulla undantag – ser det som nonsens att anföra en disposition (t ex skörhet) som förklaring till dispositionens manifestation (som att gå sönder under bestämda omständigheter). I andra hand försöker jag

ge en motsägelsefri tolkning av detta vardagliga sätt att tala.

Några substantiella ontologiska anspråk binder jag mig dock inte till här. Det skulle kunna finnas andra plausibla invändningar mot de ontologiska föreställningar vardagsspråket avslöjar, t ex mot idén att önskningar är orsaker. Å andra sidan tycks analys av språklig praxis vara av vikt för den som är ute efter ett mera substantiellt ontologiskt ställningstagande. Även D M Armstrong, som i andra sammanhang inte tycks tillmäta vardagsspråket någon avgörande betydelse när det gäller ontologi (se t ex 1968, s 82), menar att dispositionernas status bäst utreds via studier av hur "vetenskapsmän och andra ofta talar" och av vad som är "lingvistiskt korrekt" (1982, s 14).

1. Dispositioner orsakar inte sina egna manifestationer

Vissa saker tycks man vara överens om i debatten rörande dispositioner, t ex att varje disposition bestäms av någon specifik typ av utlösande betingelse samt en effekt som är karakteristisk för dispositionen ifråga. I ett standardexempel som 'isen är skör' kan den förutsatta utlösaren vara något i stil med 'man går på isen' och effekten 'isen brister'. Enligt en dispositionell analys av 'jag vill ha en kopp kaffe' skulle den utlösande faktorn kunna vara 'jag tror att jag kan få en kopp kaffe' och effekten 'jag tenderar att ta en kopp kaffe' (bortsett från ceteris paribus-klausuler, tidsvariabler o s v).

Vi tillskriver saker dispositioner även när utlösande betingelser och utlösta effekter saknas. Därför kan man säga att dispositioner har en "intentional" eller "teleologisk" karaktär. De pekar bortom sig själva, mot något som inte existerar. Av detta skäl har filosofer som Gilbert Ryle varit tveksamma till ge plats åt dispositioner i världen. Dispositionella egenskaper associeras av Ryle polemiskt med föreställningar om okulta krafter.

Ryles egen uppfattning tycks vara att dispositionsbeskrivningar inte är något annat än hypotetiska förutsägelser eller "härledningslicenser". Applicerat på önskningar skulle detta förslag innebära att vi inte gör anspråk på att säga något om folks inre tillstånd när vi tillskriver dem önskningar. Vi gör bara förutsägelser om deras beteende i hypotetiska omständigheter. Och i Ryles fall är det just så att uppfattningen om dispositionspåståenden som rena hypotetiska förutsägelser banar vägen för hans eliminativa syn på önskningar och andra påstådda inre orsaker till beteende.

Påståenden om dispositioner skiljer sig emellertid från hypotetiska förutsägelser i största allmänhet i högre grad än Ryle medger. När vi exempelvis påstår att något är skört har vi gjort anspråk på att veta något om dess inre natur. Som Prior, Pargetter och Jackson visar i "Three Theses About Dispositions" (1982) så förutsätter påståenden om dispositioner interna kausala baser. Anta att vi försöker förklara 'skörhet' med exemplet: "'isen är skör" betyder "isen brister om man går på den"'. Om vi lever i en deterministisk värld och isen går sönder i fall nr 1 så kan vi inte föreställa oss att den inte går sönder i fall nr 2, under förutsättning att de interna egenskaperna (isens molekylstruktur etc) är desamma och allt annat (den gåendes vikt etc) också är lika. Om den inte går sönder i fall 2 trots att den gående väger detsamma (etc) skulle vi dra slutsatsen att de inre egenskaperna hos isen hade förändrats. Den sortens slutledning rörande isens förändrade interna egenskaper är just den typ av skäl vi skulle kunna ha för att anta att isens *skörhet* förändrats.

Ett liknade exempel kan konstrueras för en indeterministisk värld. Anta att vi vet att allt är lika, inklusive isens inre egenskaper, och att isen brister i fall 1. Nu är det vår uppgift att fastställa hur skör isen i fall 2 är, dvs risken att isen med denna inre struktur brister, inom ramen för riskbedömning i en indeterministisk värld. Det vore då orimligt att bortse från vad som hände i händelse i fall 1 – *på grund av* att vi vet att det inte finns någon skillnad i den interna strukturen. Det förnuftiga i att beakta fall 1 vid vår förutsägelse måste bero på vårt begrepp om skörhet som beroende av en kausalt relevant intern egenskap, vilken råkar vara fixerad i detta testfall. Så för att vara skör måste isen ha en intern egenskap som är en kausal betingelse för att den ska brista när man går på den.

Man kanske ska poängtera att det inte räcker med någon extern kausal betingelse för att garantera dispositionspåståendenas sanning, även om dispositionens alla övriga karakteristika föreligger. Djävulens föresats att spräcka en viss is varje gång någon går på den skulle inte räcka för att vi skulle klassificera isen som skör.

I "In Defence of Dispositions" från 1972 instämmer Hugh Mellor i att "dispositioner behöver någon form av oberoende bas för att kunna existera mellan sina yttringar – men basen behöver inte vara något mer än en annan disposition". Den möjligheten utesluts ej av argumentet ovan. Det visar inte att basen måste vara kategorisk – bara att det

måste finnas en bas. Det inre tillstånd som förutsätts vara en kausal betingelse för dispositionens manifestationer – det tillstånd som gör att den sköra isen går sönder, t ex – kan alltså vara en annan disposition, exempelvis dispositionen hos vissa av isens mikrokomponenter att upplösas när de påverkas av andra mikrostrukturella förändringar i omgivningen. De molekylära egenskaperna hos skör is kan förmodligen inte beskrivas korrekt utan dispositionella begrepp. De senare handlar då om dispositionella egenskaper hos vissa av isens inre komponenter, egenskaper som i sin tur förklarar skörhet, men *inte* om egenskaper som formellt sett identifieras via sin relation till sköra isars tendens att gå sönder.

Richard Brandt har karakteriserat det tillstånd som utgör basen för önskningar och aversioner som "en avfyrningsberedskap hos vissa neuronbatterier" (1979, s 25). Detta sätt att förankra en disposition i en annan behöver alltså inte vara formellt problematiskt. Det väsentliga är att de underliggande egenskaperna förutsätts vara interna hos objektet med den disposition som förklaras, i den meningen att de i princip ska kunna specificeras utan någon referens till yttringarna av just den disposition som objektet tillskrivs – som sprickorna i isen eller min påtår när det gäller de två exempel som hittills använts.

Denna möjlighet betyder också att förändringar i dispositioner kan få genuina kausala konsekvenser, inte blott i den meningen att förändringar i dispositioner förutsätter förändringar i de intrinsikala egenskaper som utgör dispositionens bas. Dispositioner är inte bara kausalt *relevanta*, de kan kanske också vara kausalt *verkningsfulla*. De kan utgöra kausala betingelser, om än inte för sina egna manifestationer. Simon Blackburn har påpekat att det inte ens är självklart att förklaringar måste ha någon icke-dispositionell slutpunkt (1991, s196). Och i linje med detta har Tim Crane klargjort att en sådan slutpunkt till och med utesluts av den av honom favoriserade uppfattningen att alla egenskaper måste analyseras dispositionellt.

Här kanske det finns skäl att påminna om att mina ambitioner här är begränsade till språkbruket. Den som påstår att en sak har en dispositionell egenskap har enligt vanligt språkbruk inte bara gjort en hypotetisk förutsägelse, utan också gjort anspråk på att veta något om att det i detta objekt finns en intrinsikal kausal bas för dispositionens yttringar. Däremot förutsätter vi inte, menar jag, att hon förbundit sig till uppfattningen att basen måste vara icke-dispositionell. Blackburns

och Cranes regresser kan kanske vara problematiska av andra skäl, men de strider inte mot vårt sätt att utnyttja dispositionella förklaringar i vardagslag.

Enligt en vanlig åsikt är dispositioner inte är något annat än den kausala basen för sina egna manifestationer. "Är" kan emellertid inte betyda "är nödvändigt identisk med". Anta t ex att skörhet hos is i vår värld hänger samman med mikrostrukturen *a*. Vi kan ju alltid föreställa oss en värld i vilken alla de relationella egenskaper som karakteriserar skörhet hänger samman med mikrostrukturen *b* snarare än med *a*. Om skörheten och mikrostrukturen vore nödvändigt identiska skulle vi tvingas säga att skörhet är en annan egenskap i den världen än i vår. Det verkar underligt eftersom vi tänker oss att egenskapsnamn betecknar samma sak i varje möjlig värld. Så dispositionen och dess bas kan inte vara identiska i någon mening som gör det själv motsägande att separera dispositionen från basen. Även om varje disposition nödvändigtvis är förbunden med en kausal bas av en typ som är karakteristisk för dispositionen ifråga, så är relationen mellan varje typ av disposition och dess specifika typ av bas kontingent.

De som vill reducera dispositionen till den kausala basen för dess yttringar måste därför tänka sig att identifikationen mellan skörheten och mikrostrukturen *a* är kontingent, inte nödvändig. Det gör exempelvis D M Armstrong (1968, kap 6) och Ingmar Persson (1981, s 44). Hur ska det tolkas i detta sammanhang?

Sanna och informativa identitetspåståenden innehåller icke-synonyma termer som refererar till en och samma sak. När termerna pekar ut enskilda exemplar (i motsats till typer) är identifikationen i många fall kontingent i den meningen att de attribut eller roller med vars hjälp vi pekar ut objektet ifråga inte nödvändigtvis tillkommer detta. Det är t ex ett kontingent faktum att "Bill Clinton" och "USA:s president" refererar till samma sak. Ett påstående som identifierar *typer* med varandra, t ex "vatten = H_2O ", uttrycker däremot oftast ett nödvändigt faktum.

U T Place föreslår att typidentiteten mellan skörhet och mikrostruktur *a* skulle kunna kallas kontingent om de två termerna refererade till samma sak och detta faktum inte återspeglas i språkbruket, utan måste klargöras av vetenskapen. (1996 s 59) Vatten är i denna mening "kontingent identiskt" med H_2O , eller kanske *var*, innan denna kunskap kom att inkorporeras i språket. Armstrongs egen försiktigare beteck-

ning "kontingent *identifikation*" skulle passa bättre än Places "kontingent *identitet*" här. Det som Place beskriver innebär ju inte att identiteten är kontingent; det icke-nödvändiga är korrespondensen mellan språkbruk och naturliga avgränsningar i världen.

Skörhet och mikrostruktur *a* kan knappast vara identiska i denna hypotetiska mening (vilket Place också vill visa, i polemik med Armstrong). Även om naturvetenskapen så småningom visar vilken mikrostruktur skörhet baseras på, och vetenskapen att det faktiskt är *a* kommer att inkorporeras i det naturliga språket, så bör vi inte ha några svårigheter att föreställa oss att *a* uppträder utan skörhetens övriga karakteristika. Armstrong gör emellertid klart med andra exempel att det "kontingenta" i hans identifikation inte blott betyder, som i Places tolkningsförslag, att samreferensen än så länge är en vetenskaplig hypotes: "Det är inte som att *a posteriori* identifiera värmen hos ett ämne med dess molekylrörelse, en 'identitet i egenskapers konstitution', där /.../ identiteten är nödvändig" (1996, s 39)

När det gäller skörhet säger Armstrong att vi kan peka ut tillståndet antingen i termer av dess kausala roll (hur det förhåller sig till bestämda utlösande betingelser och effekter), eller genom att beskriva dess mikrostruktur. Med vår världs naturlagar fylls dess kausala funktion av en bestämd typ av mikrostruktur. Armstrong menar att begreppet 'gen' ger en belysande jämförelse. Gener är, hävdar han, dispositioner att utveckla bestämda fysiska eller psykiska drag. Dessutom vet vi att gener i vår värld är identiska med sekvenser av DNA-kedjor. På samma sätt är det "en kontingent sanning att skörhetens kausala roll fylls av denna mikrostruktur, dvs att glasets skörhet är (är identisk med) denna mikrostruktur" (1996, s 39).

Vi ska alltså identifiera isens skörhet med mikrostrukturen *a* på grund av att de båda termerna refererar till ett tillstånd med en bestämd kausal roll. Skörhetens/mikrostrukturens roll är att kausalt förklara skörhetens manifestationer. Argumentet för identifikationen är främst en generalisering om hur vi pratar. Det är, menar Armstrong,

lingvistiskt korrekt att t ex säga att skörhet är en särskild sorts bindning mellan molekylerna i det sköra objektet. Anledningen till det är helt enkelt att vetenskapsmän och andra ofta talar på det sättet och att det inte tycks finnas några invändningar mot sådant tal (1996, s 14).

I "In Defence of Dispositions" försvarade Hugh Mellor en liknande idé. Där skrev han t ex att "dispositionernas funktion är att förklara sina yttringar: skörheten antas förklara varför det tappade glaset går sönder" (s 117).

Jag tror inte att Armstrongs och Mellors lingvistiska observationer fångar det allmänna språkbruket. (Mellor har för övrigt numera också en helt annan uppfattning.) Vetenskapsmän och andra talar relativt sällan om dispositioner på det sättet och när man någon gång gör det så möts man just av invändningar eller krav på precisering. "Isen gick sönder för att den var skör" eller "Jag gjorde det för att jag ville det" godtas sällan som genuina förklaringar i vardagslag. Anta att vetenskapen finner att skör is har mikrostruktur *a*. Skulle vi inte vara mer benägna att säga att man har upptäckt vad som gör is skört än att man upptäckt vad skörhet är?

Det verkar visserligen vara riktigt att gener är (identiska med) delar av DNA-kedjor och att det är ett kontingent faktum att DNA-kedjor fyller genernas kausala roll. Som U T Place påpekar är denna identifikation dock inte något övertygande exempel på en disposition som förklarar sina egna yttringar, eftersom 'gen' normalt inte står för själva dispositionen, utan snarare (till och med innan genernas biokemi var känd) betecknar just den inre biologiska konstitution som är kausalt ansvarig för vissa dispositioners yttringar (att vi utvecklar vissa anlag snarare än andra etc).

Den mest uppenbara och välkända invändningen mot att i vetenskapliga eller vardagliga sammanhang låta dispositioner förklara sina manifestationer berör Armstrong själv. Han medger att när vi identifierar dispositionerna med de tillstånd som bär kausalt ansvar för dispositionernas yttringar "så utsätter vi oss för Molières spefullhet". Om *virtus dormitiva* inte kan förklara varför opium gör oss sömniga, så borde skörhet inte kunna förklara varför is brister. Armstrong håller ändå fast vid att det är lingvistiskt korrekt att identifiera skörheten med de kausala betingelserna för att isen ska gå sönder.

Jag påstår varken att Armstrong är skyldig till ett *virtus dormitiva*-trick eller att *virtus dormitiva*-argumentet i sig vederlägger idén att dispositioner kan ha förklaringsvärde. Men eftersom Armstrong lägger vikt vid vanligt språkbruk kan det vara värt att notera att Molières skämt appellerar till de flesta språkanvändare. När vi inser att *virtus dormitiva* bara betyder 'sömgivande kraft' förstår vi genast på vilket

sätt Moliéres apotekare, eller kanske läkarvetenskapen, förlöjligas. Förklaringen är tom. Betraktades dispositioner i vardagslag som legitima förklaringar till sina egna manifestationer skulle skämtet förmodligen inte gå hem lika lätt. Skämtet kanske också fungerar på grund av att vi känner igen bedrägeriet från vardagliga och (kvasi-) vetenskapliga sammanhang. Poängen är att vi känner igen det *som* bedrägeri.

Ett förbehåll är väsentligt här. Alla sätt att anföra dispositioner som förklaringar till sina egna yttringar är inte lika bedrägliga och oinformativa som apotekarens. Hos Molière fungerar skämtet på grund av att apotekarens svar inte förmedlar någon information utöver den som förutsätts i själva frågan: Att opium tenderar att göra oss sömniga och att detta har att göra med dess inre egenskaper, med andra ord att opium just besitter den dispositionella egenskapen att vara sömn-givande. Men i många situationer då vi poängterar att ett objekt har en viss disposition kan det finnas behov av att utesluta rivaliserande *externa* förklaringar till det som händer med objektet. På grund av att dispositionspåståenden inte *bara* är härledningslicenser eller hypotetiska förutsägelser, utan också indikerar en intern kausal bas, så använder vi dem särskilt i sammanhang där det inte är givet från början att det som händer med objektet beror på dess inre egenskaper. Om den fula vas du fått i julklapp går sönder eller om jag håller upp en kopp kaffe är förklaringarna "vasen var skör" eller "jag ville ha en kopp kaffe" informativa i proportion till hur många andra förklaringar, i termer av *annat* än glasets eller min inre konstitution, som är tillgängliga och rimliga. Är det t ex rimligt att misstänka att du använt hammare eller sprängämnen för att slippa ha julklappsvasen framme? Har jag alltid avskytt kaffe så att det verkar mer troligt att jag råkat spilla kaffe i koppen, eller tvingats hälla upp det, än att jag hållt upp kaffe frivilligt? Om sådana alternativ ligger nära till hands i situationen skulle det ju kunna finnas behov av att slå fast att förklaringen till det som hänt finns att söka i vasens interna egenskaper, eller ibland mina inre drivkrafter.

Om vi uppfattade dispositionen som identisk med den kausala basen för dess manifestationer så borde vi emellertid se ett genuint förklaringsvärde *även* i de fall då externa förklaringar från början har uteslutits, som i frågan till apotekaren. Det gör vi inte. Således finns det inte stöd i vanligt språkbruk för tanken att dispositioner kausalt

förklarar sina egna yttringar. Det är i sig ytterligare ett argument mot att identifiera dispositionerna med de kausala betingelserna för deras manifestationer.

Prior, Pargetter och Jackson förnekar också att dispositioner förklarar sina yttringar men argumentet är omvänt. Medan jag hävdar att vårt vardagliga sätt att underkänna denna sorts förklaringar är ett skäl att se dispositionerna som distinkta från den kausala basen, menar de att distinktionen mellan basen och dispositionen gör att dispositionerna inte kan vara förklarande. Först visar de att dispositioner måste ha en kausal bas. Eftersom dispositionsbeteckningar är rigida designatorer, dvs betecknar samma sak i varje möjlig värld, argumenterar de vidare, så kan dispositionerna inte vara identiska med de kausala baserna för deras manifestationer. Då en händelse inte kan ha mer än en tillräcklig verksam kausal betingelse, så följer av detta att dispositioner inte orsakar sina yttringar. (Argumentet rörande rigid designation förutsätter dock att den identifikation mellan bas och disposition som de avvisar måste ses som nödvändig. Att dispositionsnamn är rigida designatorer skulle annars inte i sig utesluta att dispositionerna skulle kunna identifieras med den kausala basen.)

2. Hur verkliga är dispositioner?

Vårt tal om dispositioner har som sagt två sidor. Det uttrycker konditionala förutsägelser och det pekar på den interna kausala bas som backar upp förutsägelsen. Dispositionsuttrycken kan varken ersättas med rena hypotetiska förutsägelser eller med rena beskrivningar av de inre egenskaper som orsakar dispositionens yttringar. Jag har ovan hävdat att dispositioner inte fyller funktionen att kausalt förklara sina yttringar. Därmed har jag också uteslutit den sorts realism om dispositioner som U T Place (och Mellor 1974) försöker återupprätta: Att "skörhet" refererar till en distinkt, oreducerbar och potent egenskap som *jämte* mikrostrukturer och utlösande betingelser orsakar att isar brister, dvs att dispositioner verkligen finns i vårt universum som den sorts entiteter Ryle raljerar över, entiteter som strävar eller pekar mot icke-existerande mål.

Däremot har jag inte, hittills, uteslutit Prior, Pargetter & Jacksons hypotes att "skörhet" denoterar en oreducerbar andra ordningens egenskap, kausalt kraftlös, vilken supervenierar på den kausala basen för yttringarna. Främsta nackdelen med denna uppfattning är oklarheterna

rörande begreppet 'superveniens'. Här finns inte utrymme för någon rättvis diskussion om detta, men kort uttryckt är problemen följande: Påståenden om superveniens kan tolkas på två sätt. 'F supervenerar på *a*' kan fastslå som en begreppslig sanning att två entiteter inte kan vara lika med avseende på *a* utan att vara lika när det gäller F. Anta att sköra isars benägenhet att gå sönder orsakas av mikrostrukturen *a*. Då det ju är fullt *tänkbart* att *a* förekommer utan skörhet så kan inte skörhet supervenera på *a* i denna begreppsliga mening.

'F supervenerar på *a*' skulle också kunna uttrycka ett ontologiskt antagande som innebär att det är metafysiskt omöjligt att *a* finns utan F även om det är teoretiskt möjligt. Denna användning av "superveniens" är vanlig, men den förutsätter en kontroversiell idé om en nödvändighet som varken är begreppslig eller blott kausal. Ett vanligt men föga lovande försvar består helt enkelt i jämförelser med andra områden på vilka begreppet tillämpas. Värdearealisterna i metaetiken talar om superveniens med hänvisning till medvetandefilosofi eller till teorier om sekundära egenskaper och vice versa. Mer substantiella försök att klargöra superveniensbegreppets modala element på har framställts i termer av möjliga världar. Även om debatten är omfattande tror jag inte att man sticker ut hakan om man konstaterar att de viktigaste problemen rörande detta begrepp fortfarande är olösta. Behovet av klargörande på denna punkt är i varje fall än så länge en nackdel för idén att dispositioner supervenerar på den kausala basen.

I ljuset av detta verkar det lockande att backa till en reduktiv position. Men i stället för att ersätta dispositionsuttrycken *antingen* med konditionala förutsägelser *eller* med hänvisningar till den kausala basen bör en sådan reduktion göra rättvisa åt *båda* sidorna av talet om dispositioner. Dispositions påståenden uttrycker en konditional förutsägelse. Men det särskiljande är dispositionsomdömet *implicita* anspråk på att fastslå vilken slags fakta som backar upp förutsägelsen: Fakta rörande den inre konstitutionen hos objektet som är disponerat att uppträda på det beskrivna sättet. Det är, som Ryle medger,

inget förfärande med uppfattningen att ett påstående på vissa sätt fungerar som rena faktakonstateranden, på andra sätt som härledningslicenser; eller att det på en gång är berättande, förklarande och konditionalt förutsägende. Det betyder inte att det därför måste vara en konjunktiv sammanställning av lösgörbara delpåståenden.

/.../ Inte heller är det ett påstående om vilket en meningsmotståndare skulle kunna säga att det till en del är sant, men till andra delen falskt (p 141).

Dispositionsomdömen skulle alltså kunna ses som halvhypotetiska eller bastardkategoriska, för att låna Ryles termer. De är behändiga förkortningar för komplexa hypotetiska förutsägelser och antaganden om var den kausala garanten för dessa förutsägelser står att finna. Synsättet är på sätt och vis mer realistiskt än Ryles, eftersom det innebär att den som tillskriver ett objekt en disposition också har förbundit sig till en uppfattning om objektets interna konstitution. Däremot är det mindre realistiskt än Armstrongs. Det säger nämligen *inte* att dispositionsbeteckningen *denoterar* detta inre tillstånd. Strängt talat är förslaget fortfarande eliminativt, eftersom det innebär att allt vi menar när vi talar om "skörhet" i princip, om än ej i praktiken (på grund av komplexitet), kan sägas i icke-dispositionella termer. (Att skörhetens kausala bas kanske kan vara en annan disposition skulle inte påverka denna eliminering av dispositionella termer eftersom dispositionsuttrycket inte beskriver basen, utan bara fastslår att en bas finns.)

Reduktiva analyser av dispositionsbegreppet tycks tendera att ha en slagsida antingen, som hos Ryle, åt den teleologiska sidan (den hypotetiskt förutsägende funktionen) eller, som hos Armstrong, åt den tillståndstillskrivande. Båda dessa poler svarar dock mot väsentliga element i vårt sätt att prata om dispositioner. Dessutom, vill jag nu hävda, glider vi även i vardagslag mellan uttryckssätt som mer betonar den ena eller den andra av dessa två sidor. Ibland använder vi verkligen "skör" och "löslig" som om de var "fysikaliska predikat på samma nivå som andra, och ordens dispositionella form /.../ bara en lakonisk hänvisning till ett förhållandevis säkert test eller symtom" (Quine 1992, s 82). Lika ofta talar vi emellertid om dispositioner för att i *första hand* göra en förutsägelse om ett symtom, där hänvisningen till den fysikaliska betingelsen för förutsägelsen är det underordnade.

3. Dåliga och bra hypostaseringar

Om vi promenerar förbi en skridskoåkare på en damm och du påstår att isen är skör är ditt syfte förmodligen inte att förklara något överhuvud taget. I första hand vill du bara göra just en hypotetisk förutsägelse. Du menar antagligen att om han inte är ovanligt lätt eller

väldigt försiktig så kommer isen att brista under honom. Passerar vi på avstånd en man i en vak och du fäller samma kommentar skulle det däremot vara rimligt att tolka dig som om du gjorde anspråk på att förklara något snarare än att förutsäga: Anledningen till att hålet uppstått i isen är inte, vilket jag kanske lätt skulle kunnat tro, att en vinterbadare huggit upp det, utan du menar att det uppstått på grund av att isens egenskaper är sådana att den lätt brister. Dispositionsomdömen används alltså i förutsägan eller förklarande syfte. När de används i förklarande syfte beror informationsvärdet på i vilken utsträckning det finns rivaliserande yttre förklaringar som är rimliga i kontexten.

Virtus dormitiva-skämtet fungerar, antog jag ovan, bara i den mån som vi redan från början utesluter rivaliserande externa förklaringar. Har vi gjort det så tillför vi ingenting genom att fastslå att objektet i fokus är disponerat att uppträda på det sätt som vi behöver en förklaring till. Om andra förklaringar är tänkbara i sammanhanget så kan det däremot vara viktigt att markera *var* orsaken bör sökas.

I normala talsituationer förväntar jag mig att det som sägs till mig på något sätt är relevant och informativt. Jag har åtminstone rätt att förvänta mig att den som behärskar talsituationens konventioner riktar yttranden till mig som hon *tror* är informativa för mig. Denna förväntan om "adressatrelevans" (termen är Andersson & Furbergs) förklarar t ex varför plattheter och insinuationer fungerar som ett sätt att luras utan att ljuga. Säger du, för att ta ett standardexempel, helt sanningsenligt till mig att NN var nykter igår så får du mig förstås att tro att NN sällan befinner sig i det tillståndet. Varför skulle du annars upplysa mig om det? På samma sätt har jag enligt talsituationens konventioner rätt att ta för givet, när du markerar att ditt dispositionsomdöme fälls i förklarande syfte, att det inte är självklart att orsaken till det som hänt med objektet står att finna i objektets egen konstitution, dvs att det finns behov av att utesluta rivaliserande yttre förklaringar.

Språket tillhandahåller sätt att markera i vilken utsträckning våra dispositionspåståenden är avsedda att vara förklarande. Enkelt uttryckt menar jag att det hypotiserande eller "förtingligande" sättet att referera till dispositionella egenskaper på utgör en markering av det slaget. När vi talar om skörheten, önskningskraften eller den sömngivande kraften som om själva dispositionerna vore oberoende entiteter inuti objektet är vårt syfte just att framhålla behovet av att utesluta externa

förklaringar. Dispositionspåståenden är både hypotetiska förutsägelser och hänvisningar till interna kausala betingelser. De förtingligande dispositionsuttrycken används främst när vi vill lägga vikt vid den kausala basen för dispositionens yttringar, snarare än vid den hypotetiska förutsägelsen.

Hypostaseringar uppfattas ibland som symtom på ontologisk förvirring. När Daniel Dennett i inledningen till *Brainstorms* presenterar analogin mellan å ena sidan det konstruerade begreppet "tröttigheter", som är ett slags förtingligande av dispositionen att vara trött, och å andra sidan "föreställningar, önskningar, smärtor, mentala bilder, förnimmelser – såsom alla dessa begrepp vanligtvis uppfattas" så vill han visa att vi gör oss skyldiga till befängda ontologiska antaganden redan i vårt sätt att formulera frågor om medvetandet. Analogin är talande, men jag tror inte att Dennetts diagnos behöver vara riktig, ens när det gäller fantasispråkavvändarna. Anta att en okänslig filosof eller psykolog gör experimentet att konsekvent beskriva sitt barns trötthet i termer av antalet, lokaliseringen och intensiteten i tröttigheter. "Tröttigheter" kommer jämte "trött" att ingå i detta barns naturliga vokabulär. Inte ens i det fallet tror jag att den som samtalar med barnet nödvändigtvis skulle tillskriva henne en underlig ontologi. Vi skulle snarare uppfatta det så att hon, när hon talar om sitt beteende i termer av tröttigheter, inte bara säger något om hur man bör förvänta sig att hon ska bete sig, utan att hon också poängterar att förklaringen till hennes beteende ska sökas så att säga internt, kanske till och med mer specifik lokalisering (i benen eller huvudet t ex). Det vill säga uttryckssättet skulle än tydligare indikera (om inte situationen gjort det klart redan) att hennes syfte är förklarande snarare än förutsäggande, och därmed att mottagaren har rätt att tro, petigt uttryckt, att hon tror att mottagaren föreställer sig andra förklaringar till det som hänt.

Etablerade dispositionella termer har väldigt olika karaktär. En del låter sig lätt användas på ett hypotaserande eller förtingligande sätt – i andra fall känns den sortens användning mindre naturlig. Anta t ex att jag frågar ett av mina barn varför glaset gick sönder och hon svarar att det gick sönder för att det var skört. Man *skulle* kunna uppfatta det som ett sätt att hypostasera en distinkt kausalt potent kraft i glaset, av det ockulta slag som Ryle och Armstrong ogillar. För att eliminera den tolkningen skulle jag kunna fråga henne om hon menade att *skörheten*

fick glaset att gå sönder. I så fall är jag rätt övertygad om att hon skulle tycka att det var en dum fråga och kanske förklara att hon menade att det var något ovanligt fel med själva glaset, snarare än t ex med hennes hantering av det, som gjorde att det gick sönder.

Hur naturlig den hypotaserande användningen av en dispositionell term känns beror på hur vanligt det är att förklaringen till det som hänt med objektet finns att söka någon annanstans. När ett föremål går sönder är det ofta självklart att dess interna konstitution utgör en huvudbetingelse. Upplysningen om skörheten ger då bara i undantagsfall information av intresse. Med mänskligt beteende förhåller det sig annorlunda. Den minimala upplysningen att jag gjorde något för att jag önskade göra det skulle t ex vara informativ i alla de sammanhang då man skulle kunna misstänka att jag handlat reflexmässigt snarare än avsiktligt, att jag försökt utföra en annan handling än den jag kommit att ställa till med eller liknande. Av det skälet är "önskning" en term som oftare används hypotaserande, för att peka på den intrinsikala kausala basen för beteendet.

Sammanfattningsvis: Dispositionsomdömen uttrycker konditionala förutsägelser och fastslår att dessa förutsägelser är sanna i kraft av fakta rörande objektets inre konstitution. När vi talar om dispositioner kan vi ha behov av att poängtera en av dessa funktioner mer än den andra. Tvetydigheten ställer sällan till några problem eftersom kontexten för det mesta visar vilken tolkning som är aktuell. Dessutom utgör den hypotaserande användningen av dispositionstermer ett elliptiskt sätt att referera till de interna kausala betingelserna för dispositionens yttringar. Den sortens hypotaserande förklaringar till en dispositions manifestationer är fullt legitima under förutsättning att man inte redan på förhand uteslutit rivaliserande externa förklaringar. Virtus dormitiva argumentet är däremot tillämpligt i de senare fallen.

Att önska något är att vara disponerad att bete sig på ett visst sätt under bestämda omständigheter, i kraft av ett inre kausalt betydelsefullt tillstånd. När vi tillmäter folk önskningar gör vi inte bara hypotetiska förutsägelser om dem; vi tillskriver dem inre tillstånd – verkliga kausala betingelser för beteende. Att säga att önskningar är orsaker är inte att förutsätta att dispositioner är orsaker, eftersom den hypotaserande användningen av 'önskning' i 'önskningar är orsaker' pekar på de inre kausala betingelserna för dispositionens yttringar, snarare än på dispositionen.

Not

Föregångare till detta papper har bl a presenterats på högre seminariet i Praktisk filosofi i Lund och på Filosofidagarna i Lund 1997. Vid dessa tillfällen fick jag användbara kommentarer från Thorild Dahlquist, Ingmar Persson, Hjalmar Wennerberg och flera andra deltagare. Wlodek Rabinowicz har gett värdefulla synpunkter på tidigare versioner, liksom på utkastet till föreliggande version. Alexandra Forsberg har läst manuskriptet och bidragit till att några oklarheter eliminerats.

Litteratur

- ARMSTRONG, D M, *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, London 1968
"Dispositions as Categorical States" in Crane 1996,
"Place's and Armstrong's Views Compared and Contrasted" in Crane 1996
BLACKBURN, S, "Losing Your Mind: Psychology, Physics and Folk Burglar Prevention" i Greenwood, J, (ed) *The Future of Folk Psychology*, Cambridge U P, Cambridge 1991
BRANDT, R, *A Theory of the Good and the Right* Clarendon Press, Oxford 1979
CRANE, T, (ed) *Dispositions, A Debate*, Routledge, London & N Y 1996
DAVIDSON, D, "Actions, Reasons, and Causes", i *Essays on Actions and Events*, Clarendon, Oxford, and Oxford U P, New York 1980
DENNETT, D, *Brainstorms*, Harvester Press, Hassocks, Sussex 1979
MELLOR, H, "In Defence of Dispositions", 1974, i *Matters of Metaphysics* Cambridge U P 1991
PERSSON, I, *Reasons and Reason-Governed Actions*, Lund 1980
PLACE, U T, "Dispositions as Intentional States", i Crane 1996
PLACE, U T, "A Conceptualist Ontology", i Crane 1996
PRIOR, E W, PARGETTER, R, & JACKSON, F, "Three Theses about Dispositions", *American Philosophical Quarterly*, vol 19, No 3, 1982
QUINE, W V, *Strävan efter sanning*, 1992, Nya Doxa, Nora 1993
RYLE, G, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949
SMITH, M, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford 1994

Då-För-Nu Preferenser och Preferensutilitarism

Preferensutilitarismen är en så kallad konsekventialistisk teori som säger att vi är moraliskt skyldiga att utföra den handling som maximerar (faktisk eller förväntad) preferenstillfredsställelse (i jämförelse med de alternativa handlingar som står oss till buds). Teorin skiljer sig från andra versioner av utilitarism genom dess syn på vad som har egenvärde (så kallat intrinsikalt värde). Nyligen har Wlodek Rabinowicz and Jan Österberg (1996) uttryckt detta särskilda axiologiska ställningstagande – vad de kallar för preferentialism – på ungefär följande vis: intrinsikalt värde baseras på eller bestäms av (intrinsikala) preferenser (se också Wlodek Rabinowicz FT 4/96; Johan Brännmark FT 3/98).

Ett välkänt problem för preferensutilitarismen är huruvida den vid en sammanvägning av preferenser skall utesluta vissa typer (som till exempel antisociala eller irrationella preferenser). I denna essä tänker jag se närmare på en grupp av preferenser som har blivit betydligt mindre uppmärksammade än andra typer. Det problem som jag kommer att fokusera på är således i vad mån preferensutilitarister bör ta hänsyn till en viss typ av preferenser från det förflutna (Krister Bykvists färskva avhandling, som jag tyvärr ännu inte hunnit läsa, diskuterar just sådana preferenser i detalj). Vad som gör denna grupp särskilt intressant är att objektet för dessa preferenser är lokaliserat i nuet (eller i framtiden). Vidare, eftersom jag koncentrerar mig på denna typ av preferenser från det förflutna kommer jag för enkelhetens skull att i fortsättningen referera till dessa som "förflutna preferenser".

De axiologiska frågor som förflutna preferenser ger upphov till är sådana att de förtjänar att diskuteras vidare av alla som uppfattar preferenstillfredsställelse som värdefullt. Genom att ringa in några möjliga alternativ till hur en preferensutilitarist kan förhålla sig till

förflutna preferenser, och varför jag anser att de är problematiska, gör jag ett försök att bidra till denna diskussion. Låt det dock stå klart från början att mina resultat är klena: jag ser ingen uppenbar väg ut ur de problem som jag diskuterar här.

1. Tidsbestämda preferenser

För att närma sig ämnet är det användbart att katalogisera preferenser på ungefär det sätt som R M Hare har gjort i *Moraliskt Tänkande* (Thales, 1994). Mitt första steg blir därför att introducera denna terminologi samt se närmare på några komplementära sätt att beskriva preferenser.

Det går att urskilja olika slags preferenser hos en person i nuet. Vissa kommer att vara av typen *nu-för-nu* preferenser – dvs preferenser som riktas mot det ögonblick – nuet – då personen har själva preferensen. När jag i detta nu vill stilla min törst, är min önskan efter ett glas vatten ett exempel på en sådan *nu-för-nu* preferens. Men personer har också preferenser för ögonblick som inte är simultana med preferenserna. Jag kan till exempel i skrivandets stund föredra att doktorn som jag har tid hos i morgon kommer att berätta (framför att inte berätta) sanningen om mitt hälsotillstånd. Ett annat exempel är när jag nu önskar att jag igår inte hade gjort av med alla mina pengar på tipset. En person i nuet kan med andra ord ha så kallade *nu-för-senare* och *nu-för-då* preferenser (här avviker jag något från Hares benämningar).

En persons *nu-för-nu*, *nu-för-senare* och *nu-för-då* preferenser – vad jag framgent kallar personens aktuella preferenser – skall hållas isär från personens framtida, förflutna eller hypotetiska så kallade icke-aktuella preferenser. Bland dessa senare har de hypotetiska preferenserna uppmärksamrats av främst det skäl att det ofta hävdas att rationella preferenser är sådana som vi skulle ha om något idealtillstånd vore fallet. Men eftersom jag inte tänker diskutera preferensers rationalitet, lägger jag dessa hypotetiska preferenser åt sidan.

Låt oss kalla de *nu-för-senare* preferenser som med tiden har kommit att höra till det förflutna för *då-för-nu* preferenser. Egentligen går det att urskilja flera grupper här. Den förflutna preferensen behöver nämligen inte vara riktad mot nuet. Den kan också ha sitt objekt förlagt till en senare punkt i framtiden eller till en punkt som redan har passerats och ligger i det förflutna. Hädanefter kommer jag dock att enbart koncentrera mig på *då-för-nu* preferenser. Vidare, termen "nu"

skall inte uppfattas som om det nödvändigtvis refererade till en "punkt i tiden". Inget hänger på om vi tillåter detta "nu" att referera till en tidsperiod.

Vi kan nu i ljuset av ovanstående distinktioner omformulera vår ursprungliga fråga på följande vis: *Bör preferensutilitaristen likställa då-för-nu preferenser med aktuella preferenser?*

Att likställa preferenserna p och q , skall förstås här som om att vi endast låter styrkan hos preferenserna avgöra vilken av dem som skall tillfredsställas. En preferens väger, med andra ord, i den utilitaristiska sammanvägningen enbart i proportion till dess styrka. Preferensers varaktighet borde nog taget också medräknas vid en sammanvägning, men för enkelhetens skull koncentrerar jag mig enbart på preferensers styrka.

Med början i sektion 3 kommer jag att granska tre tänkbara svar på ovanstående fråga. De tre alternativen är följande: Preferensutilitaristen skall (1) aldrig, (2) alltid eller (3) ibland likställa då-för-nu preferenser med aktuella preferenser. Men till en början är det på sin plats att säga något kort i sektion 2 om de bägge versioner av preferentialismen som har uppmärksammats av Wlodek Rabinowicz och Jan Österberg.

2. *Preferentialism*

Den version av preferentialismen som de kallar tillfredsställesetolkningen uttrycker följande idé: Det är omständigheten att våra (intrinsikala) preferenser tillfredställs som har intrinsikalt värde (för en kritik av tolkningen, se Rabinowicz FT 4/96). Preferentialism av denna typ skall i sin tur jämföras med vad de refererar till som objekt-tolkningen: Det är den omständighet som är objektet för våra (intrinsikala) preferenser som har intrinsikalt värde.

Vad vi kan kalla objektpreferentialister hävdar att (intrinsikala) preferenser utgör den konstitutiva grunden för ett objekts intrinsikala värde. Detta intrinsikala värde, menar de, beror (supervenierar) i sin tur inte på preferenserna utan på objektets interna (icke-relationella) egenskaper. Vidare, objektpreferentialister är övertygade (liksom Moore var) att själva föreställningen om ett intrinsikalt värde inte medger någon relativisering – åtminstone inte i någon starkare betydelse än att intrinsikalt värde har preferenser som källa. Att medge det senare är dock inte detsamma, enligt objektpreferentialister, som att

medge att om våra preferenser ändrade sig, skulle vad som har intrinsiskt värde också ändra sig.

Objekttolkningen står, åtminstone som utilitarismens värderingskomponent, inför en rad svårigheter. Vissa av dessa tycks vara av en sådan allvarlig art att det har ifrågasatts huruvida ett sådant synsätt kan utgöra utilitarismens axiologiska bas (se till exempel David McNaughton och Eve Garrard 1996; Ingmar Persson 1996 samt Krister Bykvist 1998). Själv misstänker jag att det svårligen låter sig göras. Ett problem som objektpreferentialister inte kan förbigå är hur dessa olika värden skall adderas när de är av olika slag. En annan till synes lika tuff uppgift är att visa att även om det är preferenser som utgör källan till våra värden, kommer det inte att finnas andra värden om våra preferenser skulle förändras (jfr Rabinowicz FT 4/96, s 34). För ögonblicket ser jag inte hur detta skulle kunna låta sig göras.

I detta sammanhang är det också viktigt att notera att olika varianter av de bägge tolkningarna uppstår beroende på om vi är beredda att begränsa typen av preferenser som bestämmer vad som har intrinsiskt värde. Ett tänkbart (men som vi skall se, inte särskilt rimligt) alternativ vore således att begränsa tolkningarna till att bara gälla preferenser som har med våra upplevelser att göra. I sektion 3 ser jag närmare på ett sådant alternativ. Skälet är att en sådan tanke tycks, vid en första anblick, kunna utgöra ett stöd för tesen att vi aldrig skall likställa förflutna preferenser med aktuella. I sektion 4 koncentrerar jag mig däremot på en oinskränkt version av preferentialismen. Vidare, eftersom bägge versioner av preferentialismen, såvitt jag kan se, har problem med förflutna preferenser, kommer jag för enkelhetens skull i det följande att utgå från tillfredsställelsetolkningen.

3. Aktuella och förflutna preferenser bör aldrig likställas

Låt oss börja med (1). Varför skulle preferensutilitarister *aldrig* likställa då-för-nu preferenser med aktuella preferenser? Jag kan tänka mig åtminstone ett par olika svar. Kanske är svaret så enkelt som det som kommer till uttryck i vad vi kan kalla *omöjlighetstes*en (O1): då-för-nu preferenser kan inte tillfredsställas, och av det skälet har de inget värde.

Svaret som (O1) förmedlar dyker ofta upp i diskussioner som rör preferenser och det förflutna. Det oaktat är det ingen särskild övertygande replik. Anledningen är att (O1) utmanar en syn på preferens-

tillfredsställelse som är såväl rimlig som vanlig. Richard Brandt ger röst åt detta synsätt när han säger att tillfredsställandet av en vilje-attityd (som preferenser är exempel på) är just att "den önskade händelsen inträffar" (1992, s 171, jfr Brandt 1979, p 249). Eftersom objektet (termen används i en vid betydelse som inkluderar händelser) för en då-för-nu preferens inträffar (eller är lokaliserat) i nuet kan en sådan preferens, enligt detta synsätt, i princip tillfredsställas till skillnad från andra preferenser från det förflutna. Därmed inte sagt att alla då-för-nu preferenser kan tillfredsställas. Det betyder bara att tidsfaktorn (att det rör sig om en förfluten preferens) inte utgör ett hinder för att åstadkomma tillfredsställelse.

Jag är inte klar över vad som skulle utgöra ett bra alternativ till nyss nämnda syn på preferenstillfredsställelse. Ett förslag vore kanske att uppfatta preferenstillfredsställelse som en relation mellan objektet och preferensen. Ett argument för omöjlighetstesens (O1) skulle sedan kunna ta fasta på idén att en relation förutsätter aktuell existens av bägge relata. Om det förflutna inte längre existerar kan det inte heller finnas någon relation mellan en då-för-nu preferens och dess objekt.

Men oaktat hur vi ställer oss till tanken om det förflutnas existens, är alternativet inte övertygande. Min erfarenhet säger mig att det finns många varianter på följande preferens: Jag vill ge pengar till Röda Korset, och jag önskar att fortsätta ge pengar i framtiden även om jag av själviska skäl då föredrar att inte ge något. Ett annat exempel vore så kallade dödsbäddsönskningar. Visst kan vi förstå vad det vill säga att tillfredsställa dessa typer av preferenser även om det är fallet att personen som hade preferensen antingen inte längre är i livet eller helt enkelt inte längre vill det han ursprungligen föredrog. Jag ser inget skäl för varför vi inte kan säga att en preferens som jag har nu för ett ögonblick p längre fram i tiden, tillfredsställs om p föreligger vid den senare tidpunkten.

Skäl (O1) är med andra ord inte särskilt övertygande som skäl för att aldrig vilja likställa då-för-nu preferenser med aktuella preferenser. Det går emellertid att precisera (1) på åtminstone två snarlika sätt. Dessa preciseringar behöver i sin tur att stå på en axiologisk grund som förtjänar att uppmärksammas här. Den första av dessa bägge versioner, som vi kan referera till som *viktningversionen* (V1), säger att vi aldrig skall likställa då-för-nu preferenser med aktuella preferenser – vi skall däremot vikta dessa preferenser – det vill säga, låta dem

väga mindre (eller mer) än vad endast hänsyn till deras styrka erfordrar. Eftersom jag kommer att diskutera ett alternativ längre fram som är snarlikt (V1) går jag dock vidare till vad vi kan kalla *uteslutningsversionen* (U1). Detta alternativ förnekar inte att förflutna preferenser kan tillfredsställas. Det säger bara att vi skall inte tillerkänna denna typ av preferenstillfredsställelse (i Brandts betydelse) något värde. Denna version är inte beredd att medge viktning av preferenser; om tillfredsställelsen av en preferens har värde har den det i proportion till dess styrka. Detta alternativ förefaller intressantare genom att det tycks underförstått påstå att det finns ett inslag i tillfredsställandet av förflutna preferenser som gör att den här typen skiljer sig vad värde avser från andra typer av preferenstillfredsställelse. En naturlig följdfråga blir då vilken axiologi som bäst ger stöd åt (U1)?

Låt oss i fortsättningen hålla oss inom de ramar som uppställs av tillfredsställelselöskningen av preferentialismen; om vi sedan preciserar vad vi menar med tillfredsställelse erhåller vi en axiologiska position som skulle kunna tänkas ha den avsedda effekten att ge stöd åt (U1):

Ax1: Det är omständigheten att preferenstillfredsställelsen är lustfylld som har intrinsiskt värde (jfr till exempel Lemos 1994, s 84).

Olika sätt att förstå "lustförmåelse" som ju är ett notoriskt svårt begrepp (jfr Egonsson 1990; Feldman 1997) ger upphov till olika sätt att läsa Ax1. Ett sätt vore att med "lust" förstå en upplevelse mot vilken personen (som upplever lusten) har en pro-attityd. Uppfattat på detta vis förutsätter Ax1 inte att lust skulle vara en distinkt fenomenologisk upplevelse. Alternativet till detta skulle då vara att med lust förstå en särskild känsla (eller upplevelsekvälitet) som följer när våra preferenser tillfredsställs.

Det är emellertid svårt att se – oberoende av vilken av de bägge versioner som vi känner oss draga till – varför vi skulle vilja omfatta Ax1. Givet den plausibla idén att lust kan följa på annat än preferenstillfredsställelse, förefaller det orimligt att omfatta en värdeteori som bara tillerkänner en typ av lust (nämligen den som följer på preferenstillfredsställelse) intrinsiskt värde. Det vore således rimligare att tillmäta även andra upplevelser av lust ett sådant värde även om dessa inte följer av upplevd preferenstillfredsställelse. Men att medge detta innebär att vi överger preferentialismen.

Huvudskälet till varför det finns få försvarare bland moderna

utilitarister av Ax1 är emellertid snarare något annat. Det hedonistiska Ax1 lämnar nämligen utan beaktande alla våra så kallade "externa preferenser" (Dworkin 1979) – det vill säga preferenser som inte erfordrar att personen med den externa preferensen får några som helst upplevelser av att preferensen tillfredsställs. När jag till exempel vill att det skall gå mina bägge döttrar väl här i livet, och jag vill detta oberoende av om jag får reda på det, har jag en sådan extern preferens. Många av våra preferenser förefaller vara av detta slag. Det är dessutom så att de tycks höra hemma bland de preferenser, vars tillfredsställelse vi värderar högst. Givet Ax1 skulle dessa preferenser endast ha värde om de resulterade i lustupplevelser, vilket är en allvarlig invändning mot Ax1. I händerna på en preferensutilitarist är en position som Ax1 således ett tveeggat svärd; det utesluter inte blott förflutna preferenser utan även andra som det är rimligt att ta hänsyn till.

4. Aktuella och förflutna preferenser bör alltid likställas

Vår ursprungliga fråga gällde om preferensutilitarismen bör likställa förflutna preferenser med aktuella sådana. Alternativ (2) lämnar följande svar: Vi skall *alltid* likställa de bägge typerna av preferenser. Detta svar är vad vi förväntar oss komma från någon som omfattar en obeskuren form för preferentialism:

Ax2: Det är omständigheten att våra intrinsikala preferenser tillfredsställs som tillmätts intrinsikalt värde.

Jämfört med det hedonistiska Ax1, är Ax2s axiologiska horisont betydligt vidare. Följer vi Ax2 skall vi tillfredsställa preferenser oberoende av om de leder till upplevelser eller inte. Min preferens för att noshörningarna som art skall överleva frustreras, enligt denna modell, i det ögonblick som den sista noshörningen dör. Detta skulle vara dåligt oberoende av om noshörningarnas död har en effekt på mitt medvetna liv.

Kanske gör vi klokt i att omfatta Ax2. Kom nämligen ihåg att vi slöt oss till att den hedonistiska versionen, Ax1, inte föreföll särskilt övertygande. Vad som klart talar till Ax2s fördel är att det inte utesluter vissa preferenser. Men tyvärr är steget till Ax2 i sin tur kostbart. Olika exempel torde visa detta. Antag till exempel att en person, säg Anders, står och överväger om han skall sälja det hus som han nyligen har ärvt. Efter att ha funderat på saken kommer han fram

till att han egentligen är indifferent till frågan om han skall behålla huset. Däremot vet han att hans syster länge har varit motståndare till idén att deras gemensamma barndomshem skulle säljas. Problemet är bara att hon nyligen har ändrat mening. Att hennes förflutna preferens är starkare än hennes nya preferens står dock klart för honom.

Naturligtvis hänger frågan om vad han bör göra i situationen samman med andra frågor (han kanske uppfattar sig själv som alltför paternalistisk när han inte uppfyller hennes nya önskan eller han kanske känner att han har en moralisk skyldighet visavi henne som han inte har visavi en förfluten person). Men att det finns andra frågor som kan vara avgörande härvidlag innebär inte att vi inte kan fokusera på själva frågan: bör han tillfredsställa de förflutna preferenserna på bekostnad av hennes nu-för-nu preferenser?

Det störande inslaget i exemplet tycks vara att tillfredsställandet av en förfluten preferens kan resultera i en upplevd preferensfrustration. Att tillfredsställa de förflutna preferenserna till priset av upplevd frustration av aktuella preferenser förefaller med andra ord konstraintuitivt.

Vårt exempel med Anders är ett förhållandevis autentiskt fall. Ibland kan det dock vara en poäng att begrunda även extremare exempel. Vad skall vi således säga om följande situation? Du står inför valet att välja vilken av två världar som skall få fortsätta att existera. *I värld a existerar det varelser som har fått de av sina preferenser tillfredsställda som har som objekt deras välbefinnande (alternativt deras egna upplevelser). I värld b finns det inga individer alls – de har alla avlidit.* Däremot innehåller denna värld objekten för dessa individers då-för-nu preferenser.

En möjlighet, givet Ax2, är att det är den senare av dessa bägge världar som vi bör välja att ha kvar. Det skulle vara fallet när då-för-nu preferenserna är starkare än de aktuella preferenserna. Detta låter dock som en starkt konstraintuitiv idé.

Uppenbarligen står vi inför något som liknar ett dilemma. Det gäller att på något vis styra förbi Ax1 utan att för den skull ramma Ax2. Det förra utelämnar alltför många preferenser, och det senare släpper genom alltför många preferenser på den möjliga bekostnaden av aktuella preferenser. Så vad bör en preferensutilitarist göra om han eller hon inte är nöjd med det hedonistiska alternativet Ax1 men samtidigt värjer sig inför tanken att likställa förflutna med aktuella preferenser? Låt oss se närmare på det sista alternativet.

5. Aktuella och förflutna preferenser bör ibland likställas

Det tredje och sista alternativet, (3), säger att vi *ibland* bör likställa då-för-nu preferenser med aktuella preferenser. Även i detta fall kan vi föreställa oss olika versioner. En möjlighet vore till exempel *uteslutningsversionen* av denna tes, nämligen (U3), att vi ibland bör likställa dessa olika typer av preferenser och ibland bör vi helt utesluta hänsynstagande till förflutna preferenser men att vi aldrig bör vikta preferenser (annat än vad deras styrka bestämmer). Viktningsversionen, (V3), skulle i sin tur snarare säga att vi ibland bör likställa dessa preferenser men att vi bör vid andra tillfällen vikta ner preferenserna – det vill säga ge dem mindre värde än vad som skulle motsvara deras styrka.

Alternativ (U3) säger med andra ord att när det gäller vissa preferenser, står deras värde enbart i proportion till deras styrka, och när det gäller vissa andra preferenser skall dessa uteslutas. En sådan position skulle stå sig bättre om vi bland de förflutna preferenserna kunde utpeka dem som i kraft av sina interna egenskaper var sådana att vi inte rimligen kunde önska att likställa dem med aktuella preferenser. Men jag tvivlar på att vi kan finna fram till en sådan klass.

I det här sammanhanget kan det vara på sin plats att nämna en typ av preferenser som Derek Parfit har uppmärksammat. Parfit har sålunda på ett övertygande sätt argumenterat för att åtminstone en typ av förflutna preferenser inte bör oroa oss, när de är, vad han kallar, "implicit konditionala på sin egen existens" (s 151). Den här typen av preferens har följande form: Jag föredrar nu att vid en senare tidpunkt x skall vara fallet – givet att jag då föredrar att x skall vara fallet.

Vid en första anblick skulle Parfits förslag kunna uppfattas som om det utgick från något liknande (U3). Notera emellertid att detta inte är korrekt. De preferenser som Parfit talar om kan inte tillfredsställas eller frustreras såvida inte villkoret föreligger. Föreligger inte villkoret – det vill säga, har jag ändrat preferens när det är dags att göra x – är det också rimligt att säga att den förflutna preferensen har upphört att existera.

Vissa förflutna preferenser ser onekligen ut att vara konditionala på sin egen existens. Parfit är av uppfattningen att det främst rör sig om viljeattityder "vars uppfyllande vi tror skulle ge oss tillfredsställelse, eller vars icke-uppfyllande skulle plåga oss" (s 151).

Parfits redogörelse ger upphov till flera frågor som det dock inte

finns utrymme att närmare gå in på. Vad som är viktigt här är att notera Parfits poäng att vi har den här typen av preferenser. Problemet är bara att inte alla förflutna preferenser är av detta slag; det finns såväl externa som icke-externa preferenser som inte är konditionala på sin egen existens. Det faktum att vi kan utesluta preferenser av det slag som Parfit talar om visar förvisso att de problematiska förflutna preferenserna är färre till antalet än vad vi kanske inledningsvis trodde; men det grundläggande axiologiska problemet med hur vi skall ställa oss till förflutna preferenser kvarstår.

6. Att nedvärdera förflutna preferenser

Låt oss slutligen se närmare på versionen (V3). Såväl detta alternativ som vad jag tidigare kallade (V1) föreslår alltså att vi på något sätt skall nedvärdera värdet hos förflutna preferenser. Enligt (V3) bör detta inte alltid ske, vilket förnekas av (V1) som ju uttrycker tanken att förflutna preferenser utan undantag ej bör likställas med aktuella preferenser.

Problemet med bägge dessa positioner är hur vi skall rättfärdiga denna "nedvärdering" av förflutna preferenser. (Vad behöver vi med andra ord tillägga till Ax1 eller Ax2 för att rättfärdiga detta steg?) Kanske är (V3) den mest lovande av dem bägge. Detta alternativ tycks implicit utgå från att vi kan dela in förflutna preferenser i åtminstone två läger, nämligen ett innehållande de förflutna preferenser som skall likställas med de aktuella preferenserna, och ett annat som skall innehålla de förflutna preferenser vars värde skall nedvärderas. Jag vågar emellertid påstå att det inte finns någon sådan uppenbar grund för indelning. Förslaget från Parfit som vi såg närmare på tidigare löser inte våra problem.

Men skulle vi inte kunna komma runt problemen genom att helt sonika lägga till en klausul till Ax2 som förbjöd förflutna preferenser att tävla med aktuella preferenser? Tillfredsställandet av förflutna preferenser skulle enligt denna modell enbart ha värde när priset för deras tillfredsställelse inte var frustrerade aktuella preferenser. Detta förslag till lösning är emellertid inte hållbart – åtminstone inte om vi önskar hålla fast vid en traditionell (Mooreansk) syn på intrinsikalt värde. Enligt ett sådant synsätt beror nämligen ett objekts intrinsikala värde på objektets interna natur och inte på externa faktorer som att "befinna sig i kamp med aktuella preferenser". Om något har intrinsi-

kalt värde i en viss situation, har det detta intrinsikala värde i alla situationer.

Föreställningen att förflutna preferenser skall utrustas med någon slags barlast eller handikapp är inte särskild vanlig (Brandt 1992, s 171 är ett möjligt exempel), vilket inte är svårt att förstå. Så länge som en sådan idé inte ackompanjeras av ett rättfärdigande av hur vi skall ändra antingen Ax1 eller Ax2, framstår tanken som otillfredsställande.

7. *Slutsats*

Jag har granskat tre generella- och några specifika positioner som en preferensutilitarist kan inta vad avser förflutna preferenser. Ingen av positionerna är fläckfri. Att inte tillerkänna förflutna preferenser värde är kanske, åtminstone vid en första anblick, vad som bäst stämmer överens med våra intuitioner. Ett troligt försvar för dessa var, som vi såg, att tillfredsställandet av förflutna preferenser ej skulle ge upphov till några som helst upplevelser hos personen som har preferensen. Problemet med en sådan position var att den får svårt att förklara varför vi inte samtidigt skall utesluta andra preferenser som vi dessutom förefaller tillmäta stor vikt (så kallade externa preferenser). Olyckligtvis framstår det andra alternativet inte i någon bättre dager; att likställa förflutna preferenser med aktuella sådana har den möjliga konsekvensen att vi bör tillfredsställa förflutna preferenser till priset av aktuella preferenser, vilket ter sig absurt. En sista möjlighet var att på något vis nedvärdera förflutna preferenser. Men som vi precis har sett är detta heller inte någon tillfredsställande lösning. Jag känner inte till några andra rimliga försvar av dessa positioner vid sidan om de som jag här har nämnt och kort diskuterat. Jag drar därför slutsatsen att preferensutilitarister på sin kryssning mellan Skylla och Karybdis har ett problem som väntar på sin lösning.

Not

Denna uppsats grundar sig till stora delar på en längre engelsk förlaga – "Axiological Problems for Preference-utilitarianism" – samt på ett mindre papper som jag presenterade vid Paidea, världskongressen i filosofi, Boston 1998. Dan Egonsson, Ingmar Persson samt Wlodek Rabinowicz har generöst bidragit med givande kommentarer.

Litteratur

- BRANDT, RICHARD (1979): *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press
- BRANDT, RICHARD (1992): *Morality, Utilitarianism, And Rights*, Cambridge UP
- BRÄNNMARK, JOHAN (1998): "Deltagarmodell för preferensutilitarism", *Filosofisk Tidskrift*, 3/98
- BYKVIST, KRISTER (1998): *Changing Preferences; A Study in Preferentialism*, Uppsala University
- DWORKIN, R (1979): "We Do Not Have a Right to Liberty", i R. Cunningham (utg), *Liberty and the Rule of Law*, College Station: Texas University Press
- EGONSSON, DAN (1990): *Interests, Utilitarianism and Moral Standing*, Lund UP.
- FELDMAN, FRED (1997): "On the intrinsic Value of Pleasures", *Ethics*, 107
- HARE, RICHARD M (1994): *Moraliskt Tänkande*: Thales
- LEMONS, NOAH M (1994): *Intrinsic Value; Concept and Warrant*: Cambridge UP
- MCAUGHTON, DAVID och GARRARD, EVE (1996): www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/homepage.html;
- PARFIT, DEREK (1984): *Reasons and Persons*, Clarendon Press
- PERSSON, INGMAR (1996): "Benevolence, Identification, and Value", i Sten Lindström, Rysiek Sliwinski och Jan Österberg (utg), *Odds and Ends; Philosophical Essay Dedicated to Wlodek Rabinowicz on the Occasion of His Fiftieth Birthday*, Uppsala Philosophical Studies 45, Uppsala University, 1996
- RABINOWICZ, WLODEK and ÖSTERBERG, JAN (1996): "Value Based on Preferences", *Philosophy and Economics*, 12
- RABINOWICZ, WLODEK (1996): "Värde grundat på preferens", *Filosofisk Tidskrift*, 34/96

FREDRIK STJERNBERG

A priori och kontingent

Traditionellt tänkte man sig att det fanns ett starkt samband mellan å ena sidan apriorisk kunskap, och å andra sidan nödvändiga sanningar. Om man nådde kunskapen utan att undersöka den här världen, så verkar det rimligt att delvis förklara denna möjlighet till kunskap genom att hävda att den rör sådant som är sant i alla möjliga världar, att apriorisk kunskap just rör nödvändiga sanningar. Det ligger också nära till hands att tänka sig att nödvändiga sanningar *endast* kan nås genom aprioriskt tänkande: eftersom våra sinnen inte är ofelbara, så verkade det underligt att vi på empirisk väg skulle kunna nå fram till nödvändiga sanningar. Därför tycktes det som om de två distinktionerna sammanföll, att apriorisk kunskap var nödvändig, och aposteriorisk kunskap gällde sådant som var sant i den här världen. Som bekant ifrågasatte Kripke denna uppfattning i sin *Naming and Necessity*, och han pläderade för att det fanns såväl apriorisk kunskap om kontingenta sanningar som aposteriorisk kunskap om nödvändiga sanningar. Hans exempel är satser som "Standardmetern i Paris är en meter lång" (a priori men kontingent), och "Aftonstjärnan är Morgonstjärnan" (aposteriori men nödvändig). Det har också hävdats att satser som "Jag är här nu" är exempel på aprioriska men kontingenta sanningar; jag kan veta att satsen är sann utan att undersöka världen, men det är inte en nödvändig sanning att FS sitter vid sitt skrivbord i Lund just den 2 december 1998 på morgonen. Sådana exempel har lett till en omfattande och svår, men ofta fruktbar, diskussion om hur till exempel indexikala och modala uttryck skall förstås. Det verkar dock finnas enklare exempel på satser som uttrycker kontingenta aprioriska sanningar. Tag följande sats:

(1) (1) är inte en nödvändig sanning

Är (1) falsk?¹ I sådana fall är (1) en nödvändig sanning, vilket gör (1) till en falsk nödvändig sanning, och om det alls finns varelser i mörksens tjänst, så måste detta vara en sådan varelse. Alltså är (1) sann. Men om (1) är sann, så kan den inte vara en nödvändig sanning, så då måste den vara en kontingent sanning. Detta har vi kommit fram till på apriorisk väg, enligt de flesta vanliga definitionerna av apriori – vi har inte använt oss av något annat än logiska resonemang samt kunskap om meningen hos de ingående uttrycken. Alltså måste (1) vara en kontingent apriorisk sanning.

Men fullt så enkelt kan det knappast vara. (1) har visat sig vara en kontingent sanning – men när skulle den kunna vara falsk? Här finns en skillnad jämfört med de traditionella exemplen på kontingenta apriorisanningar. I fallet med standardmetern i Paris är satsens status som en kontingent sats en följd av att det mått man kom att använda kunde ha haft en annan längd. Satsen ”jag är här nu” skall vara ett uttryck för en kontingent sanning, därför att jag kunde ha varit någon annanstans. Men hur skulle (1) ha kunnat vara falsk? Det verkar som om den föreslagna räddningsplankan, att kalla (1) en apriori kontingent sanning, bara tar oss ur askan i elden. (1) är nu en sats som dels måste vara apriori och kontingent, dels inte *kan* vara kontingent (därför att den aldrig kan vara falsk).

Liknande problem verkar sprida sig till det andra begreppspar, aposteriori-a priori. Tag följande par av satser:

(2) (2) är inte en aposteriori sanning
och

(3) (3) är inte en a priori sanning

Efter en stund inser man att (2) måste vara en a priori sanning, och (3) en aposteriori, det är nämligen enda sättet att undvika paradoxala konsekvenser ((3) är möjligen dessutom en nödvändig aposteriori sanning). Men även denna slutsats är problematisk. Vi har ju genom-

1 För enkelhets skull utgår jag ifrån att de numrerade satserna i denna artikel har sanningsvärde. Vill man anföra att dessa satser av en eller annan anledning saknar sanningsvärde, så ställs man ändå inför samma problem som i huvudtexten, genom släktingar till den så kallade *förstärkta lögnaren*. För (1) skulle den nya, problematiska, satsen vara:

(1') (1') är varken en nödvändig sanning eller en sats utan sanningsvärde. Därför handlar diskussionen i huvudtexten hela tiden om de fall, där man från början antar att satserna har sanningsvärde.

fört exakt parallella resonemang för att slå fast vad (2) och (3) har för status (det ligger närmast till hands att tänka sig att vi har resonerat a priori, men huvudsaken är att vi har genomfört samma procedur för bägge satserna). Kan ett och samma sätt att skaffa kunskap vid ett tillfälle vara a priori, vid ett annat a posteriori? (Såvitt jag vet har ingen traditionellt tänkt sig detta som en möjlighet.) Om man tänker sig det, så har vi inte längre någon klar bild av vilken kontrast som begreppsparet a priori – a posteriori skall framhäva.

Det finns ytterligare ett alternativ. Kanske är (2) och (3) slarvigt formulerade, så att problemen är ett resultat av oklarheter i formuleringarna? Bättre formuleringar vore:

(2') (2') är inte känd a posteriori
och

(3') (3') är inte känd a priori
Då kan man undvika de tidigare problemen genom att säga att (2') och (3') helt enkelt inte är kända alls. Satserna är sanna, men inte kända. Om de inte är kända, så är de varken a priori eller a posteriori. De är inte heller *möjliga* att veta, eftersom sådan kunskap skulle vara antingen a priori eller a posteriori, och det ursprungliga problemet i sådana fall skulle återkomma. Man kan i och för sig undra om inte denna utväg är *ad hoc*, eftersom vi får satser som är sanna, och vi vet att de inte är falska (vi kan till och med bevisa att de inte är falska). Nu har vi blockerat den närliggande slutsatsen att vi vet att satserna är sanna, men det är inte lätt att se några oberoende skäl för varför vi inte skulle få dra slutsatsen att vi vet att satserna är sanna. Kanske kunde man hänvisa till en intuitionistisk uppfattning, och hävda att kunskap om att negationen av en sats leder till en motsägelse inte räcker för att bevisa satsen.

Traditionellt har också förklaringen av begreppen *analytiskt* och *syntetiskt* hängt samman med förklaringen av de ovanstående, problematiska, begreppen (vilket till exempel Quine gärna anförde). Och det ser ut som om problemen sprider sig även till dessa begrepp:

(4) (4) är inte en analytisk sanning
och

(5) (5) är inte en syntetisk sanning
För att undvika motsägelser får man säga att (4) är en syntetisk sanning, och (5) är en analytisk sanning. Återigen kan man ställa frågan: vilken skillnad kan det i detta hänseende finnas mellan de två

satserna? Den naturliga intuitionen skulle återigen vara att (4) och (5) antingen bägge är analytiska sanningar, eller också bägge syntetiska sanningar. (Gissningsvis borde man fastna för att bägge satserna är analytiska, åtminstone om man utgår ifrån Kants kriterium – en sats är analytisk om det som uttrycks i satsens predikat finns innehållet i satsens subjekt.)

Med några enkla medel har vi här påvisat existensen av kontingenta a priori sanningar, satser som är sanna men omöjliga att veta, och satser vars status som analytiska eller syntetiska satser är oklar. Hela detta tillvägagångssätt måste vara alldeles för enkelt, tycks det, men det står åtminstone klart att våra föreställningar om vad det innebär att vara a priori, nödvändig och analytisk bör skärskådas. Det verkar som om det just är dessa begrepp som leder till problemen, som förstås är besläktade med de problem som sanningsbegreppet ställs inför av lögnarparadoxen ("Denna sats är falsk").

En lovande möjlighet verkar vara att hävda att påståenden om att satser är a priori eller aposteriori, nödvändiga eller analytiska, måste vara *grundade*. Med detta menar jag ungefär att de i sista hand måste handla om något som är ett vanligt tillstånd eller faktum, inte bara att en viss sats är känd a priori eller aposteriori. "Det regnar" är en grundad sats, därför att den handlar om ett sakförhållande i världen – det faktum att det regnar. "Denna sats är falsk" är däremot ett typiskt exempel på en ogrundad sats – den handlar inte om något annat än just satsen själv. (Givet denna förklaring av vad det innebär att vara en grundad sats blir även satsen "Denna sats är sann" ogrundad.) En grundad sats handlar då till sist om något annat än en sats. I följande par av satser skulle därför bägge satserna vara grundade:

(6) Nästa sats är sann

(7) $2+2=4$

I följande par av satser är däremot ingen av satserna grundad:

(8) Nästa sats är falsk

(9) Denna sats är sann

Man skulle också kunna säga att (7) är direkt grundad, medan (6) är indirekt grundad – (6) handlar om en direkt grundad sats. För enkelhetens skull kan man kalla alla satser, som till sist visar sig handla om en direkt grundad sats, för indirekt grundade. En sats är då grundad överhuvudtaget om och endast om den är direkt eller indirekt grundad. De problematiska satserna ovan är då inte grundade alls, och

då kunde man anföra att de inte uttrycker något alls, vilket skulle innebära att de inte kan ge upphov till de problem som har tagits upp här.

Som första ansats till hantering av de problematiska satserna fungerar detta rätt väl, men en del svårigheter kan skönjas. Vad, mer exakt, är det som gör att ogrundade satser leder till problem? *Kan* man inte få till stånd liknande problem med grundade satser, och, om man inte kan det, varför kan man inte det? Ytterligare en sak att notera är att det inte alltid är enkelt att avgöra om en sats är grundad eller ej. Denna svårighet blir särskilt märkbar om man kan tänka sig att acceptera tanken på oändliga serier av satser.² I följande oändliga serie är alla satser ogrundade:

Nästa sats är sann

Nästa sats är sann

...

Denna sats är falsk

Men i nästa serie är alla satser grundade:

Nästa sats är sann

Nästa sats är sann

...

Snön är vit.

Med utgångspunkt i detta tal om grundade och ogrundade satser ligger det nära till hands att försöka ge en hierarkisk lösning av de problematiska satserna, en lösning inspirerad av Tarskis sätt att hantera lögnarparadoxen. På den mest grundläggande nivån, nivå 0, har man satser som rapporterar sakförhållanden, på nivå 1 har man satser som säger att satser på nivå 1 är sanna, och så vidare. Applicerat på de problematiska satserna ovan ser förslaget till en hierarkisk lösning av problemen ut ungefär på följande sätt.

På nivå 0 har vi satser som uttalar sig om något sakförhållande. På nivå 1 har vi satser som säger att satser på nivå 0 är analytiska, eller apriori, eller nödvändiga sanningar. (Kanske visar det sig att man kommer att behöva tre olika hierarkier för att hantera dessa tre begrepp, men huvudidén torde vara klar.) Så får man gå vidare upp i

² Idén att använda konstruktioner med oändliga serier av satser i ett sådant här sammanhang kommer från Yablo, "Paradox without Self-reference", *Analysis* 1993 (Yablo använder sådana serier för att alstra nya lögnarparadoxer).

en hierarki, av nivåer, 2, 3, ... (Om man avslutade hierarkin med till exempel nivå 1, så skulle man fortfarande stöta på problem med satser som "Denna sats är inte en nivå 1-nödvändig sanning." Därför måste hierarkin fortsätta uppåt.)

En hierarkisk lösning stöter dock på precis samma problem som Tarskis sanningsteori. En svårighet med Tarskis hantering av lögnarparadoxen är att Tarski inte längre kan ge en enhetlig, övergripande, förklaring av *sanning*: han ger endast en oändlig serie av nya sanningsbegrepp, *sann-i- L_0* , *sann-i- L_1* , och så vidare. Strängt taget får man då en oändlig serie olika sanningsbegrepp, ett för varje nivå (ett för varje språk), och det eventuellt gemensamma, nivåöverskridande, med sanningspredikatet blir aldrig förklarat. Samma sak skulle inträffa med den föreslagna hanteringen av de problematiska satserna ovan, om man införde en hierarki av nya begrepp, som *nödvändig-på-nivå-1* och så vidare. Denna lösning är då otillfredsställande, åtminstone så länge som man inte har en generell förklaring av vad nödvändighet, aprioricitet och analyticitet skulle vara. Just när det gäller nödvändighet verkar det finnas ytterligare ett problem. Itererade modaliteter, som till exempel "Det är nödvändigt att det är nödvändigt att det är nödvändigt att A", måste ges en annan förklaring än den vanliga. Här är det snarare så att en förklaring återstår att ge, än att det inte skulle gå att ge en sådan förklaring.

Att diskutera detta förslags för- och nackdelar i större detalj tar oss emellertid långt utöver syftet med denna lilla notis, som främst var att göra läsaren uppmärksam på några förbryllande satser.

RECENSION

Kvinnliga filosofer från medeltid till upplysning. Originaltexter i urval av Anna-Karin Malmström-Ehrling, Natur och Kultur 1998, 285 s.

Det brukar sägas att feminismen i dess nuvarande form är tvåhundra år gammal, och att den är en av vissa önskad och oväntad bieffekt av upplysningens idéer om frihet, jämlikhet och rättvisa. Man räknar då Mary Wollstonecrafts *Till försvar för kvinnans rättigheter* (1792) som ett av de första feministiska teoretiska verken. Med en anakronism kan man säga att Wollstonecraft kritiserar upplysningen för backlash. Kravet på lika värde för alla människor visade sig ju snart innebära en mycket snäv definition av antingen ordet 'alla' eller ordet 'människa'. I vilket fall som helst kom det i praktiken att röra ett begränsat antal vita män, även om definitionen vidgats något med tiden.

Om upplysningen kan sägas ligga till grund för dagens feminism utgör den samtidigt ett slags slutpunkt för den rimliga idén om mannens och kvinnans lika värde. I och med att detta krav hotades att sättas i verket under den moderna demokratins födelse uppkom en motreaktion som ville återföra kvinnorna till familjens hägn i namn av deras biologiska

kön. Under 1800-talet användes som bekant biologin som ett vapen i kampen mot kvinnans frigörelse. Än idag handlar den feministiska debatten, och debatten om feminismen, i hög grad om skillnaden mellan könen, om den är biologisk eller kulturell, och om hur skillnad ska förenas med lika värde. Mindre känt är kanske att en diskussion, som med rätta kan kallas feministisk, fördes långt innan bakslaget kom för upplysningens kvinnor.

Ta till exempel kvinnors rätt att studera och delta i den sociala och politiska debatten. Tanken är väl inte särskilt kontroversiell idag och i viss mån realiserad, men den har en konfliktfylld historia som sträcker sig mycket längre tillbaka i tiden än till upplysningen. Redan år 1405 skriver Christine de Pizan i *Boken om damernas stad* om den dumhet som hindrat kvinnor från att studera: 'Männen säger vanligen att kvinnors kunskap är värdelös. När någon säger något så dumt, kallar man det faktiskt ofta för kvinnokunskap. Typiskt manliga åsikter är att kvinnors värde bara bestått och fortfarande består i att föda barn och sy.' Det skrivna är ett inlägg i debatten om *Romanen om rosen*, ett av senmedeltidens mest lästa litterära verk om den av naturen syndiga

kvinnan som för att inte leda den av naturen rättrådige mannen på villorvägar behöver uppfostras till maka och mor. I sitt allegoriska verk frågar Christine de Pizan bland annat Förnuftet 'om Gud någonsin velat förädla kvinnans förstånd därhän att det kan nå vetenskapens höjder', och får till svar: 'om det vore regel att man skickade sina döttrar till skolan precis som sina söner [...] skulle de lära sig att förstå alla de sköna konsterna och alla vetenskaperna lika bra som sonerna'. Och inte bara lika bra utan i vissa fall bättre: 'precis som kvinnor har bräckligare kropp än män, är svagare och mindre lämpade att utföra vissa uppgifter, så har de ett friare och skarpare förstånd när de anstränger sig.' Om Förnuftet talar sanning förstår man varför så få kvinnor har haft möjlighet att studera och delta i kunskapsproduktionen.

Kan man ändra på en tradition? Återberättandet av den torde hursomhelst kunna förändras, och därmed kunskapen om såväl historien som samtiden. Ett bidrag till ett återberättande, till ett annat berättande än det traditionella, av filosofins historia är *Kvinnliga filosofer från medeltid till upplysning*, en antologi med originaltexter i urval av uppsala-filosofen Anna-Karin Malmström-Ehrling. Syftet med boken sägs vara att låta 'den kvinnliga röst' som trots allt ändå funnits inom den europeiska filosofin göra sig hörd. Nu handlar det inte om en röst utan om sju 'kvinnliga filosofer' från Hildegard av Bingen till Mary Wollstonecraft.

Då jag inte är filosof har jag svårt att uttala mig om det direkt filosofiska värdet av dessa texter, och ibland tycks mig beteckningen kvinnlig filosof kunna bytas ut mot det vagare filosofisk kvinna. Det råder däremot ingen större tvekan om att antologin har ett idé- och filosofihistoriskt, ja, till och med litterärt intresse.

Hildegard av Bingens visioner får mig att tänka på Dantes utomjordiska skildringar, som i denna beskrivning av världsalltet: 'Därefter visade sig ett förunderligt hjul [...] Runt hjulets yttersta del syntes en krets som liknade klart lysande eld och innanför denna visade sig en annan krets såsom av svart eld [...] innanför kretsen av svart eld framträdde en annan krets som liknade ren eter och som hade samma täthet som de båda andra tillsammans. Innanför denna krets av ren eter såg man en annan krets liksom av vattenhaltig luft, som till sitt omfång hade samma täthet som den lysande eldkretsen.' Malmström-Ehrlings påpekande att det var tillåtet för kvinnan att vara mystiker och uttrycka sig i visionär form under högmedeltiden gör att denna märkliga abbedissas verk kan tolkas på flera sätt än som ett representativt uttryck för medeltidens filosofi och teologi.

Mer idéhistoriskt än filosofiskt intressant tycks mig tillika sextonhundratalsfilosofen Anne Conways metafysiska teori om relationen mellan Gud, Kristus och allt skapat, även om den ska ses som en veder-

läggning av Thomas Hobbes materialism. Conways kritik av den cartesianska dualismen mellan själ och kropp framhålls särskilt av utgivaren, och ifrågasättandet av dikotomitänkande har ibland ansetts vara ett drag inom feminsitisk teori. Själv finner jag att hon närmar sig en poetisk sanning när hon skriver om 'den stora kärlek och de starka begär som andarna eller själarna har till kroppen'. Citatet visar kanske också att den sinnliga erfarenheten tillmäts ett värde när man filosoferar. Om det är en typisk kvinnlig inställning vågar jag inte svara på.

Det är för det mesta tydligt att de tänkande och skrivande kvinnorna i antologin inte nämnvärt skiljer sig från sin tids manliga filosofer vad gäller de generella problemen och frågeställningarna. Om Conway diskuterar Hobbes och Descartes ansluter sig Catharine Trotter Cockburn delvis till Lockes empirism några decennier senare. Men är det för att hon är en kvinnlig filosof som hon också samtidigt försöker rädda religionen, och med den moralen, från att uppslukas av en hotande materialism? Moralistiskt gott är i alla händelser enligt Trotter Cockburn att vilja det naturligt goda, som har skapats av Gud.

Den största behållningen av *Kvinnliga filosofer* är så vitt jag kan se feministisk. Texterna kan onekligen utöka kunskapen om relationen mellan makt och kön. De avsnitt som direkt berör denna fråga äger aktualitet, och spänstigheten i driften

av mannens dumhet (i synnerhet när han uttalat sig om kvinnan), förstärker uppfattningen att makt kan förstocka och marginalisering skärpa sinnena.

Liksom Christine de Pizan på 1400-talet måste tala om att 'kvinnor är lika intelligenta som män' ser Marie de Gournay tvåhundra år senare det som en viktig uppgift att fortsätta argumenteringen mot misogyni och särartstänkande. I många avseenden är det väl större skillnad mellan kvinnor sinsemellan än mellan kvinnor och män påpekar Gournay, som för övrigt ansvarade för utgivningen av Montaignes essayer efter dennes död. I verket *Mäns och kvinnors jämlikhet* (1622) skriver hon att 'människodjuret' varken är man eller kvinna: 'Ja, om man i förbigående får tillåta sig att skämta, så är det skämtet på sin plats som säger att inget är mer likt en katt i fönstret än kattan. Mannen och kvinnan är så till den grad ett, att om mannen är förmer än kvinnan, är kvinnan förmer än mannen.'

Den biografiska information som varje kvinnlig filosof presenteras med får dem dessutom ofta att framstå som en sorts 'superwomen'. De tar sig an och ger sig in i sin samtids filosofiska debatt bakvägen, och mes-tadels är de självlärda. De flesta skriver sina alster mellan barnaföds-lar och trots att de kommer från privilegierade samhällsskikt framgår att de till skillnad från sina manliga kollegor varvar tänkandet med familjeförpliktelser, nästan som många av

dagens filosofer.

Det är alltså inte en kvinnlig röst som genljuder genom denna antologi. Varje text vittnar mer om sin tids filosofiska debatt. De frågor som återkommer genom seklen är emellertid moraliska, och oftast är de formulerade som en kritik av kanske inte den dominerande filosofins grundvalar, men av dess bristande verklighetskontakt, och inskränkthet. *Kvinnliga filosofer* ger inte heller svar på frågan om det finns något typiskt kvinnligt sätt att tänka eller skriva på, förutom att kritiken ofta beledsagas av en ironisk ton, och aldrig är högtravande eller gravallvarlig, eller ens förnärmad. Som vore moderns erfarenhet av barnuppföstran även ett paradigm när en kvinnlig filosof tillrättavisar en manlig. Så skriver till exempel Catherine Trotter Cockburn i polemik mot varje 'spekulativ enstöring, som är instängd i sin kammare och bara föreställer sig' det moraliskt goda, att 'en mors tillgivenhet och ömma omsorg om sitt barns lycka' inte är ett resultat av att hon har förstått eller fått lära sig att detta är gott, utan helt beror på 'hennes kärleksfulla känslor som naturen bildar'. På samma naturliga sätt och utan att ha lärt sig varför skulle föräldrar offra 'en stor del av sin bekvämlighet och lycka för att sörja för barnens välgång'.

Även om det långt ifrån är klart vad naturen står för så verkar det sunda förnuftet som regel beledsagat de kvinnliga tänkarna. Två år före

Mary Wollstonecrafts försvar för kvinnans rättigheter formulerade Catherine Macaulay Graham moralfilosofiska ståndpunkter som fortfarande tål att användas mot särartstänkare och andra artonhundratalsnostalgiker. Det är, menade hon redan 1790 i ett *Brev om uppfostran* med Anmärkningar om religiösa och metafysiska ämnen, på grund av föreställningen om en könsskillnad i den mänskliga karaktären som kvinnor har förtryckts: 'det ena könets uppblåsthet och det andra könets okunnighet och fåfänga har bidragit till att underbygga en åsikt som ett nära iakttagande av Naturen och ett mer noggrant sätt att resonera skulle vederlägga.'

I inledningen skriver utgivaren att antologins sju kvinnor inte är de enda som skulle kunna ha presenterats. Men vad man kan invända mot är inte främst urvalet. Kvinnornas filosofihistoria, liksom kvinnornas litteraturhistoria, har precis börjat att skrivas, även om idealet så som det framstår för mig, är att prefixet 'kvinno-' inte längre ska behövas i ett mer upplyst återberättande av historien.

Invändningen gäller snarare själva presentationen av originaltexterna. Antologins strävan att på andra kvinnliga filosofers bekostnad ge 'en mer fördjupad framställning av ett fåtal' hade berättigat även en textkritisk diskussion. De sparsamma nothänvisningarna upplyser endast om olika utgåvor, men som läsare av texter som är mellan tvåhundra och

niohundra år gamla önskar man kommentarer till översättningarna, och en vidare källkritisk information. Ett receptionshistoriskt perspektiv kunde också varit på sin plats. Som det är nu får man intryck av att de kvinnliga filosoferna nog deltog i den filosofiska debatten, men man förstår knappt alls hur deras för sin

tid förmodligen i hög grad provocerande tankar om till exempel kvinnors fri- och rättigheter togs emot. Med andra ord hade det varit bra med några upplysningar och funderingar om när, hur och varför dessa kvinnliga filosofers röster tystades ned.

Carin Franzén

NOTISER

¶ Jag kan inte låta bli att tycka att jag utgör en illa vald måltavla i Claudio Tamburrinis plädering för ett upphävande av dopingförbudet för elitidrottare ("Elitidrott, den dopade fascisten och marknaden", *Filosofisk tidskrift*, 3/98). I min uppsats "Hur hemsk är elitidrotten?" (*Filosofisk tidskrift*, 2/97) föresatte jag mig nämligen inte att argumentera för att ett sådant förbud är berättigat. Snarare var min ambition att visa att även om man ger förbudsivrarna rätt i att doping är ett ofog som måste stävjas, följer inte att det är värre ställt med elitidrotten än med andra framträdande kultur- och samhällsfenomen. Vad jag främst ville visa var trots allt att "ryktet om elitidrottens hemskhet är betydligt överdrivet" (s 31). Såvitt jag kan förstå är Tamburrinis målsättning likartad.

Det är emellertid sant att jag, motsats till Tamburrini, anser att samhället nog inte bör legalisera dopinganvändning i elitidrotten som den bedrivs idag. Men eftersom detta inte tillhörde mina huvudpoänger, utarbetade jag aldrig min argumentation i detalj. Jag vill nu ta ett tag för att reparera denna underlåtenhet.

Appellerande till John Stuart Mills frihetsprincip, att bara risken för att medborgare åsamkar andra, inte sig själva, skada utgör en legitim grund för statlig intervention, hävdar Tamburrini att det inte är "berättigat att hindra vuxna och väl-informerade individer, som samtycker till att ta vissa hälsorisker i syfte att nå professionell framgång, från att inta prestationshöjande preparat" (s 27). Det torde framgå av tonen i min artikel att jag inte ställer mig avvisande till slika liberala tankegångar.

Problemet, som jag ser det, ligger annorstädes. Det är skillnad mellan att *tillåta* att folk tar risker med liv och hälsa och att *uppmuntra*, eller tillåta uppmuntran av, detta. Det senare förutsätter en önskvärdhet som kan lysa med sin frånvaro i det förra fallet. Nu är saken den att idrott, inklusive elitidrott, är en syssla som staten uppmuntrar folk att delta i. Den uppmuntrar idrottslig aktivitet genom att ge bidrag till idrottsrörelsen, bygga anläggningar med stor publikkapacitet, se till att ordningen upprätthålls på dessa och tillåta att evenemangen som utspelas på dem får fyllig täckning i mass-

medierna. Detta är grunden till den berömmelse och därmed de stora ekonomiska belöningar som idrottsstjärnor kan inhösta.

Det är också denna statligt sanktionerade exponering som gör de framgångsrika atleterna till viktiga sociala förebilder, i synnerhet för ungdomen. Tamburrini skriver att denna roll av förebilder "tvingas på" elitidrottarna (s 28), men det har jag svårt att se. Om myndiga idrottsutövare anses i stånd att bedöma hälsoeffekterna av nyttjande av olika dopingpreparat, måste de väl också kunna inse att om de väljer att agera ut sin tävlingslusta och böjelse för fysiska prestationer på en upplyst scen som samhället har iordningställt snarare än på t ex en nattlig hamnkaj, kan de bli föredömen för många ungdomar. Deras val av det förra alternativet, med allt vad det innebär av normgivande inflytande, är lika fritt och informerat som val av dopinganvändning är.

Eftersom det är genom statens uppbackning som elitidrotten får denna sociala genomslagskraft, är det rimligt att staten försöker reglera detta genomslag så att det inte blir destruktivt för samhället. Ifall elitidrottare väljer att ägna sig åt sitt intresse i det sociala rampluset, och därigenom förvärva möjligheten att tjäna grova pengar på det, i stället för i det fördolda, får de finna sig i att underkasta sig sådana regler. Dessa regler innefattar rimligen förbud mot vissa, i större eller mindre grad skadliga, prestationshöjande

ämnen, för annars uppmuntras ungdomar indirekt att bruka dem. De uppmuntras indirekt till detta bruk därför att det befrämjar en elitidrottskarriär som samhället har gjort glamorös. För en del har kanske bruket övervägande positiva effekter, men för andra blir resultatet det negativa att de ödelägger sin hälsa.

Så motiverat kränker ett dopingförbud inte Mills frihetsprincip, ty dess motivering är inte att skydda (myndiga) elitidrottare mot att medvetet skada sig själva, utan att förhindra att de utövar ett fördärligt inflytande på idrottsintresserade minderåriga. Man kan säga att staten med berättigande kan ställa elitidrotten inför ett ultimatum: dopingreglering, annars relegering till skymundan! Staten kan förbehålla sig denna rätt utan att göra anspråk på att ha rätt att förbjuda att myndiga personer tar kalkylerade risker med sin hälsa genom att inmundiga prestationsbefordrande substanser för att utkämpa duster i slutna sällskap. Den kan göra detta precis som den kan förbjuda förförisik rökreklam, som lockar till rökning, samtidigt som den tillåter myndiga medborgare att röka på hänvisad plats.

Tamburrini påpekar att staten inte kan göra anspråk på att förbjuda att de normbildande idrottsstjärnorna ägnar sig åt annat skadligt beteende, som exempelvis alkoholförtäring (s 29). Det finns emellertid en skillnad. Användningen av alkohol är ingenting som normalt befrämjar inkomstbringande toppresultat, vilket doping

är avsett att göra. Genom att tillåta premiering av toppresultat uppmunt-
rar därför inte staten indirekt till
alkoholbruk som den indirekt skulle
uppmuntra till dopingbruk.

Detta resonemang vilar på en
förutsättning som Tamburrini accep-
terar: tillåtelsen att på egen risk dopa
sig skulle endast kunna omfatta vux-
na idrottsutövare. Doping av minder-
åriga idrottare skulle fortfarande vara
förbjuden. Samtidigt är det inom
många sporter – simning är kanske
paradexemplet, men detsamma torde
gälla många sporter i vilka kraft och
uthållighet är avgörande – så att
doping redan på detta tidiga stadium
skulle ge klar fördel. Sannolikheten

för att den skulle tillämpas i smyg är
därför stor – till förfång för den
”transparens på tävlingsarenorna”
som Tamburrini betraktar som ”den
stora fördelen med att avskaffa do-
pingförbudet” (s 32). Idrottsåskådare
skulle nämligen sväva i ovisshet om
huruvida idrottsfenomen som min-
deråriga utsatts för illegal doping
som de eller deras tränare skickligt
lyckats dölja. De skulle löpa risken
att göra det förargliga misstaget att
hylla vinnare med ett dopingförflutet
som sträcker sig bortom myndig
ålder i stället för tvåor som hållit sig
inom den legaliserade dopingens
rāmärken.

Ingmar Persson

¶ ”Ingen regel utan undantag” – om denna regel inte har något undantag, så
är den falsk; om den har något undantag, så finns det alltså någon regel som
inte har något undantag, och i så fall är regeln också falsk. Alltså är den
falsk.

¶ Ullaliina Lehtinen har doktorerat i teoretisk filosofi i Göteborg på av-
handlingen *Underdog Shame. Philosophical essays on women's internaliza-
tion of inferiority*, 1998. Roger Melin har doktorerat i teoretisk filosofi i
Umeå på avhandlingen *Persons – Their Identity and Individuation*, Umeå
University 1998.

¶ Ragnar Ohlsson har givit ut en filosofisk roman med titeln *Meningen med
livet*, Alfabet, 1998.

¶ David Anderson (pseudonym) har på eget förlag givit ut en bok med titeln
Dödsstraffet – ett försvar, Flen 1998. Boken kan beställas av författaren på
e-post adress: justice@nykoping.mail.telia.com eller fax: 0155 - 29 10 18.
Den kostar 130:- kr inklusive moms och frakt.

¶ Den otroligt produktive Sven Ove Hansson, docent i teoretisk filosofi i
Uppsala, har nu även doktorerat i praktisk filosofi i Lund på avhandlingen
Structures of value – An investigation of the statics and dynamics of values

and norms, Lund Philosophy Reports 1998:1. Stefan Eriksson har doktorerat i teologi i Uppsala på avhandlingen *Ett mönster i livets väv – Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*, Nya Doxa 1998. Krister Bykvist har doktorerat i praktisk filosofi i Uppsala på avhandlingen *Changing preferences – A study in preferentialism*, Uppsala university 1998. Hildur Kalman har doktorerat vid institutionen för filosofi och lingvistik vid Umeå universitet på avhandlingen *The structure of knowing – Existential trust as an epistemological category*, Swedish Science Press 1999.

Vad har prins Charles gemensamt med ett foster?

Ingmar Nordin hävdar i skriften *Djur är inte människor – en filosofisk granskning av veganismen* att 'mentalt utvecklade människor' är skyddsvärda genom att de är bärare av icke utvecklade förnuftsegenskaper. I sin recension av Nordins bok (*Filosofisk tidskrift* 3/98), anför Richard Ohlsson en invändning mot detta s k potentialitetsargument för att mänskliga individer som kommer att utveckla förnuftsegenskaper eller som ha förlorat dessa, också är värda respekt. Ohlsson skriver: 'Låt mig belysa detta med ett exempel. Alla vet att Prins Charles en dag kommer att bli kung av Storbritannien men detta är ju inget som i sig innebär att han i dag skall behandlas som om han redan vore kung. På samma sätt var det uppenbart att Edvard VIII, innan han abdikerade, skulle behandlas som den kung han var. Men ingen kom väl på tanken att behandla honom som vore han fortfarande kung när han väl avgått och degraderats till hertig av Windsor'. (Exemplet finns f ö redan hos Singer, s 120.)

Analogin kan verka bestickande men det kan också användas i mot-

satt riktning, dvs som ett stöd för tex fosters, spädbarns och dementas värde. Alla vet att prins Charles inte lever sitt liv som vilken Svensson som helst. Han bor i ett slott och behandlas som en kunglighet just därför att han en dag – om inte något oförutsatt inträffar – kommer att bli kung. Och när Edvard VIII avgick som kung blev han hertig av Windsor och kom också han att resten av sitt liv behandlas som en kunglig person. Med andra ord, om förnuftet är den egenskap som utgör grunden för människovärdet, så har även foster och spädbarn som potentiella förnuftiga mänskliga individer värde. Och den dementa människan som förlorat många av sina förnuftsegenskaper är också värd respekt, i kraft av det han eller hon en gång varit: '[the demented person] remains a person, and ...the overall value of his life continues to be intrinsically important, are decisive truths in favor of his right to dignity' skriver Ronald Dworkin (Dworkin, s 237).

Göran Collste

Litteratur:

Dworkin, R, *Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia*, (Harper Collins: London) 1993

Singer, P, *Practical Ethics*, (Cambridge University Press: Cambridge) 1979

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Ingmar Persson är docent i praktisk filosofi i Lund, Björn Petersson och Toni Rønnow-Rasmussen är bägge vikarierande universitetslektorer i praktisk filosofi i Lund, Fredrik Stjernberg var till helt nyligen forskarassistent i teoretisk filosofi i Lund men är numera universitetslektor i Växjö, och Carin Franzén är litteraturvetare i Stockholm.

Thales ger även ut:

Tidskrift för politisk filosofi

Redaktör: Folke Tersman

Tidskrift för politisk filosofi vänder sig till alla med intresse för filosofi och politik. Inom den politiska filosofin studeras frågor av grundläggande normativ karaktär, t ex: Vad är rättvisa? Hur bör medborgarna fatta beslut i gemensamma angelägenheter? Hur bör rättsväsendet utformas? Tidskrift för politisk filosofi vill utgöra ett forum för alla de akademiska discipliner som tangerar den politiska filosofin, dvs i första hand ekonomi, ekonomisk historia, filosofi, rättsvetenskap, sociologi och statsvetenskap.

Tidskriften försvarar inga speciella ideologiska eller teoretiska ställningstaganden, utan välkomnar bidrag från representanter för olika perspektiv.

I varje nummer recenserar aktuell svensk och utländsk politisk-filosofisk litteratur.

Nr 1 1999 ute nu!

Innehåll i nr 1:

Bertil Rolf: Trovärdighet och Putnams ”sociala kapital” ¶ Peter Strandbrink: Joseph Schumpeters demokratiska teori ¶ RECENSIONER: Tomas Månsson om *Meningen med livet* av Ragnar Ohlsson; Max Edling om *Original Meanings: Politics and Ideas in the Making of the Constitution* av Jack N Rakove; Lars Bergström om *Vem styr – politikerna eller marknaden?*; Ingemar Sundström om *I skuggan av framtiden: modernitetens idéhistoria* av Sven-Eric Liedman

En prenumeration för 1999 (3 nr) kostar 120 kr, inkl moms. Beloppet insätts på pg 71 23 31-8 Bokförlaget Thales. Ange Tidskrift för politisk filosofi och glöm inte att skriva namn och adress tydligt; eller boka på vår hemsida www.philosophy.su.se/polfil

FILOSOFI FRÅN THALES

Verktygslära för filosofer

av Sven Ove Hansson

"Man föreställer sig gärna att filosofer ägnar sig åt en slags ren tankeverksamhet, utan behov av verktyg eller metodhandledningar. Men i själva verket finns det åtskilliga rent hantverksmässiga färdigheter som en filosof måste tillägna sig. Denna bok är avsedd som en kombinerad lärobok och referensbok i dessa färdigheter." –Ur förordet.

Cirka pris 175 kr, häftad, ISBN 91-87172-87-9

Metafysiken som varats historia

av Martin Heidegger

En intensiv dialog med den filosofiska traditionen (Platon, Aristoteles, Hegel och Nietzsche).

Cirka pris 175 kr, inbunden, ISBN 91-87172-80-1

Till tänkandets sak

av Martin Heidegger

I en fjärde och avslutande volym Heideggertexter spänns en bro till frågorna i *Varat & tiden*. Men boken visar även på den nya uppgift Heidegger vill ge åt tänkandet efter "filosofins slut".

Cirka pris 190 kr, inbunden, ISBN 91-87172-81-x

Logiska undersökningar I

Prolegomena till den rena logiken

av Edmund Husserl

Edmund Husserl (1859–1938) var grundare av fenomenologin, en filosofisk riktning av omvälvande betydelse för 1900-talets tänkande. *Logiska undersökningar* betraktas allmänt som fenomenologins genombrottsverk.

Cirka pris 315 kr, inbunden, ISBN 91-87172-90-9

Vårdetik

Tredje utökade upplagan

av Torbjörn Tännsjö

Vårdetik spänner över hela det medicinska och socialpolitiska fältet och förutsätter inga moralfilosofiska förkunskaper. Tännsjö ger en pedagogisk och lättläst framställning av ett svårt och komplicerat ämne.

Cirka pris 262 kr, inbunden, ISBN 91-87172-92-5

Du

av Mats Furberg

I sin nya bok söker Mats Furberg ta reda på vad det är att se en människa som "ett" du och vilka effekterna blir för kunskapsteoretiska samt perceptions- och moralfilosofiska problem. *Du* är en utpräglad solitär som självständigt röjer ny mark för filosofin.

Cirka pris 285 kr, inbunden, ISBN 91-87172-93-3

Kvinnor, sjuksköterskor och etik

av Helga Kuhse

"Kuhses bok är ett kvalitativt språng inom vårdetiken. Kritiskt, sakligt och kreativt analyseras t.ex. den feministiska etikens bidrag till klarläggningen av etiska frågor i omvårdnaden. Den utgör en inkörsport till de grundläggande frågorna inom etiken, och ger samtidigt ett viktigt bidrag till utvecklingen av sjuksköterskornas yrkesetik. Boken kan läsas utan särskilda förkunskaper, men de som har vårderfarenhet och etikintresse kommer att finna boken lättillgänglig och intellektuellt stimulerande." – Carl Reinhold Bråkenhielm

Cirka pris 315 kr, inbunden, ISBN 91-7235-000-8

Att tänka på logik

En introduktion till logikens filosofi

av Stephen Read

Stephen Read lyckas göra de filosofiskt intressanta logiska problemen begripliga och spännande på ett sätt som gör dem tillgängliga även för läsare utan tidigare logikkunskaper.

Cirka pris 295 kr, inbunden, ISBN 91-87172-94-1

Blå boken och Bruna boken

Förberedande studier till "Filosofiska undersökningar"

av Ludwig Wittgenstein

Blå boken och *Bruna boken* härrör från 30-talet när Wittgenstein inlett den nyorientering som skulle leda till *Filosofiska undersökningar*. Den översättning som nu utges utgår vad gäller *Bruna boken* från en starkt utvidgad tysk version som tidigare inte funnits tillgänglig.

Cirka pris 275 kr, inbunden, ISBN 91-87172-83-6

I bokhandeln eller från Bokförlaget Thales, c/o Nya Doxa, Box 113, 713 23 Nora
Ordertel 0587-104 16 Orderfax 0587-142 57

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
- mellanrubriker skall numreras
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus bör helst skickas med datorpost till adress lars.bergstrom@philosophy.su.se
- alternativt kan manus skickas på diskett för Macintosh
- 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 beställas under adress
Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

För 1980 — 1991 är priset 100 kr/årg, enstaka ex 30 kr

För 1992 — 1998 är priset 160 kr/årg, enstaka ex 45 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

