

FILOSOFISK TIDSKRIFT

3/99

JOHAN BRÄNNMARK

Fem fel med utilitarismen

WLODEK RABINOWICZ och

Finala

TONI RÖNNOW-RASMUSSEN

och intrinsikala värden

ALEKSANDER PECZENIK

Koherens och juridik

INNEHÅLL

<i>Fem fel med utilitarismen</i>	3
JOHAN BRÄNNMARK	
<i>Finala och intrinsikala värden</i>	20
WLODEK RABINOWICZ och TONI RØNNOW-RASMUSSEN	
<i>Koherens och juridik</i>	34
ALEKSANDER PECZENIK	
<i>Recension</i>	59
DAN EGONSON om Per-Anders Tenglands <i>Mental Health</i>	
<i>Notiser</i>	64

Filosofisk tidskrift nr 3 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

JOHAN BRÄNNMARK

Fem fel med utilitarismen

Att argumentera mot utilitarismen är på ett sätt lätt, på ett annat svårt. Det är lätt eftersom man kan ge mängder av exempel i vilka utilitarismen ger besynnerliga rekommendationer. Det är svårt eftersom utilitarister helt enkelt kan förneka att våra moraliska intuitioner har något slags vikt i dessa sammanhang. Det här är ett metodologiskt problem som är svårt att komma till rätta med. Men eftersom det trots allt är utilitaristerna som föreslår en revision i förhållande till den vardagsmoral som de flesta människor bekänner sig till¹, bör det inte också då vara på utilitaristernas axlar som bevisbördan vilar? Det är de som skall övertyga oss om förträffligheten i den utilitaristiska läran och för att de skall kunna vara övertygande måste de lyckas med att visa två saker: (i) att utilitarismen är trogen vardagsmoralens kärna, samt (ii) att den kan vara behjälplig i att lösa sådana frågor som vardagsmoralen har svårt att komma till rätta med. Eventuellt kan de dessutom försöka visa på eventuella orimligheter inom vardagsmoralen, men då är det återigen fallet att utilitarismen själv inte får leda till ännu större orimligheter. Generellt kan man säga att *specifika* utilitaristiska läror är tämligen effektiva vad gäller (ii), men för att dessa lösningar skall kunna ha någon trovärdighet måste det första villkoret också uppfyllas. Att åberopa vardagsmoralen i en argumentation mot utilitarismen blir alltså en fråga om att försöka visa att detta första villkor inte är uppfyllt.

1 Och som i sina grundläggande drag även över kultur- och tidsskillnader är sig förhållandevis lik: att man inte bör döda, att man bör hålla sina löften osv. De skillnader som finns mellan olika epoker och kulturer är vanligen en fråga om vilka som faller inom dessa moralreglers område, dvs vilka det är fel att döda, vilka man inte får bryta sina löften till osv.

Betoningen av "specifika" ovan är dock viktig. Ett problem med utilitarismen är nämligen att det finns många olika former av den: det finns regel-, motiv-, respektive handlingsutilitarism; preferentialistisk, ideell, respektive hedonistisk; aktualistisk respektive probabilistisk. Dessa olika grundpositioner kan sedan tolkas på diverse sätt och dessutom kombineras med varandra till olika varianter. Mängden olika utilitarismer blir därmed närmast oöverskådligt stor. Eftersom olika former av utilitarism ger olika lösningar i moraliska frågor gör det att trovärdigheten för den utilitaristiska ansatsen som helhet sänks. Hur skall vi veta vilken utilitarist vi skall lyssna på? Detta fenomen gör dock också att det blir svårare att argumentera mot utilitarismen eftersom ens invändningar kanske inte drabbar alla former av utilitarism. Jag kommer här att diskutera klassisk utilitarism, närmare bestämt en aktualistisk, hedonistisk handlingsutilitarism som skulle kunna formuleras i form av följande uppmaning: *Handla så att ditt agerande resulterar i största möjliga överskott av lycka över lidande!* Jag har försökt att argumentera på ett sätt som är så generellt som möjligt i det att mina invändningar är sådana att de med relativt små justeringar även drabbar andra former av utilitarism.² De invändningar som nu följer är naturligtvis inte de enda som går att uppbåda, men de är sådana som går att formulera någorlunda kortfattat. Inte heller är det fråga om några radikalt nya invändningar utan snarare en översikt av saker som är fel med utilitarismen. Den första invändningen är mest generell och riktar sig mot det slags ansats som kännetecknar både utilitarism och en del andra etiska teorier, de följande två riktar sig mot utilitarismens teori om det rätta och de två sista vänder sig mot dess teori om det goda.

1. Den algoritmiska ansatsen

När vi skall handla kan det sägas finnas två dimensioner i våra över-

2 Eftersom jag uppfattar den huvudsakliga skiljelinjen inom utilitarismen som den mellan hedonism och preferentialism är det jag tänker på i detta avseende framför allt preferensutilitarismen, dvs den variant som går ut på att vad som skall maximeras är tillfredsställelse av preferenser. Generellt sett är förmodligen preferensutilitarismen *något* rimligare än sin hedonistiska kusin, men eftersom den också är mer öppen för att tolkas på olika sätt har jag valt att inte basera min diskussion på den.

väganden, en deskriptiv och en normativ. Kopplat till dessa är två grundläggande slags svårigheter, dels att lyckas beskriva den aktuella situationen på ett korrekt sätt, dels att väga samman de värden som är involverade. Det är den senare typen av svårighet som etiska teorier syftar till att hjälpa oss med genom att kodifiera det normativa. Idealiskt sett skulle vi då få ett slags moralisk algoritm i vilken de normativa elementen packats ner: vi kan sedan stoppa in fakta om situationer i ena änden och få ut handlingsrekommendationer i den andra. En väl fungerande algoritmisk teori skulle innebära att alla reella normativa ställningstaganden görs i konstruerandet av teorin. När vi sedan beger oss ut i världen har vi bara att tillämpa den – en närmast mekanisk procedur. Utilitarismen med sin nyttoprincip är ett försök till en sådan teori. Kants etik ger oss också en algoritm: det kategoriska imperativet.

Det finns dock alternativ till den algoritmiska ansatsen, särskilt i den tradition som utgår från Aristoteles och där den konkreta, praktiska erfarenheten ses som central i fråga om att kunna skilja rätt från fel. Inom denna tradition görs vanligen inte någon skarp distinktion mellan det deskriptiva och det normativa i det att de beskrivande och de värderande delarna av vårt moraliska tänkande ses som sammanvävda med varandra på ett sätt som gör det meningslöst att filosofiskt försöka bända isär dem på det sätt som anhängarna av den algoritmiska ansatsen strävar efter. Vi upptäcker vad som är rätt eller fel inte genom att applicera en algoritm utan genom att ha den erfarenhet som gör att vi kan läsa de situationer vi ställs inför på ett sätt som lyfter fram de relevanta aspekterna i förgrunden (se t ex McDowell 1998 och Nussbaum 1990). Också en algoritmisk teori som utilitarismen kan tillmäta erfarenheten en viktig roll såsom varande behjälplig i att bedöma kvantiteter av lycka respektive lidande; men det blir inte fråga om samma oundgängliga roll som hos aristotelikerna. Det här innebär att en bra algoritmisk teori skall inte innehålla några luckor som behöver fyllas i med intuitiva vägningsprocedurer. Den bör helst bestå av en ensam princip eller i alla fall något slags formaliserad procedur för att avgöra mellan olika regler. En dylik högsta princip eller procedur blir med nödvändighet tämligen abstrakt, något som får effekten att i de stunder vi överväger dess rimlighet kommer vi svårigen att kunna se vad den egentligen har för implikationer. Därmed måste vi sätta väldigt stor tillit till det sätt på vilket vi rättfärdigar den. Frågan blir då:

har vi skäl att hysa detta slags tillit eller lider, som Margaret Urban Walker hävdar (1998, s 27), de moralfilosofier som gör det helt enkelt av "epistemisk hybris"?

Även om dagens utilitarister inte är lika uttalat intuitionistiska som Sidgwick eller Moore och även om det finns mer filosofiskt utarbetade sätt att rättfärdiga utilitarismen på är det likväl tveklöst så att den drivande kraften bakom utilitarismen är ett litet knippe intuitivt grundade övertygelser: "Lycka är bra", "Lidande är dåligt", "Andra bra respektive dåliga ting går att reducera till dessa", "Vi bör göra världen så bra som möjligt". Man blir utilitarist för att teser som dessa slår en som självklara, som axiom ingen bör kunna betvivla om de bara ser saken objektivt. Kort sagt: man litar mer på sina intuitioner rörande abstrakta principer än rörande konkreta fall. Detta kan tyckas sunt såtillvida att vi ofta ser hur våra känslor och intressen i konkreta situationer kan färga omdömet på ett partiskt sätt. Men därav följer inte att gott omdöme innebär avsaknad av färgande faktorer, något Chesterson fångat i sin sentens "The madman is not the man who has lost his reason. The madman is the man who has lost everything except his reason" (1954, s 32). Även om filosofen trivs bäst på en hög och förnuftsmässig abstraktionsnivå går det inte att komma ifrån att vi till vardags ändå har ett slags normativt fotfäste i de praktiker i vilka vi deltar, de roller vi innehar, de relationer i vilka vi ingår och i de upprepade mötena med konkreta andra. Frågan är vad för auktoritet vi skall tillmäta de intuitioner vi har när vi höjer oss över dessa ting: finns det inte en risk för att vi i stället för att nå säkrare mark helt enkelt tappar vårt fotfäste på ett sätt som gör att vi kan skena iväg i helt galna riktningar när vi väl återvänder till det konkreta livet beväpnade med våra stora abstrakta principer?

Det mesta kan *låta* bra taget helt *in abstracto*. Moral är dock inte bara fråga om en tankelek, det är något som har praktiska implikationer. Ta ett exempel: de flesta av oss är helt övertygade om att det är fel att tortera spädbarn för nöjes skull. Som påpekats av t ex Allan Gibbard (1990, s 321) är detta en övertygelse som hos de allra flesta dessutom är mycket starkare än någon övertygelse rörande filosofiska system. Vad gäller utilitarismen ger den emellertid resultat som att om vi är ett större antal personer som får ut tillräckligt mycket njutning av att tortera ett spädbarn kommer det att vara rätt av oss att göra det. Av detta kan vi dra slutsatsen att när vi betraktar nyttoprincipen *in*

abstracto då inser vi egentligen inte vad det är vi tar ställning till. Den låter bra; men den låter bra för att vi, i det ögonblick då vi höjer oss till denna höga abstraktionsnivå, inte begriper vad den faktiskt innebär. Det här gäller heller inte bara nyttoprincipen. Kants olika formuleringar av det kategoriska imperativet låter också bra när vi frikopplar dem från deras implikationer, men gör vi det inte blir resultatet annorlunda. Den höga abstraktionsnivå som den algoritmiska ansatsen kräver är en rymd där luftslott bygges, inte en plats där det moraliska livets svårigheter löses.

2. Fokuseringen på det totala resultatet

Utilitarismen är en konsekventialistisk teori. Det innebär att den har en särskild typ av kriterium för moralisk riktighet, nämligen att den handling är riktig som leder till att konsekvenserna av ens agerande blir så goda som möjligt. Det här ser vid en första påsyn tämligen rimligt ut. Man kan ju fråga sig: finns det någon vettig person som anser att man skall handla så att konsekvenserna av ens agerande inte blir så goda som möjligt? Men man måste då tänka på att skillnaden mellan konsekventialisten och icke-konsekventialisten inte är att den förre bryr sig om konsekvenserna av sina handlingar medan den senare inte gör det. I stället är skillnaden att medan den senare även bryr sig om hur resultatet kommer till stånd bryr sig den förre *bara* om det totala resultatet. Detta drag hos utilitarismen leder till att vissa individer på ett alltför oproblematiskt sätt kan offras som medel, till en brist på hänsyn för vad man i John Rawls' (1971, s 27) efterföljd kan kalla *personers åtskillnad*.

Ta följande exempel (av standardslag): En läkare har två patienter som båda är i akut behov av organbyten. Hon har fått besked om att det inte finns några organ tillgängliga och därmed ser det ut som om hennes patienter kommer att dö. Men vid den tidpunkten tas på sjukhuset in en luffare för ett mindre benbrott. Han saknar både familj och vänner. Ingen kommer att ens märka om han försvinner. Så läkaren dödar honom på ett sätt som gör att hans död ser naturligt ut och sedan ordnar hon med organtransplantation. Hennes två patienter räddas. Eftersom två liv är fler än ett har hon enligt utilitarismen handlat riktigt, och med "riktigt" menas här inte bara att det var acceptabelt att hon handlade på detta vis, hon hade i själva verket en moralisk skyldighet att göra som hon gjorde. Detta är ett omoraliskt resultat.

Det går rakt emot djupt liggande uppfattningar om vad som är acceptabelt beteende. Vad vi har att göra med här är tre separata individer. Ser man till något slags konstruerad totalsumma är det förstås klart att den enes död uppvägs av de två andras fortlevnad. Men en sådan totalsumma är och förblir just en konstruktion. Luffaren mister sitt liv och det faktum att två andra personers liv räddas är på intet sätt en kompensation för det. Här är det också värt att notera att problemet med utilitarismen är inte bara att den ibland kan rekommendera att enskilda individer offras för det större goda utan också att när den ger sådana rekommendationer är det med sådan lätthet och självklarhet. Detta är ett resultat just av att utilitarister, precis som andra konsekventialister,³ bara bryr sig om den totala summan, inte om *hur* man åstadkommer den.

Utilitarismen ger dock inte bara underliga effekter i fråga om de andra som påverkas av ens handlande utan också i relationen mellan en själv och andra. Utilitaristen antar vad Sidgwick (1907, s 382) kallade *universums synvinkel*, vilket innebär att man betraktar sig själv utifrån, som endast en individ bland väldigt många andra. Utifrån denna synvinkel finns enligt Sidgwick inte några grundläggande skäl att föredra en viss individs mindre välgång framför någon annans större, även om den förre råkar vara en själv.⁴ Vad vi får är alltså en symmetri i den vikt som man bör tillmätta sig själv och den vikt som man bör tillmätta andra: ett slags fullkomlig jämlikhet där alla räknas som en, varken mer eller mindre. Mot detta kan invändas att kraven på en blir enorma. Om man är luffaren i exemplet ovan tycks det t ex

3 Dessa kan dock ha en teori om goda respektive dåliga konsekvenser som gör att sjukhusexemplet inte är tillämplbart på deras positioner. Men eftersom strukturen i dessa teorier är likadan kommer det att finnas andra liknande fall för dem.

4 Eftersom Sidgwick formulerar sitt påstående på ett negativt sätt, att det *inte* utifrån universums synvinkel finns några skäl att föredra en mindre mängd lycka för en person framför en större för en annan, kan universums tystnad på den punkten lätt ge ett missvisande intryck. Kanske är det rentav av så att utifrån universums synvinkel finns det *överhuvudtaget* inte några normativa skäl, dvs utifrån universums synvinkel finns inte några skäl att föredra något alls. Sidgwards sätt att formulera sig för tankarna till historien om prästen som slänger upp kollekten i luften, ber Herren behålla det Han vill ha och sedan tar det faktum att hela kollekten faller till marken som intäkt för att behålla den själv.

som att man har en skyldighet att offra sig för att de två andra personerna skall överleva. Normalt skulle vi säga att den som offrar sitt liv för att rädda andras utfört ett slags moraliskt stordåd men utifrån utilitarismen är det bara en person som gjort sin moraliska skyldighet. Denna typ av krav slår igenom även på ett mer vardagligt plan. Behoven i denna värld är ju ofantliga och närapå för varje sak jag gör skulle jag kunna göra något annat som överlag skulle göra världen till ett bättre ställe. Det innebär alltså att jag dagligen handlar felaktigt (och eftersom filosofi knappast är det mest effektiva sättet att öka lyckan i världen agerar alla utilitarister som ägnar sig åt en filosofisk karriär därmed också felaktigt). Bortsett från att det kan tyckas vara ett rimligt krav på en moralteori att man åtminstone någorlunda kan leva upp till den riskerar detta drag hos utilitarismen dessutom att trivialisera det som vi till vardags uppfattar som felaktigt handlande (Gaita 1991, s 55–57). Om jag *ändå* kommer att brista moraliskt i det att jag inte aktivt verkar för att t ex rädda liv i tredje världen, varför då vara så noga med bagateller som att hålla löften och att inte stjäla? Ja, vari ligger rentav det ofantliga och exceptionellt förkastliga i att mörda en annan människa för min bekvämlighets skull, när jag ändå dagligen låter folk i andra länder dö i svält för samma bekvämlighets skull?

Nu kan det måhända tyckas att invändningar av detta slag har en bismak av egoism, att det bara handlar om ett försök att försvara en bekväm livsstil. Men som vi skall se kan man också angripa utilitarismen från det motsatta hållet. Den utilitaristiska formen av osjälviskhet är nämligen en högst besynnerlig sådan. Anta att jag och en vän är ute och går en kulen höstkväll. Det är såpass kallt att om man inte har jacka på sig fryser man. Jag har varit förutseende och tagit med mig en jacka, men min vän har inte det. I denna situation kan jag välja mellan att själv ha på mig jackan eller att låna ut den till min vän. Anta nu dessutom att jag är *något* mer frusen av mig än vad min vän är. Utilitarismen ger då inte bara resultatet att det är acceptabelt av mig att behålla jackan själv utan att det är min moraliska skyldighet att göra så!

Den osjälviskhet som blir följderna av utilitarismen är en osjälviskhet som beror på att i situationer där många är inblandade kommer mina intressen att övermannas av massans intressen. I situationer där det bara är två personer inblandade, kommer däremot utilitarismen ofta att

ge resultatet att ett osjälviskt agerande är moraliskt förbjudet. Och den här typen av effekter gäller även handlingar som vi annars skulle betrakta som djupt omoraliska. Anta att vi har en hustrumisshandlare som får en sådan maktberusning och självkänsla av att slå sin hustru att misshandeln ger honom mer lycka än vad den orsakar henne lidande; i så fall är det inte bara acceptabelt för honom att misshandla sin hustru, han har faktiskt en moralisk skyldighet att göra det. I och för sig är i de allra flesta fall av detta slag offrets lidande rent faktiskt större än gärningsmannens och då ger också utilitarismen rätt handlingsrekommendation. Problemet är bara att även då räknas fortfarande de kickar som fås av t ex en hustrumisshandlare eller en våldtäktsman som i sig positiva konsekvenser av handlandet. Ju mer av lustupplevelse dessa individer får ut, desto bättre blir konsekvenserna enligt utilitarismen, desto närmare kommer vi en punkt där det blir deras skyldighet att förgripa sig på andra för den egna lyckans skull.

3. Det moraliska ansvarets kollaps

Att utilitarismen är en konsekventialistisk teori leder även till andra problem. Ett utmärkande drag hos konsekventialismen är att den börjar med faktorer som ligger utanför agenten och går *sedan* över till agenten. Detta val av startpunkt är problematiskt eftersom det är just det för oss människor kännetecknande agentskapet som gör det meningsfullt att tala om en moralisk dimension i våra liv. Föga förvånande har konsekventialismen svårt att på ett tillfredsställande sätt hantera det ansvar som är så centralt för oss som agenter.

Anta att ett brott begås. Vi kan säga att det är något fruktansvärt, rikets statsminister har mördats. Som följd av detta befinner sig hela landet i ett tillstånd av chock och förfäran. Polisen är under hård press att hitta den skyldige, men har inga bra spår att gå på. De hittar dock en person, vi kan kalla honom Persson, som de vet är oskyldig men som de också vet har en personlighetsprofil som gör honom trovärdig som mördare. De fabricerar bevis för att kunna åtala Persson för mordet. Han fälls och döms till livstids fängelse. Allmänheten blir lugnad och livet i detta land kan så smått återgå till det normala.

Finns det några moraliska frågetecken att resa kring vad som hänt i detta fall? Ja, det faktum att en oskyldig människa blivit dömd för ett brott han inte begått borde utifrån vilken rimlig moraluppfattning som helst vara ett tillräckligt skäl för att detta förfarande skall kunna

stämplas som varande gravt omoraliskt. Fast utifrån utilitarismen har det inte den minsta direkta betydelse att en oskyldig blivit felaktigt dömd (se t ex Carritt 1947, s 65, eller McCloskey 1957, s 468). Det *kan* ha en indirekt betydelse såtillvida att *om* allmänheten skulle få veta att man kan bli dömd för brott man inte begått skulle folk börja oroa sig för att de kan råka ut för något sådant och denna oro skulle i sin tur sänka den totala lyckonivån i landet. Men ett sådant resonemang innebär en uppenbar fellokalisering av det grundläggande moraliska problemet med att medvetet se till att en person blir dömd för ett brott han inte begått.

Den utilitaristiska synen på ansvar är att tillmätandet av det *också* är något som faller under den utilitaristiska principen. Det här gör att om Carlsson gör något dåligt, t ex att hon stjälar, är det en öppen fråga om hon bör klandras för det: gynnar klandret inte den totala nyttan bör hon inte klandras, punkt. Men det innebär även att det är en öppen fråga om Carlsson bör klandras när hon gör något som vi normalt skulle säga är gott, t ex att hon ger till välgörenhet: gynnar klandret den totala nyttan bör hon klandras, punkt.⁵ Utifrån det utilitaristiska synsättet är ansvar aldrig något vi *har*. Vi *är* aldrig oskyldiga eller skyldiga. Vi *är* aldrig klander- eller berömvärda för det vi *har gjort*. I stället behandlas alla dessa faktorer på ett rent instrumentellt sätt – samtidigt som det är uppenbart att de fostrande effekterna av klander respektive beröm förutsätter att vi inte uppfattar denna instrumentalitet (Williams 1973, s 124). Men förutom att allt det här innebär en orimlig syn på frågor kring moralisk skuld och oskuld innebär det också problem såtillvida att just det *personliga* ansvarstagandet är grundläggande för moralen och det faktum att utilitarismen tillintetgör detta ansvar är därför mycket allvarligt.

5 Den senare typen av fall kan tyckas osannolik, men är det i själva verket inte. En persons goda gärningar kan ge andra dåligt samvete, vilket är menligt för deras totala lyckonivå. Då kan det vara bra om någon klandrar den som utfört den goda gärningen; i fallet med välgörenhet skulle klandret kunna bestå i argument som att välgörenhet bara är skadligt i långa loppet, att det uttrycker en nedlåtande attityd till mottagarna samt att det egentligen bara handlar om att givaren är ute efter vältra sig i sin egen moraliska förträfflighet. Det går alltid att hitta något att klandra och om man, vilket är fallet med utilitarister, inte uppfattar sig som bunden att tala sanning annat än när det gynnar den totala nyttan är det bara att sätta igång.

Moralen ställer vissa krav på mig. Anledningen till att jag bryr mig om dem är att jag anser att jag har ett personligt ansvar för att leva upp till dem. Detta uppfattande av mig själv som ansvarig är visserligen prospektivt snarare än retrospektivt och skiljer sig därmed något från när man tillmäter ansvar för något som någon *har* gjort. Men om en teori inte har begreppsliga resurser för att göra det meningsfullt att säga att jag i någon fundamental mening är ansvarig för det jag har gjort då är det svårt att se att den kan ha resurser för att säga att jag är ansvarig för att handla riktigt i mitt kommande handlande. Nu kan det invändas att utilitarismen heller inte utger sig för att hålla mig ansvarig för att göra vissa saker; allt den gör är att säga till mig att jag *bör* göra dem. Men detta *böra* måste dock innebära något mer än bara att det vore *bättre* för världen om jag gjorde på det viset: annars skulle utilitarismen, och detta gäller även andra former av konsekventialism, inte säga mer än just att "det vore bättre för världen om världen genom ditt handlande blev bättre", vilket är en ren tautologi. Ett *böra* som inte implicerar ansvar innebär dock inte mer än detta. Utan ett reellt moraliskt ansvar har vi inte något reellt moraliskt *böra*. Vad som behövs är nämligen något som knyter moralen till mig som agent, något som visar att det inte bara är fallet att världen skulle bli bättre om jag utförde vissa handlingar, utan också att *jag* är ansvarig för att göra dessa handlingar. Men i stället ger utilitarismen oss en fundamental ansvarsfrihet, eller ansvarslöshet, både retrospektivt och prospektivt. Således är den parasitär på det faktum att vi genom vardagsmoralen redan har en uppfattning om oss själva som verkligen ansvariga, både för saker vi har gjort och för att göra rätt i vårt kommande handlande.

4. Anti-perfektionismen

Utilitarismen är en teleologisk teori. Det innebär att den baserar sig på en syn av moralen som en strävan mot vissa mål – detta att skilja från den deontologiska uppfattningen att moralen i första hand är en fråga om ett system av spelregler som sätter upp vissa begränsningar för våra individuella strävanden. Nu är dock utilitarismen inte den enda formen av teleologisk etik; under antiken var kärnan inom etiken just sökandet efter vad som är det högsta goda för oss människor. Det som skiljer utilitarismen från den antika formen av teleologisk etik är två saker, det ena är att utilitarismen är konsekventialistisk, det andra att

den är anti-perfektionistisk. Det förra elementet har redan kritiserats; nu har turen kommit till det andra.

Vad är det då som är problemet med anti-perfektionismen? Vid en första anblick kan det ju till och med synas vara ett sympatiskt drag. Trots allt var det ändå så att den antika etiken led av en aristokratisk elitism; den stora massan, *hoi polloi*, uppfattades som inte mycket bättre än boskap. Det självförverkligande som filosoferna målade upp var endast tänkt för ett litet fåtal. Den typen av elitism är omöjlig idag; felet med utilitarismen kan alltså inte vara att den tar avstånd från det. I stället är problemet att utilitarismens egalitarism köps till ett pris: i stället för att likt antikens filosofer behandla *de flesta* som boskap, blir resultatet att vi *alla* behandlas som boskap.

Enligt utilitarismen är det bara kvantitet som räknas: om man, för att använda ett viktorianskt exempel, kan få lika mycket njutning från plockepinn som från poesi, då skulle det vara egalt vilket man väljer. Men om *jag* vore så beskaffad att jag fick större njutning av att spela plockepinn, då skulle jag fortfarande anse att jag hellre *bör* läsa poesi i stället. Anledningen är att jag har ideal: om mitt liv endast bestod i enkla trivialiteter som att spela plockepinn, titta på tvåloperor och dåsa på sofflocket, skulle jag se det som ett förslösat liv. Det här innebär inte att jag ej kan finna njutning i dessa sysslor, för det kan jag, utan just bara att jag vill mer med mitt liv, även om det skulle innebära att mitt liv totalt sett blev mindre njutningsfullt.

Kärnan i utilitarismens anti-perfektionistiska egalitarism är att den kräver av mig att jag behandlar alla sidor av mig själv som i grund och botten lika värdiga (MacKenzie, 1904, s 231); men det som kännetecknar ett ideal är ju just att det har en särställning i fråga om värdighet. Det finns delar av min personlighet som jag inte identifierar mig med, som jag gärna skulle vilja bli av med, t ex mina tendenser till lättja och feghet. Dessa tendenser påverkar självklart hur jag *faktiskt* beter mig, men när jag tänker över hur jag *bör* bete mig då tillmäter jag dem *ingen* vikt alls, trots att det orsakar mig viss plåga att gå emot dem. Även om utilitarister kan gå med på att ideal är viktiga i våra liv finns det utifrån deras teori inte någon möjlighet att göra ideal rimliga, eftersom själva teorin undergräver idealens särställning.

Denna torftighet har dessutom en annan effekt: en förödande tomhet i det jag enligt utilitarismens teori om det goda bör sträva mot. Om man gör *kvalitativa* åtskillnader mellan olika mål då kommer det

att leda till att ens yttersta mål konkretiseras och att ens liv och strävanden får en struktur (Bradley 1927, s 95). Det utesluter inte att våra ideal kan variera. Man kan ha ett asketiskt ideal, där det är viktigt att sträva efter enkelhet i sin livsföring och där kanske filosoferande är det som bör uppta ens tid. Man kan ha ett utforskande ideal, där prövandet av nya upplevelser och överskridandet av gränser är det som ger ens liv mening. Men om en person däremot bara ser lycka som det hon bör fylla sitt liv med skapas problem eftersom lycka är något som uppstår när man ägnar sig åt olika konkreta saker. Om man uppfattar lycka som det enda som har egenvärde kommer man att ha en instrumentell syn på allt annat, något som leder till att man alieneras från alla konkreta intressen och därmed förmodligen dessutom finner mindre lycka i dem.⁶ Den enda lösningen tycks vara att hedonismen rekommenderar att man lever utan att tänka över hur man bör leva; utan att reflektera över vad det är man fyller sitt liv med, dvs den leder till ett boskapsliv.

Nu kan det möjligen invändas: hävdar trots allt inte en av de klassiska utilitaristerna, John Stuart Mill (1871, kap 2, § 6), att det är bättre att vara en otillfredsställd människa än en tillfredsställd gris, bättre en otillfredsställd Sokrates än en tillfredsställd däre? Men Mills uttalanden är notoriskt problematiska. Han kan mena att rent faktiskt har en människa så pass mycket större kapacitet för lycka att även en otillfredsställd människa är lyckligare än en tillfredsställd gris. Men då är hans påstående en rent empirisk hypotes och även om vi accepterar den som sann, vilket jag ser föga anledning att göra, har han fortfarande inte visat på att ideal skulle ha någon särställning. Han kan

6 Den här typen av resonemang brukar ibland omtalas som "hedonismens paradox". Det bör dock betonas här att jag faktiskt tror att preferentialistisk utilitarism är ännu värre drabbat på denna punkt. Hedonismen pekar ju ändå ut något med viss substans som det högsta goda. "Preferenstillfredsställelse" är däremot helt tomt. Anta att en person frågar sig: hur bör jag leva mitt liv för att det skall vara ett gott liv? Då blir svaret: så att du får så mycket preferenstillfredsställelse som möjligt. Men frågan handlar ju om vilka saker man skall sträva efter. Att då svara att man bör sträva efter att ens strävanden skall lyckas i så stor utsträckning som möjligt är helt och hållet ett icke-svar. För ett resonemang av detta slag, se Amartya Sen och Bernard Williams introduktionskapitel i *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s 12–13.

också mena att det finns något mer än bara mängd av lycka som räknas, men i så fall tycks han ha övergett sin egen utilitarism.

5. Den moraliska godhetens kontingens

Hittills har vi diskuterat först och främst handlingar. Det är kanske inte särskilt konstigt med tanke på att utilitarismen är ett kriterium på just handlingars moraliska riktighet. Vi har även till viss del diskuterat "det goda", för utilitarismen tar ju också ställning till vad som är bra för oss.

Men är det inte något som fattas här? När vi normalt talar om godhet i moraliska sammanhang är det ju ofta fråga om *moralisk* godhet och då handlar det inte om att ha det bra utan om att vara en bra människa (Kolnai 1977, s 66). Om vi frågar oss själva vad som utgör *moralisk* godhet finns det diverse egenskaper vi kan lista: generositet, medlidande, tålmod, ärlighet, lojalitet, ödmjukhet, artighet osv. Exakt vilka egenskaper som skall räknas och exakt hur viktiga de är i förhållande till varandra kan man diskutera, men vi har likväl en hygglig uppfattning om vad det är vi talar om.

Vad kan då utilitarismen ha att säga oss om moralisk godhet? Ja, en intressant detalj är att utilitarismen i dess tidiga former, hos t ex Cumberland och Leibniz, var en teori om just vari moralisk godhet bestod. Dessa filosofer utgick från att en moraliskt perfekt person måste vara en som är Guds avbild ifråga om karaktär, dvs en som styrs av en universell välvilja (Schneewind 1998, kap 6 och 12). Moraliskt god är alltså den som siktar på att göra världen så bra som möjligt. Denna stora omsorg om en abstrakt totalitet har dock obehagliga drag av brist på omtanke om konkreta personer, t ex vänner och älskade, som gör den olämplig som teori om det moraliskt goda (se t ex Stocker 1976) – att försöka imitera Gud är nog inte ett recept på mänsklig godhet som särskilt många idag skulle se som annat än omänskligt. Utilitarismen kan dock i stället hålla sig med en kausal snarare än en intentional teori om det moraliskt goda. Ser vi till den kausala bakgrunden till många lyckoupplevelser är det ju uppenbart att karaktärsdrag ofta spelat en viktig roll i deras förverkligande. Precis som utilitarister kan säga att vissa handlingar är moraliskt riktiga för att de leder till att mer lycka blir fallet borde de alltså kunna säga att vissa karaktärsdrag är moraliskt goda eftersom de leder till att mer lycka blir fallet. Det tycks alltså som att även utilitarismen lämnar utrymme för moralisk

godhet och kanske är det till och med så att om vi förstår utilitarismen på rätt sätt kommer dess praktiska tillämpning mer att handla om strävande efter att bli personer med god karaktär än att ständigt utföra nyttokalkyler (givet att en person med god karaktär orsakar mer lycka i världen än en som ständigt utför nyttokalkyler).⁷

Men här är det värt att notera att denna utilitaristiska rekommendation av strävande efter vissa karaktärsdrag bygger på något högst kontingent: de omständigheter under vilka man lever. Visst, som min egen livssituation ser ut skulle det säkerligen vara så att om jag levde upp till sinnebildens av en god människa skulle världen vara ett bättre ställe än om jag inte gjorde det. Men andra människor lever under andra förhållanden. För människorna i Stalins Sovjetunionen kunde förmodligen en väl utvecklad ärlighet vara farlig både för dem själva och för deras nära. Vi har då två sätt att förstå denna skillnad mellan livssituationer: det ena är att vad som är moralisk godhet är beroende på vad för slags karaktärsegenskaper som *råkar* leda till störst nytta under de omständigheter under vilka man *råkar* leva, det andra är att acceptera att i vissa typer av omständigheter kan det vara farligt för både en själv och ens nära att vara en heltgenom god människa, men att det inte förändrar vad en sådan människa är. I det ena fallet blir det kontingent

7 Vi kan skilja mellan två sätt på vilka vi kan använda utilitarismen, som riktighetskriterium respektive som beslutsprocedur (se t ex Bales 1971, s 262–5), och kan därmed tänka oss att som riktighetskriterium kommer utilitarismen att rekommendera att vi lägger oss till med vanan att *inte* använda utilitarismen som beslutsprocedur. Det här är en distinktion som varit populär bland utilitarister under de senaste decennierna; men vi bör vara medvetna om att det är inte någon universalkur för teorins krämpor. Vad vi använder för beslutsprocedur avgör ju bara vad vi *kommer* att göra, inte vad vi *bör* göra. De flesta invändningar ifrågasätter teorin just som riktighetskriterium och då hjälper det inte att säga att utilitaristiskt ideala agenter ändå inte kommer att använda sig av utilitarismen som beslutsprocedur. Det gör den inte mer korrekt som riktighetskriterium, bara mer besynnerlig som teori. En alltför skarp distinktion mellan teori och praktik är nämligen knappast rimlig i fråga om något så essentiellt praktiskt som moralen. Det är ju i egenskap av att vara moraliska agenter vilka försöker besluta sig för vad vi bör göra som vi vill ha ett riktighetskriterium. En teori vars riktighetskriterium omyndigförklarar oss som agenter och ber oss att försöka förtränga den till förmån för andra beslutsprocedurer förefaller vara en teori som gör sitt bästa för att bita av handen som föder den.

vad som är moralisk godhet, i det andra fallet blir det kontingent vilka resultat moralisk godhet leder till. Av dessa alternativ är det andra tveklöst det mest rimliga; för om vi accepterar det första då måste vi också acceptera att vilket karaktärsdrag som helt, inklusive den mest utstuderade grymhet eller känslokyla, kan göra en person till en god människa och det kan helt enkelt inte stämma.

Här är ett exempel: anta att vi har en person som till följd av sitt arbete får bevittna mycket av mänskligt lidande. Hans arbetsuppgifter är väldigt väldefinierade och därför spelar hans känslor inte någon roll för hur effektivt han utför dem. Anta nu att vi har två varianter på denna person: den ene har ett starkt medlidande, den andre en stark skadeglädje. Uppenbarligen kommer den senare att trivas bäst med sitt arbete: det kommer att vara en enda lång njutning. Betyder det att han har en moraliskt god karaktär, medan den förste personen inte har det? Knappast, det innebär bara att det här är ett arbete som kommer att vara påfrestande för en god människa att utföra. Att som utilitarismen koppla moralisk godhet till produktivitet i nyttotermer öppnar helt enkelt på ett oacceptabelt sätt upp frågan om vad som är moralisk godhet.

Hedonistiska utilitarister menar att lycka, i betydelsen lustupplevelse, är det högsta goda. En del av dem skulle kanske rentav säga att det är uppenbart att deras synsätt är riktigt. Men i själva verket är det uppenbart felaktigt eftersom det finns onda lustupplevelser, som de vilka en del romare fick av att bevittna gladiatorspel eller som kanske vissa torterare kan få av att plåga sina offer. En person som är generös, ärlig, ödmjuk och vänlig är en god människa, oavsett vad denna människas existens innebär för världen som helhet. Att däremot finna lust i andras lidande kan inte vara ett moraliskt gott karaktärsdrag hos en människa, inte under några omständigheter. Vad det här tyder på är att det egentligen är lustupplevelsernas godhet som är kontingent och att de aspekter de är villkorade på är just de som har att göra med det *moraliskt* goda respektive onda. Det innebär att vi måste redan ha en teori om det moraliskt goda för att kunna uttala oss om huruvida en specifik lustupplevelse ger oss skäl att handla för eller mot dess realiserande. Därmed kan moralen aldrig finna sin grund i utilitarismen.

6. Slutkommentarer

Jag har fokuserat på utilitarismens nackdelar och en del läsare kan

måhända finna det orättvist att inte dessutom ta upp dess fördelar och försöka göra en samlad bedömning. Det finns dock en anledning till det, nämligen att jag faktiskt inte kan se någon enda fördel bland de drag som utmärker utilitarismen i förhållande till andra teorier. De egenskaper som skulle kunna vara till utilitarismens fördel är dels dess enkelhet, dels dess förmåga att ge svar på svåra moraliska frågor. Men båda dessa egenskaper är sådana som bara kan tala för en moralisk teori givet att den är rimlig i övrigt. Enkelhet är en egenskap som endast kan fungera som ett slags *tie-breaker* mellan teorier som annars är i stort sett jämbördiga och eftersom utilitarismen lider av sådana allvarliga defekter kan någon *tie-breaker*-procedur överhuvudtaget inte komma på tal. Vad gäller förmågan att lösa sådana frågor som vardagsmoralen har svårt att besvara väger den *blotta* förmågan att ge svar lätt. Utilitarismens defekter gör att det överhuvudtaget inte går att ha något förtroende till den. Om den inte klarar av att ge rimliga rekommendationer i enkla frågor, varför skall vi då ha tilltro till de svar som den ger i svåra frågor?

Slutligen förtjänar följande att påpekas: att ta avstånd från utilitarismen innebär inte att ta avstånd från sådana saker som att det är viktigt att göra andra människor lyckliga och att inte orsaka dem lidande. Allt det innebär är att acceptera att moralen innehåller mer än så, något det finns goda skäl att göra.⁸

8 Ett tack till Wlodek Rabinowicz och Mats Johansson för kommentarer och diskussion.

Litteratur

- BALES, EUGENE: "Act Utilitarianism: An Account of Right-making Properties or Decision-making Procedure?" i *American Philosophical Quarterly*, vol 8, 1971.
- BRADLEY, F H: *Ethical Studies*, 2 uppl. Oxford: Clarendon Press, 1927.
- CARRITT, E F: *Ethical and Political Thinking*. Oxford: Oxford University Press, 1947.
- CHESTERSON, G K: *Orthodoxy*. New York: Dodd, Mead and Co, 1954.
- GAITA, RAIMOND: *Good and Evil: An Absolute Conception*. Basingstoke: Macmillan, 1991.
- GIBBARD, ALLAN: *Wise Choices, Apt Feelings*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- KOLNAI, AUREL: *Ethics, Value and Reality*. London: Athlone Press, 1977.
- MCCLOSKEY, H J: "An Examination of Restricted Utilitarianism" i *The Philosophical Review*, vol. 66, 1957.
- MCDOWELL, JOHN: *Mind, Value, and Reality*. Harvard, Mass: Harvard University Press, 1998.
- MACKENZIE, JOHN: *A Manual of Ethics*, 5 tr. London: University Tutorial Press, 1904.
- MILL, JOHN STUART: *Utilitarianism*, 4th ed. London: Longmans, 1871.
- NUSSBAUM, MARTHA: *Love's Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- RAWLS, JOHN: *A Theory of Justice*. Harvard, Mass: Harvard University Press, 1971.
- SCHNEEWIND, J B: *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SEN, AMARTYA & WILLIAMS, BERNARD (red): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SIDGWICK, HENRY: *The Methods of Ethics*, 7th ed. London: MacMillan, 1907.
- STOCKER, MICHAEL: "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories" i *The Journal of Philosophy*, vol. 63, 1976.
- WALKER, MARGARET URBAN: *Moral Understandings*. New York: Routledge, 1998.
- WILLIAMS, BERNARD: "A Critique of Utilitarianism" i J J C Smart & Bernard Williams, *Utilitarianism: For & Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

WLODEK RABINOWICZ och TONI RØNNOW-RASMUSSEN

Finala och intrinsikala värden¹

Begreppet egenvärde kan tolkas på två olika sätt. Ett objekt sägs vara *intrinsikalt* värdefullt i den mån dess värde beror ('supervenerar') på dess interna, dvs icke-relationella, egenskaper (jfr Moore 1903, 1922, 1993²). Det har ett *finalt* värde om det är värdefullt som 'självändamål', eller 'för dess egen skull', snarare än för något annats skull. Enligt den bland moralfilosoferna dominerande uppfattningen är det emellertid fråga om två sätt att uttrycka samma sak: att värdera något för dess egen skull är att värdera det för de egenskaper det har i sig självt; det är således att värdera det intrinsikalt – på grundval av dess interna egenskaper.

Detta traditionella synsätt har emellertid under senare år angripits av Christine Korsgaard, Shelly Kagan och John O'Neill, som alla argumenterar för följande tes:

(C) Finala värden behöver inte vara intrinsikala.

Så vitt vi vet har implikationen i den andra riktningen inte ifrågasatts

1 Denna artikel baserar sig på en utförligare engelskspråkig förlaga (Rabinowicz & Rønnow-Rasmussen, 1999). Vi vill tacka följande personer för deras värdefulla synpunkter: Lars Bergström, Bengt Brülde, John Broome, Gunnar Björnsson, Krister Bykvist, Erik Carlson, Garrett Cullity, Åsa Carlson, Sven Danielsson, Johan Brännmark, Dan Egonsson, Klemens Kappel, Ulrik Kihlbom, Ian Law, Sten Lindström, Hans Mathlein, Derek Parfit, Ingmar Persson, Björn Petersson, Peter Sandøe, Caj Strandberg, Folke Tersman och Michael Zimmerman.

2 I den engelskspråkiga förlagan diskuterar vi också en annan tolkning av Moores definition av intrinsikalt värde, enligt vilken värdet ifråga antas supervenera på objektets *essentiella* egenskaper. Denna alternativa tolkning passar bättre en del av hans senare uttalanden och kan ha oberoende fördelar (se slutsektionen nedan), men den stämmer mindre väl med den gängse användningen av uttrycket 'intrinsikalt värde' bland nutida moralfilosofer.

(med ett undantag, se Moore 1965 (1912), ss 30–32). Inte heller vi kommer att göra det. I stället vill vi i denna artikel ge ytterligare stöd åt (C).

1. Icke-intrinsikala finala värden – ett första försök

Korsgaard antar att ett objekt är intrinsikalt värdefullt om "källan" till dess värde finns i objektet självt. Hon påpekar därefter att källan till värdet hos de objekt som är värdefulla som ändamål kan mycket väl stå att finna utanför dessa objekt själva; den kan ligga i våra intressen eller attityder som riktas mot tinget ifråga (Korsgaard 1996 (1983), s 252).

Detta argument för (C) förefaller oss emellertid vara missriktat. Föreställningen om en 'källa' till värde är öppen för två olika tolkningar. Å ena sidan kan man ha i åtanke de drag hos objektet på vilka värdet supervenerar (de egenskaper vi värderar objektet för); dvs den s k *superveniensbasen*. Om dessa drag utgör objektets interna egenskaper är värdet ifråga intrinsikalt, i den vanliga betydelsen av denna term. Å andra sidan kan man med 'källan' avse de *konstitutiva grunderna* för objektets värde. Dessa kan mycket väl föreligga utanför själva objektet även om superveniensbasen uteslutande består av interna egenskaper. Tänk på följande analogi: Att ett visst schackdrag är tillåtet är något som supervenerar på dragets interna egenskaper samt på situationen på schackbrädet. De konstitutiva grunderna för dragets tillåtenhet finns däremot i något externt – i våra schackkonventioner. Enligt preferentialistiska teorier om värde kan våra preferenser och viljeattityder på ett liknande sätt utgöra den konstitutiva grunden för värdet hos de objekt mot vilka dessa attityder är riktade. Men om objektet på detta sätt eftersträvas *på grund av sina interna egenskaper* är dess externt konstituerade värde likväl intrinsikalt: superveniensbasen för värdet utgörs av de egenskaper som objektet har i sig självt. (Jfr O'Neill 1992, Rabinowicz & Österberg 1996 samt Rabinowicz 1996; för en kritisk granskning av denna slags preferentialism se Bykvist 1988).

Om våra preferenser utgör de konstitutiva grunderna för ett objekts värde, är det rimligt att utgå ifrån att de förlämnar värde åt objektet inte blott i den aktuella världen utan även i andra möjliga världar mot vilka dessa preferenser kan vara riktade – även i sådana världar i vilka dessa preferenser inte längre skulle föreligga. Till skillnad från superveniensbasen behöver följaktligen värdets konstitutiva grund inte föreligga i

alla de möjliga världar i vilka objektet antas vara värdefullt (jfr Rabinowicz & Österberg 1996, ss 10 and 22f, samt Rabinowicz 1996, s 31).³

De egenskaper på vilka objektets värde supervenerar åberopas ofta som skäl för våra handlingar. Vi kan däremot normalt inte hänvisa till våra preferenser eller viljeattityder som handlingsskäl – åtminstone inte så länge det är en fråga om ett handlande för objektets egen skull. Preferenserna dväljer i bakgrunden snarare än i förgrunden för vår handlingsmotivation (jfr Pettit & Smith, 1992). Därför kan de vara konstitutiva grunder för finalt värde men de tillhör vanligtvis inte superveniensbasen.

Medan påståenden om superveniensbaser för värden hör till axiologin, kan påståenden om konstitutiva värdegrunder lämpligen ses som tillhörande metaetiken. En sådan gränsdragning förefaller våra rimlig även om gränsen mellan axiologi och metaetik är långtifrån så skarp som man kunde önska.

Vi kan därför konstatera att Korsgaards argument för (C) bygger på en sammanblandning av superveniensbasen med de konstitutiva grunderna. (Sammanblandningen återkommer förresten i Korsgaard 1998, s 63.)

Brülde (1988, ss 388) har hittat en annan tvetydighet i Korsgaards idé om värdets källa. Att källan till värdet finns i objektet självt kan betyda, enligt Brülde, antingen att värdet supervenerar på objektets interna drag eller att dess värde är icke-derivativt, dvs att det inte ärvs från något annat värdefullt objekt. Att Korsgaards artikel från 1983 blandar ihop även dessa tolkningar med varandra tycks stå klart. Från hennes nykantianska perspektiv härstammar allt finalt värde hos våra målsättningar ytterst från det intrinsikala värdet hos den goda viljan, som ställer upp målsättningarna ifråga. Värdeförläning består alltså i värdeöverföring (jfr Korsgaard 1996a (1983), s 269) Noteras bör dock att Korsgaard i sina senare arbeten har övergivit denna tvivelaktiga uppfattning. Som hon säger i sitt svar på Jerome Schneewinds kritik:

3 I detta avseende är schackanalogin missvisande: Ett schackdrag som är tillåtet givet våra schackkonventioner skulle kunna vara förbjudet om konventionerna vore annorlunda. Medan preferenser som grund för värde kan antas ha ett obegränsat modalt omfång, så är schackkonventionerna inte tillämpliga på alla möjliga världar.

”Jag är medveten om att jag i tidigare arbeten fick det att låta alltför mycket som om värdet var någon slags metafysisk substans som förs över från oss till våra mål via ett fritt val” (1998, s 63f; jfr också 1996b och 1996a, s 407). Fortfarande håller hon emellertid fast vid den av oss kritiserade tanken att ett objekts värde måste vara extrinsikalt om det är förlänat utifrån, genom våra attityder eller val.

2. Icke-intrinsikala finala värden – ett andra försök

Sammanblandningen av den konstitutiva grunden för värde med värdets superveniensbas finner man också i Kagans uppsats. Intrinsikalt värde baserar sig enbart på objektets interna egenskaper. Men i så fall, hävdar Kagan, måste värdesubjektivismen implicera att intrinsikalt värde inte existerar. Givet ”en radikalt subjektivistisk syn på värde, enligt vilken inget skulle vara värdefullt som ändamål i frånvaron av varelser som värderar det”, kan inget vara intrinsikalt värdefullt (Kagan 1992, s 184). Liksom Korsgaard blandar Kagan samman värdets superveniensbas med dess konstitutiva grunder: För värdesubjektivismen är det de senare, men inte nödvändigtvis den förra, som är förlagda till de värderande subjekten.

Kagan har dock ytterligare ett argument för (C), som är mer relevant för våra syften. Samma argument framförs också av O'Neill. Bägge påpekar att ett objekt kan vara värdefullt för dess egen skull i kraft av sina relationella drag, som t ex unikhet (Kagan 1992, s 184) eller sällsynthet (O'Neill, 1992, s 124). Ett sällsynt eller unikt objekt kan värderas även när det varken är ett medel för något värdefullt eller en del av en större värdefull helhet. ”Det som värderas för dess egen skull kan mycket väl värderas delvis på grund av olika relationella egenskaper” (Kagan, *ibid*). Notera att i detta fall antas objektets finala värde *superveniera* på en relationell egenskap: vi värderar det därför att det är sällsynt eller unikt. Det är således inte längre en fråga om en sammanblandning av värdets konstitutiva grunder med dess superveniensbas.⁴ Huruvida en sådan värdering är rimlig eller ej är en sub-

4 Enligt Beardsley (1965, ss 1f) har dock sådana föremål som, säg, sällsynta frimärken ett speciellt sorts värde, som varken är instrumentellt *eller* finalt. Beardsley tycks mena att ett sällsynt frimärke inte kan värderas för dess egen skull (finalt). Anledningen är att dess värde ”kan tas ifrån det, utan att på något sätt förändra frimärket” genom att posten låter trycka upp flera millio-

stantiell fråga som vi inte behöver ta ställning till.⁵ Antag emellertid att den är rimlig. Vilken slags status har då det värde vi talar om? Detta är vad vi önskar diskutera. Vi är således intresserade av en frågeställning som hör till formell (snarare än substantiell) värdeteori.

Om O'Neill och Kagan är på rätt spår, kan exempel på icke-intrin-sikala finala värden lätt mångfaldigas. O'Neill ger ett exempel från miljöetikens område: En vildmark kan vara särskilt värdefull därför att den aldrig har beträttts av människan, vilket ju är en relationell egen-skap. Den baseras på en relation mellan människorna och vildmarken som består i att de förra aldrig har satt sin fot på den senare. Till en annan grupp av exempel hör de fall där något värderas för dess egen skull i kraft av sitt speciella förhållande till ett bestämt föremål, händelse eller person. En originalmålning kan värderas för dess egen skull därför att den är ett original snarare än en kopia. Dess finala värde supervenerar delvis på dess speciella kausala relation till konst-nären.⁶ Prinsessan Dianas klänning kan vara ett annat exempel. Vi sätter värde på klänningen just därför att den har tillhört Diana.

Men är det inte fråga om ett *instrumentellt* värde? Är inte Dianas klänning ett exempel på något som endast har värde som medel? Klän-ningen gör det möjligt för oss att upprätta en relation, ehuru en indirekt sådan, med en person vi beundrar eller uppfattar som viktig av en eller annan anledning. Att ha en sådan relation är något som är viktigt för oss. Klänningen är bara ett verktyg i sammanhanget. Är det

ner kopior. Detta förutsätter emellertid vad som skulle bevisas: att värdering av objektet för dess egen skull alltid måste basera sig på egenskaper som ob-jektet har i sig självt; dvs på egenskaper som det skulle behålla vid till-komsten av kopiorna.

5 Michael Zimmerman (1998) hör till skeptikerna. Varför skulle sällsynthet göra frimärket värdefullt *för dess egen skull*? Frimärkets andra relationella egenskaper, t ex dess användning vid brevbefordran, ger det blott ett instru-mentellt värde. Varför skulle då sällsynthet tillmätas särskild status? Hans undran är befogad, men vi skall inte försöka stilla den här. Det är som någon frågade varför bara vissa interna egenskaper hos objektet ger det ett intrinsi-kalt värde medan andra inte gör det. Frågor av detta slag kan endast besvaras av en substantiell axiologisk teori och inte av en formell teori om värde.

6 Notera att vi inte talar om originalets *ekonomiska* värde. Sitt finala värde skulle originalmålningen behålla även i närvaro av ett flertal exakta kopior, men dess ekonomiska värde vore lågt om ingen kunde skilja den från de tal-rika kopiorna.

inte så exemplet skall tolkas? Inte nödvändigtvis. Även om vår önskan att etablera ett samband med Diana mycket väl kan utgöra en del av den kausala förklaringen till vår värdering av klänningen, behöver detta inte betyda att värderingen själv är av det instrumentella slaget: om vi avgudar Diana, uppfattar vi inte klänningen blott som verktyg; vi tillskriver den snarare ett egenvärde. Jämför med O'Neills exempel: Vildmarkens värde ligger inte enbart i att den gör det möjligt för oss att komma i kontakt med något orört av människohand. Dess värde skulle, från vår synvinkel, kvarstå även om vi aldrig besökte platsen eller ens visste om den.

Men om nu Dianas klänning är ett bra exempel på vad vi är ute efter, då finns det ett otal andra exempel av liknande slag: Napoleons hatt, en fartygsplanka från *Mayflower*, etc, etc. I alla dessa fall förvärvar ett ting ett icke-instrumentellt värde i kraft av sin kausala relation till en speciellt viktig person, föremål eller händelse. Ett objekts finala värde härrör från ett annat objekts vikt eller betydelse. Notera att det kan finnas ett samband mellan denna typ av finalt värde och det finala värde som grundas på sällsynthet. Fanns det många Napoleonhattar i omlopp skulle de kanske sakna finalt värde eller åtminstone besitta det i lägre grad.

Korsgaard diskuterar ett annorlunda fall av finalt värde som baserar sig på ett tings relationella egenskaper. Vi kan säga "om vissa typer av ting, såsom luxuösa redskap, att de värderas för deras egen skull förutsatt att de är användbara [en relationell egenskap]. Minkpälsar, vackert porslin och praktfullt emaljerade stekpannor är alla saker som människor skulle kunna välja delvis för deras egen skull under förutsättning att de behåller sin instrumentalitet: dvs givet den roll de spelar i våra liv" (Korsgaard, 1996a (1983), s. 264). Det rör sig om en intressant och något paradoxal grupp av fall: det finala värdet hos föremålet antas här vara delvis baserat på föremålets instrumentella värde (eller, alternativt, på samma relationella egenskap som gör föremålet instrumentellt värdefullt). Användbarheten är naturligtvis inte tillräcklig för att göra minkpälsen värdefull för dess egen skull; den är dock en nödvändig förutsättning.

3. Reduktionsmanövern

Uppfattningen att ett objekts finala värde kan basera sig på relationella egenskaper inbjuder till följande gensvar: När ett objekt, X, sägs vara

värdefullt för dess egen skull i kraft av sin relation till något annat (eller några andra) objekt, betyder detta egentligen ingenting annat än att det finala värdet tillkommer *sakförhållandet* att X som har denna relation existerar. Den relationella egenskapen hos X ingår som en komponent i det värdefulla sakförhållandet. Därigenom blir sakförhållandets värde intrinsikalt, i så måtto som det baserar sig på interna drag hos förhållandet. Till exempel är värdet hos en vildmark orörd av människohand inget annat än det intrinsikala värdet hos sakförhållandet *Den av människan orörda vildmarken existerar*. Analogt reduceras värdet hos Dianas klänning till det intrinsikala värdet hos sakförhållandet *Dianas klänning existerar*. Vad som tidigare sågs som en extern, relationell egenskap hos klänningen (att den hade tillhört Diana) blir nu i stället till ett internt drag hos sakförhållandet.

Är denna reduktion korrekt finns det inga skäl att anta finala värden som inte är intrinsikala. Påståendet att något har finalt värde på grund av sina relationella egenskaper kan alltid återföras till påståendet att ett sakförhållande som involverar objektet i fråga tillsammans med objektets (relevanta) relationer till andra objekt är intrinsikalt värdefullt.

Rimligheten av en sådan reduktion kan dock ifrågasättas, av flera skäl. Till att börja med tycks denna reduktionsmanöver spänna vagnen framför hästen. Om det är värdefullt att den av människohand orörda vildmarken existerar, så är det väl värdefullt just därför att vildmarken själv är värdefull? Det är sakförhållandet som hämtar sitt värde från objektet och inte tvärtom. Att åberopa värdet hos ett sakförhållande för att förklara värdet hos objektet är därför orimligt.

I själva verket skulle man gå ännu längre och ifrågasätta om existensen av ett värdefullt objekt alltid är något som skall värderas. Som bekant, förnekades detta eftertryckligen av Kant vad beträffar estetiskt värde: Att ett objekt är estetiskt värdefullt medför ingalunda att objektets existens är av värde (Kant, 1913 (1790), § 2). Detsamma kan mycket väl gälla några av de fall vi har tagit upp. Vi värderar Dianas klänning för dess egen skull, men anser vi verkligen att det är värdefullt att klänningen existerar? Är världen bättre tack vare dess existens? Kanske tycker vi att klänningen, på grund av dess värde, bör bevaras eller åtminstone inte förstöras, men anser vi att världen hade varit sämre om klänningen aldrig hade funnits?

Detta visar förresten att anhängarna av reduktionsmanövern kan få

svårigheter med att exakt utpeka det sakförhållande som förmodas vara av värde. Är det existensen av objektet ifråga eller är det snarare dess fortsatta existens givet att det redan existerar? Och är det dess fortsatta existens som är bra eller vore det snarare dåligt om objektet upphörde att existera? Kanhända vore det bara dåligt om objektet ifråga uppsåtligt förstördes? Det finns här flera möjligheter att välja emellan, och det är långt ifrån klart att just en av dem är den rätta.

Vi bör dock ställa en mer fundamental fråga: Varför skulle man överhuvudtaget vilja reducera värdet hos ett ting till värdet hos ett sakförhållande? Flera filosofer har argumenterat för eller helt enkelt utgått ifrån att i slutändan kan inget annat än sakförhållanden (eller fakta) vara värdefullt. (Jfr Ross 1930, Harman 1967, von Wright 1963 och 1972, Chisholm 1968-69, Quinn 1974 och 1977, Oldfield 1977, Carlson 1995 och 1997, Feldman 1997, Bradley 1998, Brülde 1998, och Zimmerman 1998.) Men vad ligger bakom ett så pass radikalt ställningstagande?

En förklaring har att göra med vår benägenhet att falla tillbaka på det välbekanta. Under de senaste fyrtio åren har det skett en imponerande utveckling inom logiken för modala satsoperatorer, inklusive sådana som "det är gott att..." eller "att ... är bättre än att ---". En värdeteoretiker som återför allt värde till propositionsliknande objekt har därför tillgång till en väl utvecklad formell apparat. En annan förklaring har att göra med enkelhet. Att vissa sakförhållanden är intrinsikalt värdefulla är allmänt vedertaget. Ett synsätt som reducerade allt finalt värde till intrinsikalt värde hos sakförhållanden skulle därför ha monismens uppenbara fördelar. Bestämning av helhetens värden på basis av värden hos deras delar skulle underlättas avsevärt om de värdefulla delarna alla hörde till samma ontologiska kategori. Att lägga samman värden hos ting med värden hos sakförhållanden kan mycket väl resa oöverstigliga hinder.

Enkelhet är emellertid ett tveeggat svärd i händerna på teoretikern: Förvisso blir teorin lättare att handskas med, men priset kan vara att man missar ämnets komplexa natur. Ett mera tvingande skäl för reduktionen tycks i stället ligga i en inflytelserik syn på värdenas natur, enligt vilken det råder en essentiell länk mellan värde och preferenser eller önskningsar. Att vara värdefullt är enligt detta synsätt att vara önskvärt; det är att vara ett passande objekt för en preferens. (Eller, i en mera subjektivistisk tappning, det är att vara ett objekt för en

preferens som vi själva skulle ha under vissa idealiserade omständigheter.) Samtidigt förefaller många filosofer hysa uppfattningen att preferenser har sakförhållanden som sina objekt snarare än konkreta ting. När vi till exempel säger oss föredra ett ting, som när vi föredrar en apelsin framför ett äpple, är det ägandet eller ätandet av apelsinen som vi föredrar. Men om det nu är sakförhållanden som är objekt för våra preferenser, och värde är essentiellt länkad till en preferens, då kan endast sakförhållanden tillmätas värde. En liknande slutsats får vi om värde i stället analyseras i termer av 'strävan' eller 'befordran'. Vi befodrar sakförhållanden. Om värde är vad vi bör sträva efter eller befodra (eller vad vi skulle befodra under idealiserade omständigheter), är det igen endast sakförhållanden som är värdefulla. Som Ross uttrycker det: "'God' är ett namn på en kvalité som tillkommer 'målsättningar' och inte 'substanser'". Eftersom 'målsättningar' alltid är fakta, sluter han sig till att det endast är fakta som kan ha ultimät värde (Ross, 1930, ss 112f).

Att acceptera tanken att värde är vad som påkallar ett passande gensvar, innebär emellertid inte att ett sådant gensvar alltid måste antas bestå i befordran eller föredragande. Det kan finnas andra attityder än preferenser och andra beteenden än befordran som kan vara relevanta i dessa sammanhang. Enligt en tradition som utgår från Brentano tolkas värden således i stället som passande objekt för *emotioner*, såsom kärlek, gillande, beundran eller aktning (se t ex Brentano 1969 (1889)). Alternativt skulle man kunna relatera värde till tingorienterade beteenden, eller kanske ännu hellre, till tingorienterade attityder-plus-beteenden: att vara värdefullt är att vara något vi bör skydda, omhulda, eller vårda. (Noteras bör att vissa värdeanalyser som använder sig av föreställningen om en passande emotionell respons kan också involvera en beteendekomponent: någon skarp gräns mellan attityder och beteenden är svår att dra). I själva verket, när man inser hur många olika typer av responser som skulle kunna vara relevanta i detta sammanhang, ter det sig bestickande att avvisa varje monistisk analys av värde i termer av en specifik form av respons. Marcia Baron har därför föreslagit en pluralistisk ansats: Ett värde kan påkalla flera olika typer av responser och – vad som här är särskilt relevant – olika värden kan påkalla olika sorters responser (Baron 1997; för liknande pluralistiska idéer se Anderson 1993, kap 1, sektion 1, och Swanton 1995). Som Baron (1997, ss 22) uttrycker saken:

Värde kommer i flera varianter, även om vi begränsar oss till [...] icke-instrumentellt värde, och det tycks inte som om allt värde påkallar samma respons. Vissa är sådana att den bästa responsen är att exemplifiera eller instantiera dem; återigen andra påkallar att det produceras så mycket av dem som möjligt; andra igen påkallar att vi hedrar dem genom att avstå från att göra något som skulle kränka dem. Ofta blir en blandning av dessa responser påkallad, en blandning i vilken proportionerna kan variera beroende på värdet ifråga och på den konkreta situationen. (Dock är det inte så att det normala skulle vara att det bara finns en lämplig respons eller responsblandning. Vissa responser kommer att vara olämpliga, men ofta kommer det att finnas fler än en lämplig respons.)

Givet en sådan pluralistisk ansats till värdeanalys försvinner huvudanledningen till att reducera tingvärden till sakförhållandevärden. Värdefulla ting kan påkalla bestämda tingorienterade attityder eller beteenden: en av människohand orörd vildmark påkallar skydd, Dianas klänning skall omhuldas och bevaras, osv.

Det finns till och med filosofer, t ex Elisabeth Anderson, som länkar alla värden till ting- eller personorienterade attityder såsom att älska, respektera, omhulda, etc. Anderson drar därför den radikala slutsatsen att ultimata värde endast tillkommer icke-propositionella entiteter (Anderson 1993, ss 20). Vi behöver inte gå så långt: vår version av den pluralistiska värdeanalysen bereder plats för såväl propositionella som icke-propositionella värderesponser.

Reduktionen av allt värde till värdet hos sakförhållanden skulle emellertid igen kunna tas till heders, om de olika beteende- och attitydresponser som tingvärdena påkallar i sin tur vore reducerbara till preferenser eller befordran (eller någon kombination av dessa två). Men denna väg framstår som föga framkomlig: de relevanta attityderna och beteendena förefaller vara alltför komplexa för att medge en sådan rekonstruktion.

4. Tre eftertankar

(i) Även om icke-propositionella objekt godtas som möjliga värdebärande, kan man fortfarande insistera att 'värde som självändamål' endast kan tillkomma propositionsliknande entiteter, såsom fakta eller sakför-

hållanden.⁷ När allt kommer omkring är ändamål aldrig ting. Och med all respekt för Kant är de inte heller personer. Ross har rätt när han insisterar att målsättningar är fakta snarare än 'substanser'. Därför är uttrycket 'värde som ändamål' missvisande för den typ av värde vi har i åtanke: värde för dess egen skull. De relevanta värdena kan snarare betecknas som 'slutvärden', i så måtto att vad som bär dessa värden inte bara är medel till något annat som är värdefullt. Värdena ifråga är 'finala' i bemärkelsen *ultimata*. (Latinets 'finis' skall alltså här utläsas som 'slut' och inte som 'mål'.)

(ii) När vi väl har skilt mellan intrinsikalt och finalt värde, inser vi att det gängse argumentet för existensen av intrinsikala värden grundas på en ekvivokation. Argumentet är som följer: Vi anser många saker vara värdefulla som medel. Men inget skulle kunna vara värdefullt på detta sätt – det vill säga, värdefullt för något annats skull – såvida det inte fanns saker som var värdefulla för deras egen skull. Vi måste därför acceptera existensen av intrinsikala värden.

Det bör nu emellertid stå klart att argumentet på sin höjd visar, om det överhuvud visar något, att vi måste acceptera existensen av *finala* värden. Värde som medel är extrinsikalt, dvs baserat på externa (relationella) egenskaper, men extrinsikalt värde förutsätter inte att intrinsikalt värde måste existera.

(iii) Ett objekts intrinsikala värde kan variera i olika möjliga världar. De interna egenskaper som detta värde supervenerar på kan ju i vissa fall vara *kontingenta* drag hos objektet. Det är t ex en intern men kontingent egenskap hos, säg, en semesterresa att den har varit behaglig. Den hade kunnat bli ett misslyckande. Man bör därför inte sammanblanda intrinsikalt värde med *essentiellt* värde. Det senare är det värde som ett objekt har med nödvändighet, dvs i varje möjlig värld i vilken det existerar.

I ljuset av ovanstående förefaller intrinsikalt värde vara betydligt mindre normativt intressant än vad många har ansett. När allt kommer omkring, vad är det som är så speciellt med ett värde som supervenerar på ett objekts interna snarare än relationella egenskaper, särskilt

7 En 'propositionsliknande' entitet, såsom vi använder denna term, kan men behöver inte vara abstrakt, den kan men behöver inte vara lokaliserad i tid och rum, och dess identitetskriterier kan vara mer eller mindre stringenta. Viktigt för oss här är i stället att entiteter av detta slag är föremål för s k 'propositionella attityder'.

om de förra kan vara lika kontingenta för objektet som de senare? Essentiellt värde är intressantare, åtminstone om dess nödvändighet är av det aprioriska slaget: objekt som är värdefulla på detta sätt omgärdas av apriori gällande normer. Men om sådana värden överhuvudtaget förekommer, vilket ingalunda är säkert, tycks det mesta vi är angelägna om falla utanför denna kategori och inte ens kunna föras tillbaka på värden inom kategorin ifråga. Däremot torde såväl spridningen som den normativa relevansen av *finalt* värde vara uppenbar, åtminstone om detta värde analyseras i termer av normer eller desiderata för lämpliga attityder och beteenden.⁸

8 Nyligen har vi upptäckt att vår position uppvisar flera likheter med en ståndpunkt som försvaras i Kagan (1998). Kagans exempel på finala värden liknar våra. Han ägnar stor uppmärksamhet åt något vi bara nämner i förbigående, i samband med Korsgaards exempel med minkpälssen: Objektets finala värde kan ibland supervenera på dess värde som medel. Kagan noterar också att intrinsikalt värde kan vara kontingent och drar härav samma slutsats som vi gör: Det är finala värden som är normativt intressanta. Han diskuterar dessutom reduktionsmanövern, precis som vi gör. *Men* han anför inga skäl för att tillbakavisa reduktionen. I själva verket tycks han tro att den mycket väl skulle kunna vara framgångsrik. I detta avgörande avseende går våra positioner isär. Dessutom skiljer han inte mellan värdets konstitutiva grunder och dess superveniensbas: han har fortfarande uppfattningen att inga värden vore intrinsikala om subjektivismen vore sann.

Litteratur

- ANDERSON, ELISABETH, 1993. *Value in Ethics and Economics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BARON, MARCIA W, 1997. "Kantian Ethics", i *Three Methods of Ethics*, Marcia W Baron, Philip Pettit, och Michael Slote, Oxford UK: Blackwell.
- BEARDSLEY, MONROE C, 1965. "Intrinsic Value", *Philosophy and Phenomenological Research*, 26: 1–17.
- BRADLEY, BEN, 1998. "Extrinsic Value", *Philosophical Studies*, 91: 109–26.
- BRENTANO, F, 1969 (1889). *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, London: Routledge & Kegan Paul.
- BYKVIST, KRISTER, 1998. *Changing Preferences: A Study in Preferentialism*, Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis.
- BRÜLDE, BENGT, 1998. *The Human Good*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- CHISHOLM, RODERICK M, 1968–9. "The Defeat of Good and Evil", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 42: 21–38.
- CARLSON, ERIK, 1995. *Consequentialism Reconsidered*, Dordrecht: Kluwer.
- CARLSON, ERIK, 1997. "The Intrinsic Value of Non-Basic States of Affairs", *Philosophical Studies* 85: 95–107.
- FELDMAN, FRED, 1997. "On the Intrinsic Value of Pleasures", *Ethics* 107: 448–466.
- HARMAN, GILBERT H, 1967. "Toward a Theory of Intrinsic Value", *The Journal of Philosophy* 64: 792–805
- KAGAN, S, 1992. "The Limits of Well-being", i *The Good Life and the Human Good*, utg av Ellen Frankel Paul, Fred D Miller, Jr, och Jeffrey Paul, Cambridge University Press.
- KAGAN, S, 1998. "Rethinking Intrinsic Value", *The Journal of Ethics* 2: 277–97.
- KANT, I, 1913 (1790). *Kritik der Urteilskraft*, Akademieausgabe, Berlin: Verlag Georg Reimer.
- KORSGAARD, CHRISTINE M, 1996. "Two distinctions in Goodness", i Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press: 249–74; omtryckt från *The Philosophical Review* XCII (1983): 169–5.
- KORSGAARD, CHRISTINE M, 1998. "Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer and Schneewind", *Ethics* 109: 49–66.
- LEMONS, NOAH M, 1994. *Intrinsic Value; Concept and Warrant*, Cambridge University Press.
- MOORE, G E, 1903. *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MOORE, G E, 1922. *Philosophical Studies*, London: Routledge and Kegan Paul.
- MOORE, G E, 1965 (1912). *Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- MOORE, G E, 1993. "Preface to the second edition", i *Principia Ethica*, revised version, Cambridge: Cambridge University Press.
- OLDFIELD, EDWARD, 1977. "An Approach to a Theory of Intrinsic Value", *Philosophical Studies* 32: 233–49.
- O'NEILL, JOHN, 1992. "The Varieties of Intrinsic Value", *The Monist* 75: 2: 119–137.
- PETTIT, PHILIP and SMITH, MICHAEL, 1990. "Backgrounding Desire", *The Philosophical Review* 99: 565–92.
- QUINN, WARREN, 1974. "Theories of Intrinsic Value", *American Philosophical*

Quarterly 11: 123–132.

QUINN, WARREN, 1977. "Improved Foundations for a Logic of Intrinsic Value", *Philosophical Studies* 32:73–81.

RABINOWICZ, WLODEK och ÖSTERBERG, JAN, 1996. "Value Based on Preferences", *Philosophy and Economics* 12: 1–27.

RABINOWICZ, WLODEK, 1996, "Värde grundat på preferens", *Filosofisk Tidskrift* 4/96: 21–36.

RABINOWICZ, WLODEK och RØNNOW-RASMUSSEN, TONI, 1999. "A Distinction in Value: Intrinsic or For Its Own Sake", utkommer i *Proceedings of The Aristotelian Society*.

ROSS, W D, 1930. *The Right and the Good*, Oxford University Press.

SWANTON, CHRISTINE, 1995. "Profiles of the Virtues", *Pacific Philosophical Quarterly* 27: 335–344.

TOLHURST, WILLIAM, 1983. "On the Nature of Intrinsic Value", *Philosophical Studies* 43: 383–95.

VELLEMAN, J DAVID, 1999. "Love as a Moral Emotion", *Ethics* 109: 338–75.

VON WRIGHT, G H, 1963. *The Varieties of Goodness*, London: Routledge and Kegan Paul.

VON WRIGHT, G H, 1972. "The Logic of Preference Reconsidered", *Theory and Decision* 3: 140–169.

ZIMMERMAN, MICHAEL J, (1998) "Bearers of Intrinsic Value", kap 3 i en kommande bok om intrinsiskt värde.

Koherens och juridik

1. Rättsvetenskapen

Juridiska beslut är motiverbara med stöd av värdeomdömen. Rättsvetenskapens funktion kan ses i detta sammanhang. Den klassiska rättsvetenskapen hade anspråk på att genom en till dels deskriptiv och till dels normativ argumentation generera kunskap om gällande rätt (jfr Peczenik 1999 avsnitt 5). I denna artikel görs ett försök att förklara och rättfärdiga förekomsten av den deskriptiv-normativa rättsvetenskapen med kunskapsanspråk.

2. Eftertanke om rätt och moral

Uppsatsen bygger på följande historiska generaliseringar. Visserligen baserar sig juridiken på lag och etablerade normer men även rättvisan uppfattas ofta som viktig för såväl lagstiftning som rättstillämpning. Rättsregler rättfärdigas explicit eller (oftare) implicit genom en avvägning mellan moraliska principer eller värden. Vidare är den rimliga juridiska argumentationen ett särfall av den rimliga moralargumentationen. (Alexy 1989, 15 f hävdar en svagare tes, att den är ett särfall av den rimliga praktiska argumentationen). Både moraliska sakskäl och juridiska auktoritetsskäl (s k rättskällor) är relevanta såväl i moralisk som i juridisk argumentation. Olika rättskällor, såsom lagen, prejudikat, lagens förarbeten mm har emellertid en särställning i juridisk argumentation (jfr Peczenik 1995, 203 f). Rättskällorna väger relativt sett tyngre i juridisk argumentation, medan sakliga skäl väger relativt tyngre i en rent moralisk debatt. Rättskällorna fungerar med andra ord som juridiska auktoritetsskäl. Ett sådant skäl väger tyngre än enbart dess innehåll ger vid handen. Man kan t ex hävda att en lag skall följas oberoende av dess innehåll, därför att den har meddelats av riksdagen. Vidare är rättskällorna ägnade att förklara juridiska

avgöranden. Det är sålunda helt naturligt att säga "A dömdes till fängelse därför att lagen så bestämmer". Till sist är rättskällorna nödvändiga för juridisk argumentation. En argumentation som inte ens implicit ansluter sig till någon rättskälla är inte juridisk.

Dessa data stämmer väl med följande uppfattning om nödvändigt samband mellan rätten och moralen. Rätten är *pro tanto* moraliskt bindande. I tidigare skrifter har jag talat om att rätten är "*prima facie*" moraliskt bindande (jfr t ex a a 520 f). Men det är bättre att i stället tala om "*pro tanto*". Shelly Kagan skiljer på "*prima facie*" skäl ("vid första anblick") och "*pro tanto*" skäl. Enligt Kagan kan vissa överväganden vid första anblick förefalla vara skäl för beslut eller bedömning men sedan visa sig vara irrelevanta då situationens andra aspekter beaktades. Ett *prima facie* skäl kan undermineras av de andra aspekterna och sedan helt försvinna ur siktet. Det förhåller sig annorlunda med *pro tanto* skäl. Sådana försvinner aldrig fast de i vissa situationer viker för starkare motskäl. Avvägningsidén är naturlig för *pro tanto* skälen men den passar inte för *prima facie* skäl som inte är *pro tanto* (jfr Rabinowicz 1997, 21). Antag nu t ex att en nazistisk förordning förpliktar polisen att döda judar. Polisens moraliska *pro tanto* skyldighet att följa lagen har inga moraliskt förkastliga konsekvenser. Samtidigt som man har den moraliska *pro tanto* skyldigheten att följa lagen har man en uppenbar moralisk *pro tanto* skyldighet att inte döda. Självfallet väger *pro tanto* skyldigheten att inte döda tyngre. Som bekant kan en gällande rättsregel ha ett omoraliskt innehåll. Hur kan vi då hävda att en sådan regel är moraliskt bindande? Kritiken kan emellertid bemötas: Den omoraliska regelns bokstav är endast *pro tanto* bindande. Den är inte slutgiltigt bindande, vare sig moraliskt eller rättsligt. Slutgiltiga rättsliga skyldigheter respektive rättigheter uppstår genom moralisk tolkning av rättsreglerna. Vid en sådan tolkning strävar man efter den rätta medelvägen mellan lagens bokstav och olika moraliska värden. Därför är tolkningens resultat bindande, inte blott rättsligt utan även moraliskt (jfr Peczenik 1995, 528).

Endast i extremt orättvisa "rätts"ordningar brister detta samband mellan juridik och moral. I vissa situationer är den moraliskt och förnuftigt tolkade rätten en omöjlighet. Antag återigen att en nazistisk förordning förpliktar polisen att döda judar. Det finns övervägande moraliska skäl som talar mot varje tänkbar tolkning av denna förordning. Visserligen kan olika personer lämna sina tolkningsförslag, men

inget av dem kan vara tillräckligt förnuftigt. I ett sådant fall finns det visserligen en *prima facie* gällande föreskrift (i en svag mening av "prima facie") men ingen *pro tanto* gällande och bindande rättsregel (jfr a a 191 f.).

Men hur kan en jurist förvissa sig om huruvida hans samhälle är normalt eller utsatt för extremt omoralisk maktutövning? Frågan är givetvis moralisk. Därmed uppstår risken för följande paradox. Ingen moralisk argumentation behövs i ett normalt samhälle för att konstatera att lagen är gällande. Ändå behövs en moralisk bedömning för att besvara frågan huruvida det ifrågavarande samhället är normalt. Innebär inte det senare påståendet att en moralisk argumentation alltid behövs för att besvara giltighetsfrågan? Paradoxen är emellertid skenbar. För att fastställa t ex att det svenska samhället är normalt behövs visserligen en moralisk bedömning, men ingen moralisk argumentation. Det normala tas för givet, spontant. Såväl en lekman som en jurist har med andra ord en inlärd förmåga att utan någon argumentation finna sig i att de i hans samhälle stiftade lagarna är gällande rätt. Detsamma gäller långt mindre lyckligt ställda samhällen. Juristens spontana förmåga att godta det bestående systemets rättsliga giltighet kan t o m överleva en rå politisk terror. Så länge juristen kan fortsätta kommentera en någorlunda vettig civillagstiftning, spela sin vanliga roll i en ordnad rättegång med mera är han inte benägen att lämna sin "nisch". Men överskrider orättvisan en viss tröskel, måste normsystemets legitimitet ifrågasättas. Först då inställer sig frågan om systemets orättvisor inte undanröjer dess giltighet. Att ett system är genomgående och extremt omoraliskt betyder närmare bestämt att om alla extremt omoraliska normer rensats bort från det ifrågavarande systemet, skulle inte ens det minimala normbeståndet bli kvar. "Ett rättssystem, som inte i stort sett är effektivt, bryter samman... Däremot kan ett rättssystem behålla sin existens, fast det i stort sett inte är att rättfärdiga moraliskt. Det bryter samman först då så många enskilda normer fräntas sin rättskaraktär... på grund av extrem orättvisa, att det för existensen av ett rättssystem nödvändiga minimala beståndet av normer inte längre är för handen" (Alexy 1992, 150). Begreppet "det minimala normbeståndet" kan preciseras funktionellt: Varje rättssystem måste uppfylla vissa funktioner. Det måste nämligen skapa ett visst minimum av ordning och trygghet, hjälpa till att avgöra tvister, skapa sådana institutionella fakta som bindande avtal, egendom, äktenskap

och medborgarskap osv. Dessa funktioner kan uppfyllas endast om vissa ting regleras. Sker det inte alls eller är reglerna extremt omoraliska kan funktionerna inte uppfyllas. Det minimala normbeståndet är inte längre för handen (jfr Peczenik 1995, 193 f).

I den juridiska rollen är domare, rättsvetenskapsmän och andra jurister moraliskt bundna att följa den juridiskt sett slutgiltiga lagtolkningen. Den rent moraliska "övertygelsen" bortser däremot från den juridiska rollen och kan följaktligen inte vara moraliskt fullständig. Därför kan den inte vara slutgiltigt bindande i moralisk mening.

Ett motargument bygger på den kända iakttagelsen att en god jurist måste vara "schizofren". Som bekant måste juristerna i vissa fall tolka lagen mot sin moraliska övertygelse. Hur kan vi då hävda att en sådan tolkning är moraliskt bindande? Kritiken kan emellertid bemötas då man beaktar att varje juridisk lagtolkare uppträder i en viss roll, som domare, åklagare, advokat, rättsvetenskapsman med mera och att varje sådan roll måste påverka juristens moraliska skyldigheter. Den optimala juridiska argumentationen är detsamma som den optimala moralargumentationen i en juristroll. Kort sagt: en jurist bör handla som jurist.

En moralisk *pro tanto* skyldighet att följa rättsreglerna motiveras på följande sätt (jfr a a 528 f). Den rent moraliska argumentationen är till följd av sitt yttersta beroende av olika individers intuitiva och personliga preferenser relativt osäker. Rättsreglerna är å andra sidan "fastare". Dessutom finns det en etablerad juridisk argumentationsmetod som är till stor hjälp vid reglernas tolkning. Inom rättstillämpningen behövs avvägningar endast för att avgöra om en rättsregel bör tillämpas på svåra fall, inte för att avgöra rutinfall. Kaos skulle följaktligen uppstå, om det i ett samhälle inte längre existerade någon rättslig ordning. Den idealiska juristen är en ordningsvaktare och ordning – inte kaos – motsvarar många människors preferenser. Att ordning motsvarar många människors preferenser är ett empiriskt förhållande. En preferensutilitarist skulle ta detta empiriska förhållande till intäkt för att konkludera att ordning är något eftersträvänt.

Bakom denna teori skymtar vissa metateoretiska antaganden. Både rätt och moral är på en och samma gång (1) sociala produkter och (2) åsikts- och värdesystem mottagliga för individens koherenta justeringar. Dikotomin heteronom (auktoritetsbunden) rätt – autonom (kritisk, individanpassad) moral uppfattas här som alltför enkel. (Förvisso är

det ett moralteoretiskt – kontroversiellt – antagande.) Snarare har vi att göra men en lite mer heteronom rätt och en lite mer autonom moral. Både här och där finns det en "mix" av det autonoma och det heteronoma. "Mixen" är olika beroende på olika samhälleliga roller.

3. Juridiska avvägningar

Ordet "avvägning" har kommit att bli ett standardbegrepp såväl bland praktiska jurister som hos rättsteoretiker. Det talas om avvägningar i skiftande sammanhang. Såväl rättsregler som juridiska ståndpunkter kan nästan alltid rättfärdigas med stöd av avvägning av olika skäl. Vissa juridiska argument, såsom laganalogi, är näst intill meningslösa om de inte fylls ut med avvägningar. En laganalogi definieras som bekant dels efter ett tolkningsresultat, nämligen en drastisk utvidgning av en lagbestämmelses tillämpningsområde, dels efter ett tolkningssätt, dvs ett beaktande av en väsentlig likhet mellan vissa fall. Om man bestämmer sig för att inte använda laganalogi kan en annan juridisk slutledning i stället följas, nämligen motsatsslutet (argumentet *e contrario*): Det aktuella fallet regleras inte av någon rättsnorm. Det behandlas därför på motsatt sätt jämfört med de av denna norm reglerade fallen. Men såväl laganalogi som motsatsslut har ett mycket begränsat värde om ingen läsare förstår varför analogin valdes i stället för motsatsslut, eller tvärtom. Vissa allmänt erkända normer hjälper vid valet, t ex bestämmelser som anger tidsfrister får inte användas analogt. Men normerna om valet mellan laganalogi och motsatsslut lämnar ett stort område öppet för avvägningar mellan olika hänsyn. Detsamma gäller valet mellan olika analogier. Dessutom kan frågan ställas om man behöver behandla ett fall på ett *motsatt* sätt än de andra fallen bara därför att det inte kan inordnas under samma rättsnorm som dessa andra fall. Avvägningar är också utslagsgivande i många fall då man bestämmer lagens ändamål. Skall ändamålet bestämmas av lagens förarbeten? Vad skall lagtolkaren göra om dessa är oklara eller motsägelsefulla? Eller skall lagens ändamål bestämmas i enlighet med Ekelöfs förslag, med stöd av lagens verkningar i typiska fall? Om det senare väljs, vilka fall skall anses som typiska, och vilka verkningar skall beaktas? Eller kanske skall lagens ändamål bestämmas i ljuset av allt vad lagtolkaren vet om lagens tillkomsthistoria och folkets rättsmedvetande? Vilka av dessa data som bör prioriteras i det konkreta fallet beror på en avvägning mellan fallets samtliga omstän-

digheter. Hur man än gör måste slutsatsen om lagens ändamål bygga på olika slags avvägningar (jfr Peczenik 1995, 375). Helt generellt kan följande konstateras. Lagtolkning i svåra fall stöder sig på olika slags skäl och metoder, såsom bokstavstrogen tolkning, analogi, systematisk tolkning, historisk tolkning och ändamålstolkning. Valet mellan de olika tolkningssätten beror på en avvägning av olika juridiska argument (a a 376). Slutligen är många juridiska och politiska begrepp, såsom "laganalogi", "lagens ändamål", "rättssäkerhet" och "demokrati", sådana att deras kontextuella mening måste preciseras genom avvägningar (se a a 50 f och 341 f).

4. Principer och rättsregler pro tanto

Skälen att väga är ofta värden eller principer. Juridiska avvägningar har gjort en särskilt stor karriär i samband med den kända teorin om *rättsprinciper*. Den amerikanske rättsfilosofen Ronald Dworkin hävdar att domaren är bunden av såväl rättsregler som av rättsprinciper. En rättsregel gäller tack vare sitt ursprung, t ex därför att riksdagen stiftat den. En rättsprincip gäller däremot därför att två villkor samtidigt uppfylls: principen passar väl till rättens "institutionella historia" och principen uttrycker juristers och allmänhetens föreställningar om riktighet, rättvisa eller någon annan "dimension" av moralen (Dworkin 1977, 40 och 340). Då olika principer kolliderar måste de vägas samman. Principen om yttrandefrihet kan t ex kollidera med principen om individens integritetsskydd. En avvägning behövs för att i ett konkret fall avgöra om journalistens "skvaller" inte går för långt (Alexy 1985, 84 f). Robert Alexy har förfinat Dworkins teori. Han har också definierat en princip som ett avvägningspåbud (a a 79 f).

Men även reglerna kan vägas (jfr Peczenik 1989, 80 f och Verheij 1996, 48 f). Hur så? Wlodek Rabinowicz kontrasterar min uppfattning mot Dworkins. Dworkin medger att tolkning av en regel kan innefatta en avvägningsprocess. Men så snart tolkningen bestäms finns det inte längre något utrymme för avvägning. Om regeln gäller måste det svar den bestämmer accepteras. Rabinowicz undrar varför jag förkastar Dworkins distinktion mellan regler och principer (Rabinowicz 1998, 20). Men jag ifrågasätter inte denna distinktionen. Det finns ju följande skillnader.

1. Avvägningar är alltid nödvändiga för att kunna tillämpa en prin-

cip. Det är inte meningen att principer följs blint. Poängen med en princip är att den vägs mot andra hänsyn. Tillämpning av principer är aldrig en rutinsak. I varje konkret fall kan en princip vika för tyngre vägande motskäl.

2. Å andra sidan är reglernas språkliga mening sådan att de är "ogenomskinliga". Att följa en regel innebär att man bortser från de avvägningar som ligger bakom den (jfr Redondo 1998). En klar regel kan därför problemfritt tillämpas på klara fakta som omfattas av regelns "begreppskärna". Regler saknar viktdimension. I motsats till en princip kan den ifrågavarande regeln antingen enbart följas eller inte följas. Följsamheten kan inte graderas.

3. Men rättsregler har en särskild karaktär. De är "ogenomskinliga" endast i rutinfall men kan sättas ur spel i moraliskt sett svåra fall. Rättsreglerna är inte *defeasible* i rutinfall. Avvägningar spelar ingen roll i sådana rutinfall. I rutinfall vägs rättsreglerna inte utan tas för givna. Ändå vägs rättsreglerna då juristen fattar en misstanke att fallet inte är något rutinfall. Rättsreglerna är med andra ord *defeasible* i svåra fall, eftersom de i sådana fall vägs samman med andra hänsyn och kan sättas ur spel genom tolkning *contra legem*.

4. Förvisso kan samma sak även uttryckas så här. Avvägning mellan rättsregler är därför indirekt: man väger samman de värden som stöder en regel med dem som stöder en annan. Men även om man använder sig av denna terminologi kvarstår det faktum att rättsregler i vissa fall sätts ur spel på grund av avvägning.

Principer används alltid som *defeasible*, rättsreglerna används som *defeasible* i svåra fall. Det som vägs är *pro tanto*. En *pro tanto* regel bestämmer inte några slutgiltiga skyldigheter; dessa bestäms av avvägning mellan alla moraliskt och rättsligt relevanta värden, principer och regler i ett konkret fall (jfr Peczenik 1995, 444 f och 484 f).

5. *Kumulering av argument, argumentkedjor och argumentnät*
Men vad innebär en avvägning? Avvägning kan analyseras på olika sätt och för olika ändamål. Den kan sålunda uppfattas som optimering, vinst- och förlustkalkyl, kumulering av argument eller konstruktion av

argumentkedjor (jfr Peczenik 1957, 704 f). Den sistnämnda formen är särskilt viktig i juridiken. En juridisk avvägning är normativ men den kan motiveras. Så snart det konstateras att ett argument väger tyngre än ett annat kan frågan ställas "varför det?". Att besvara frågan måste ett annat argument anföras och en annan avvägningsakt förutsättas. Argumentet a_3 kan således stödja a_2 , a_2 kan stödja a_1 . Stöd innebär att a_2 följer av a_3 tillsammans med en rimlig tilläggspremiss, a_{31} ; a_1 följer av a_2 tillsammans med en ytterligare rimlig premiss, a_{21} ; osv. Tilläggspremiserna i sin tur är rimliga då de stöds av andra argument. Argumentet a_1 kan ensamt väga mindre än motargumentet ma_1 men i en viss situation kan a_2 inträda och omkasta prioritetsordningen: a_1 och a_2 tillsammans väger mer än ma_1 . Sedan väger ma_1 och ma_2 tillsammans kanske mer än a_1 och a_2 tillsammans. På det viset kan argumenten kumuleras. Förvisso kan inte alla argument kumuleras. Men juridiska argument kan kumuleras tillräckligt ofta för att göra kumulationen till en intressant tumregel. Allt annat lika är två juridiska skäl som pekar åt samma riktning starkare än vart och ett av dem ensamt. En sådan kumulering kan vidare struktureras som argumentkedjor, eller rättare sagt argumentnät. Mer komplexa argumentnät gör motiveringen bättre strukturerad och djupare. Nätet " a_1 därför att a_2 , a_{21} etc, a_2 därför att a_3 , a_{31} etc" är intuitivt uppfattat starkare än enkel kumulation " a_1 , a_2 , a_3 ". Allt annat lika är en juridisk slutsats starkare ju komplexare argumentnät den stöds av.

Det ovan sagda gäller självfallet endast argumentkedjor i vilka varje argument redan har sin vikt oberoende av det ifrågavarande stödargumentet. Således har a_1 en vikt och a_2 lägger sin vikt till a_1 . Uttrycket " a_1 därför att a_2 därför att a_3 " innebär egentligen " a_1 har stöd av a_2 , som dessutom har stöd av a_3 " eller – med andra ord – " a_1 är förstärkt av a_2 , som självt är förstärkt av a_3 ". Uttrycket "varje argument har sin vikt" betyder emellertid inte att vikten är given, oberoende av allt annat. Den kan mycket väl bestämmas av ett annat argument – kanske en annan argumentkedja, till exempel a_1 därför att x_2 därför att x_3 .

Denna situation skall inte förväxlas med argumentkedjor i vilka a_1 inte har någon oberoende vikt och får hela sin vikt av a_2 . Den senare typen av argumentkedjor är svagare ju längre de är. Ett känt exempel är hörsägenbevisning i process. Att vittnet Kalle själv såg x väger givetvis mer än att Kalle har hört av Pelle att Pelle såg x .

Kort sagt: en juridisk slutsats är bättre ju koherentare dess motivering är.

6. Inledande ord om koherens

I kunskapsteorin finns det egentligen endast tre renodlade möjligheter: fundamentism, koherentism och skepticism. De etiska fundamentisterna anser att all giltig moral ytterst baserar sig på vissa fundamentala omdömen som stödjer andra omdömen men själva inte kan stödjas av andra omdömen. Alla icke-fundamentala etiska satser måste på något vis härledas från de fundamentala för att själva vara välgrundade. De etiska koherentisterna gör gällande att det inte finns några fundamentala och säkra omdömen. Den teori som förespråkas i förevarande framställning bygger på koherentism.

Definitiva (inte blott *pro tanto*) etiska och juridiska slutsatser förutsätter en slutgiltig avvägning mellan olika skäl. Man ger skäl, skäl för skäl, och så vidare. Det finns ingen uppenbar slutpunkt för avvägningsargumentationen. Avvägningsargumentationens slutpunkt måste bestå av att man gör ett antagande som inte motiveras. Om det hade motiverats, skulle det inte kunna utgöra argumentationens slutpunkt. Den påstådda slutpunkten skulle nämligen leda till att argumenteringen fortsätter. De etiska fundamentisterna anser att det yttersta skälet som bildar den ifrågavarande avvägningsargumentationens slutpunkt är ett säkert värdeomdöme, uppenbart i och för sig. Endast ett fåtal värdeomdömen är emellertid uppenbara, säkra var för sig. Det är ovisst om de kan bilda fundament för alla etiska och juridiska avvägningar. Vissa koherentister säger därför att argumentationen ytterst vilar på det om skälen respektive motskälen bättre passar in i ett koherent åsikt- och preferenssystem som den argumenterande personen hyser (jfr Lehrer 1997, 3; angående koherentism i moral se bl a Tersman 1993 med omfattande referenser).

Men vad är koherens? Först och främst kan koherensteorin inkorporeras i den klassiska kunskapsdefinitionen. Enligt denna består kunskap av sanna och rättfärdigade åsikter. Mera explicit är uttrycket "X vet att A" ekvivalent med konjunktion av följande tre villkor (a) X tror att A, (b) A är sant, och (c) X:s åsikt är (korrekt) rättfärdigad. På vilket ställe kan koherens inträda i den klassiska definitionen av kunskap? Villkor (c) är den enda rimliga möjligheten. På så sätt kan vi kombinera den klassiska definitionen av kunskap med koherensteo-

rin om rättfärdigande (Wolenski 1998, 25). Vidare är de flesta eniga om att logisk motsägelsefrihet blott utgör ett nödvändigt men inte något tillräckligt villkor för koherens. Ingen motsägelse föreligger t ex mellan atomfysiken och den straffrättsliga uppsåtsläran men de är knappast koherenta med varandra. Filosoferna möter stora svårigheter då de försöker formulera ett exakt begrepp och klara kännetecken på koherens. Men följande bildliga karakteristik är plausibel: Koherens består av tre element: (1) konsistens, (2) räckvidd och (3) samband. Kravet på räckvidd innebär att en koherent mängd av propositioner skall omfatta så många och så varierande propositioner som möjligt. Kravet på samband innebär att det skall finnas så många positiva stödrelationer mellan element av systemet som möjligt (Alexy 1998, 40 f).

7. Nät av stora cirklar

Koherentisterna kan beskylldas för cirkelargumentation. Om ingenting är kunskapens orubbliga fundament och allt kan ifrågasättas behövs det skäl för skäl för skäl – i all oändlighet. För att undvika oändlig regress måste man godta någon form av cirkularitet. En individs åsikts- och preferenssystem måste sålunda bilda ett nätverk av argumentativa cirklar, i regel stora sådana. En argumentkedja som utvecklas tillräckligt länge biter så att säga sin egen svans. I en sådan kedja, a_n stöder a_3 , a_3 stöder a_2 , a_2 stöder a_1 och a_1 stöder a_n . ”Stöd” innebär som sagt ”rimligt stöd”, a_1 följer av a_2 tillsammans med en annan premiss, säg a_{22} . Denna premiss a_{22} är rimlig vad förutsätter att den har stöd av en annan rimlig premiss. Fullt utbyggd blir figuren ett nät av olika cirklar, i regel ganska stora sådana.

Rabinowicz (1998, 19) har betonat att det som gör koherenta strukturer mindre ömtåliga är framför allt deras komplexitet. Det rör sig inte om en enkel cirkel, av två skäl. För det första är det inte så att a_n ensam implicerar a_3 , a_3 ensam implicerar a_2 , a_2 ensam implicerar a_1 och a_1 ensam implicerar a_n . Det är i stället så att många tilläggspremisser tillkommer på olika ställen, till exempel a_3 och a_{31} implicerar a_2 . Tilläggspremisserna stöds sedan av oberoende argumentkedjor. Varje sådan kedja kan förlängas bakåt tills den förvandlas till en cirkel, men det är en annan cirkel än den ursprungliga. För det andra – och viktigare – finns det olika oberoende argument för samma slutsats. Då kan slutsatsen överleva när något av argumenten undergrävs. Det är

det som gör ett nät mindre ömtåligt än en cirkel.

Cirkelmetaforen är viktig endast för att betona att inget fragment i nätet är hela nätets fundament utan olika fragment stöder varandra.

8. Isolationsinvändningen. Global och lokal koherens

Den stora frågan är givetvis om ett koherent åsiktssystem inte kan vara isolerat från verkligheten. Om svaret är "ja" finns det ingen kunskaps-teoretisk grund för att plädera för koherent rättsvetenskap.

Låt mig säga med en gång att isolationsinvändningen är helt riktig i det att ingen koherensteori kan garantera att det koherenta nödvändigt är sant. En skeptiker som tvekar på allt kan inte motbevisas med logiska medel. Men om vi över huvud taget vet något är chansen att en åsikt är sann större ju koherentare den hänger ihop med resten av åsiktssystemet. Ett stort nät av åsikter och preferenser är det enda vi kan bygga på. Keith Lehrers teori om att rättfärdigandet beror på koherens åsyftar inte att övertyga skeptikern om att vi är trovärdiga. Teorin innebär endast att vårt rättfärdigande av det vi accepterar beror på ett åsiktssystem som omfattar generella teser om vår trovärdighet. När det föreligger en adekvat "*match*" mellan åsikter och verkligheten förvandlas koherens till kunskap (Lehrer 1989, 275). Som bekant finns det många filosofiska koherensteorier. Det som denna framställning utgår från är således Keith Lehrers. Grundtanken är följande: "S är rättfärdigad i att acceptera P vid T1 på grund av systemet X om och endast om accepterande av P är koherent med X av S vid T1" (Lehrer 1997, 29). Denna formulering är besläktad med epistemisk konservatism. Antag att vi upptäcker att vårt åsiktssystem är internt inkoherent, eller antag att vi får en ny åsikt som inte är koherent med det vi trodde tidigare. En mindre modifikation är då att föredra före en större. Konservatism är en princip om minimal ändring (Rabinowicz 1998, 23).

För att förstå detta slags koherentism måste man inse att skepticism i allmänhet och isolationsinvändningen i synnerhet inte har någon privilegierad position utan själva måste bygga på några grunder. Skeptikern måste tävla med dogmatikern om vems påstående som har bättre stöd. I en sådan tävling har skeptikern ingen framgång.

Men är det koherenta rättfärdigat, ägnat att approximera sanningen? Isolationsinvändningen ifrågasätter nödvändigt samband mellan koherens och rättfärdigande. Så uppfattad har isolationsinvändningen två versioner, den lokala och den globala. Den lokala är ett missförstånd

som parasiterar på koherenta sciencefiction-romaner och koherenta fördomar. Kan man inte följa Raz (1994, 284) och tänka sig en koherent nazistisk ideologi? Visst kan man det, om man endast tänker på nazismen. Men inte ens en nazist kan leva i sin egen värld. Han måste veta något om fysik, biologi och det vardagliga livet. Hans fördomar kan vara internt koherenta med de måste passa illa till sådana data som att judarna egentligen inte är någon ras i biologisk mening, att deras beteendemönster inte statistiskt signifikant avviker från "ariernas" osv. Härmed kommer vi fram till den globala versionen.

En teori eller en mängd teorier är rättfärdigad om den är koherent med ett åsikts- och preferenssystem som täcker nästan alla livsområden. De viktigaste fysiska, kemiska och biologiska teorierna hänger således argumentativt och begreppsligt samman med nästan alla livets dimensioner. Å andra sidan kan vissa politiska ideologier och religioner, ja tom en skickligt skriven science fiction, kanske uppfylla många andra motiveringskrav, men de saknar samband med de flesta livsområden. Hade en sådan fiktion varit förankrad i vardagslivets mångfald, dvs så väl hängt samman med livets olika områden att den i samma mån som olika fysiskt, biologiskt och sociologiskt konstaterbara villkor påverkat en individs vardagliga handlingar, så skulle den inte längre vara någon fantasiskapelse utan en koherent och sannolikt sann teori.

9. Rättfärdigandespelet. Att väga mera = att vara rimligare
Lehrer låter skeptikern spela olika "rättfärdigandespel" mot "*the claimant*" (dvs en person som hävdar att det koherenta är sant). *The claimant* vinner de flesta. Att vinna betyder att det *the claimant* accepterar är rimligare för henne att acceptera än den skeptiska invändningen (1990, 119). Jag kan inte diskutera Lehrers teori i denna uppsats. Men den klarar lätt de flesta invändningar som något mindre professionella kunskapsteoretiker (t ex Raz 1994, 279–286) reser mot epistemisk koherensteori. Begreppet "väger mera än" fungerar i juridiska sammanhang analogt till Lehrers begrepp "är rimligare än". Sålunda kan segern i rättfärdigandespelet omformuleras så här: En person vinner mot skeptikern om det hon tror/föredrar väger mera än skeptikerns invändningar.

All kunskap är ytterst beroende av åsiktsystemets totala koherens. I naturvetenskap kan man med fördel bortse från detta och lita på

strikt teorier, uppbyggda på grundantaganden vilka inte ifrågasätts inom den ifrågavarande vetenskapen. Humaniora har inte kunnat presentera sådana teorier. Detsamma gäller moral- och rättsteori. Därför aktualiseras koherensfrågor i större omfattning i rättsdogmatiken än i naturvetenskapen.

10. Öar, broar och båtar

Koherens kan graderas. En allomfattande världsbild som uppvisar lika hög koherens mellan alla sina delar är emellertid inte uppnåelig av människor. I stället sönderfaller kunskapen i olika bitar. Mänsklig kunskap och argumentation kan delas upp i olika segment (kategorier, nivåer, vetenskapliga discipliner, vetenskapliga teorier, samhällseliga praktiker, normativa system) såsom fysik, biologi, samhällsvetenskap mm. Bland dessa kategorier måste man nämna etisk och juridisk argumentation. Varje sådan kategori karakteriseras av vissa grundläggande premisser som ger stöd åt olika slutsatser. Varje kategori uppvisar en högre grad av inre koherens, och en viss – fast lägre – grad av koherens med några andra bitar. Argumentationens uppdelning i olika segment bekräftas av historiska och psykologiska data. Kunskapstillväxt, såväl i vetenskapshistoria som i en individs utveckling, sker stegvis varvid allt längre argumentkedjor uppstår, vilka uppdelas mellan olika sådana kategorier. Den totala kunskapsmassan kan inte behärras av en individ på en och samma gång utan måste sorteras i olika segment. Dessutom måste det förekomma en arbetsdelning mellan olika människor. Ingen människa kan besitta en fullständig kunskap om allting. Därför uppstår olika specialiserade discipliner, ämnen och yrken. Argumentationens uppdelning i olika segment medför att man inom varje kategori har tillgång till grundantaganden vilka stöder en stor mängd slutsatser. På så sätt ökar argumentationsnivåns eller argumentationskategorins interna koherens.

Men olika segmentens inbördes isolering är inte fullständig. Våra institutioner och deras historia har åtminstone det sambandet med fysik, kemi och biologi att de finns i ett universum underkastat fysiska och kemiska lagar och måste följa människans biologiska begränsningar. Samhällseliga institutioner som åsyftar det fysiskt eller biologiskt omöjliga är självfallet inte livsdugliga. Segmenten är som öar, de formar inte en enda kontinent. Men det finns förbindelselänkar mellan dem. Det för tankarna till "*bridging implications*" – en term som

användes av bl a Hector-Neri Castañeda (1975, 333). Ibland är det "färjor" snarare än broar. Jag tackar Håkan Gustafsson för denna metafor. En bro står fast på sin plats. En färja kan gå olika sträckor, beroende på det intellektuella "vädret". Olika segment måste bindas samman men det kan ske på olika sätt. Färjornas besättning är filosofer som inte tar något för givet utan ständigt söker nya vägar.

Metaforen om öar, broar och färjor är antireduktionistisk. Sambandet mellan t ex naturvetenskaper och historia eller sociologi är följaktligen inte tillräckligt för att hela komplexet skall kunna uppfattas som en koherent helhet. Under 1900-talets första hälft har flera filosofer (med Rudolf Carnap och Otto Neurath i spetsen) eftersträvat en "översättning" av komplexa teoribildningar till mindre komplexa sådana och ytterst till logiska "atomer". Vissa samhällsvetare och jurister försökte t ex reducera kriminologin (t ex Gary Becker och James Coleman) och juridiken (t ex Richard Posner) till ekonomisk analys. Andra försökte reducera rätten till psykiska fenomen och känslor; man kan nämna här Leon Petrazycki (se kritik i Peczenik 1975) och Axel Hägerström (se kritik i Peczenik 1995, 388 f). Men trenden vände. Block (1996) har beskrivit den nuvarande situationen följande: Fodor och Putnam initierade antireduktionistisk konsensus för trettio år sedan som reaktion på en intellektuell rörelse vars slutprodukt var Oppenheim och Putnam (1958), "Unity of Science as a Working Hypothesis". Oppenheim och Putnam uppdelade all vetenskap i nivåer från elementära partiklar genom molekyler, celler, individer fram till samhällen. De hävdade att varje nivå var reducerbar till en lägre nivå, och att mikrofysikens lagar sålunda var grundlagar för all vetenskap. I kontrast mot det gjorde Putnam och Fodor gällande att varje nivå kan ha egna begrepp, lagar och förklaringar. Fodors nyckeluppsats bar undertiteln "The Disunity of Science as a Working Hypothesis".

Den förevarande framställningen är antireduktionistisk emedan den ser kunskapen som skärgård, inte någon kontinent, men den är samtidigt koherentistisk eftersom den utgår från att det finns broar och färjor som förbinder öarna.

Tanken på öar, båtar och färjor hjälper till att lösa följande problem: Koherentismen innebär att det är rationellt att hålla fast vid sina åsikter om de överensstämmer med ens åsikter in toto. Antag att P in casu verkar som en bra lösning men inte är koherent med syste-

met in toto. Har jag då endast att antingen förkasta P eller bygga om systemet in toto? Att se över hela åsikts- och preferenssystemet skulle vara en alltför krävande uppgift. Nu kan vi hänvisa till en lägre grad av koherens mellan olika segment och på så sätt säga att inte hela systemet måste revideras. Olika segment bildar "*clusters*" vilka kan revideras för sig.

11. Tumregler för koherens

Tillbaka till juridiken: En juridisk tolkning av rättskällor, såväl i rättspraxis som i rättsvetenskap, kan motiveras. Den är bättre ju koherentare dess motivering är. Koherent motivering medför att den tolkade rättsregeln hänger tillräckligt väl ihop med såväl andra rättsregler som moralvärden. Den juridiska tolkningen idealmål är som sagt att framföra kunskap om den etiskt och rättvist tolkade rätten. En ökning av intern koherens inom juridisk argumentation måste ofta "betalas" genom att argumentationens koherens med den "fria" etiska argumentationen minskar. Juridikens existensberättigande beror på att den interna koherensvinsten väger tyngre än den externa koherensförlusten. Detsamma gäller den juridiska argumentationens eventuella splittring i ett antal olika varianter, anpassade till olika rättsområden. Juridikens interna differentiering är rationell endast om den medför en viktigare koherensvinst inom respektive delområden än koherensförlust inom helheten (se Peczenik 1995, 564–700).

Man kan tänka sig vissa kriterier – rättare sagt tumregler – för koherens (jfr Alexy och Peczenik 1990). Samma sak kan uttryckas även genom att man talar om olika krav på koherent motivering av t ex juridiska slutsatser. Dessa krav kan ordnas i fyra grupper.

Den första gruppen består av olika krav på att den ifrågavarande slutsatsen stöds med skäl. Hur koherent en motivering av t ex en juridisk slutsats är bestäms bl a av hur långa argumentkedjor den omfattar. Längre kedjor gör motiveringen djupare. En koherent motivering beror också på samband mellan olika argumentkedjor. För det första kan samma premiss stödja olika slutsatser, t ex då en och samma generella princip stöder olika mer konkreta rättsregler. För det andra kan samma slutsats följa av olika premismängder.

Den andra gruppen omfattar olika krav på motiveringens relevans, dvs hur många av skälen som är relevanta inom det ifrågavarande argumentationsegmentet, se ovan om öar, broar och båtar.

Den tredje gruppen omfattar olika krav på de begrepp som används. Allmänna begrepp är ett "klistre" som håller ihop argumentationen. I detta sammanhang kan man tala om universella begrepp, generella begrepp i strikt mening och analogi. Varje begrepp är i en viss mening universellt, eftersom det betecknar alla föremål inom en viss klass. Universella begrepp utgör en nödvändig betingelse för en koherent motivering. En "motivering" som endast använder namn på individuella ting och inga begrepp är knappast tänkbar. Begreppen kan emellertid vara mer eller mindre generella. Ju generellare det ifrågasättande begreppet är desto mer omfattande är den mängd av data det betecknar. Den allmänna delen i olika länders strafflagar använder sig t ex av tämligen generella begrepp för att behandla sådana frågor som uppsåt, straffrihetsgrunder mm angående alla klassiska brottstyper. Sådana civillagar som den tyska BGB har också en allmän del. Olika slags analogislut i juridik leder också till att generella begrepp skapas. Enligt Neil MacCormicks (1984, 235 f) lära om normativ koherens inom rättsordningen stöder vissa generella principer ett antal rättsregler och gör dessa koherenta. Inte endast rättsvetenskapliga teorier utan även konkreta juridiska beslut motiveras med användning av generella begrepp. Besluten är konkreta men deras motivering kan vara generell. I vissa fall skall domstolen explicit ange en generell motivering, i andra är det tillräckligt att en sådan kan tänkas.

Den fjärde gruppen innehåller vissa krav på teorins räckvidd. En teori som förklarar ett stort antal data är bättre motiverad än en som inte gör det. Vid i övrigt oförändrade förhållanden beror kvaliteten hos en teoris motivering på hur stor mängd data och hur många livsområden teorin täcker, se ovan om isolationsinvändningen.

Inget motiveringskrav bestämmer självständigt i vilken grad argumentationens motivering är koherent. Tvärtom måste olika motiveringskrav jämkas samman, eftersom de kan konkurrera med varandra: det ena kan i vissa fall uppfyllas mer just därför att det andra uppfylls mindre. En komplex avvägning behövs t ex för att besvara frågan vilken motivering som är bäst, den som innehåller längst argumentkedjor eller den som omfattar störst antal data.

12. Koherens i tiden

"Broar och båtar" förbinder inte bara olika segment av kunskapen i nuet utan även olika tider.

En rättsordning, en juridisk lära, en politisk eller moralisk ideologi med mera kan förändras i tiden. Men det nya är sällan helt nytt. Det är i någon mån koherent med det gamla. Gamla frågor finner nya svar som ger upphov till nya frågor. Ändå kan det nya och det gamla bilda en koherent helhet, en tradition. En tradition kännetecknas med andra ord av en viss grad "diakron" koherens (dvs koherens över tiden). Dess nutida komponenter harmonierar i viss mån med såväl det förflutna som med förutsägelser om framtiden.

Ronald Dworkins teori om "*integrity*" (dvs koherens) inom rättsordningen är ett exempel på koherens över tiden. Han jämför en jurist med en författare som deltar i produktion av serieromaner. Varje författare – och varje jurist – ser till att de tillägg som han skapar inte blott passar till generella principer och hans egna, materiella värdeomdömen, utan även harmonierar med såväl det som redan publicerats som med förutsägelser om vad efterträdarna förväntas ha att tillägga.

En koherent förändring kan basera sig på vissa förutbefintliga och grundläggande åsikter, regler, principer och värden. En omtolkning av gällande lag och ett "skapande dömande" genom prejudikatbildning bygger således ofta på etablerade rättsregler och metodprinciper. Dessa förankras i samhällets rättstradition. Juridiska teorier som t ex bygger på romersk rätt, omfattar hela privaträtten, motiveras med långa och väl sammanbundna argumentkedjor och använder sig av relativt generella begrepp är mer koherenta än sådana som saknar historiska rötter, förklarar en mycket liten del av rättsordningen, serveras utan argumentation och uttrycks kasuistiskt. Men samtidigt kan vidareutvecklingen leda till att rättstraditionen förändras.

Kunskapsteoretiskt sett innebär koherens i tiden ingenting nytt i förhållande till den ovan omnämnda principen om epistemisk konservatism. Det nya binds med det gamla genom det att förändringarna endast är partiella. Nya data framtvingar förändringar men allt annat lika är det rationellt att göra så få förändringar som möjligt.

Men vad betyder här ordet "framtvingar". Det rör sig alltid om ett slags viktning. Nya data (eller "datakandidater") kan alltid vika för det etablerade systemet. Det nya tar inte över automatiskt utan sammanjämkas med det gamla. I moraliska sammanhang påminner denna ömsesidiga anpassning om det kända idén om reflektivt ekvilibrium.

Det ovan sagda förklarar varför epistemisk konservatism inte implicerar någon politisk konservatism. Politisk konservatism känne-

tecknas av att det nya får en relativt liten vikt jämfört med det gamla. Politisk radikalism innebär det omvända. Ingendera har något med kunskapsteori att göra.

13. Kunskap om moraliskt tolkad rätt

Den deskriptiv-normativa rättsvetenskapen utvecklar således kunskap om moraliskt tolkad rätt... Eller utvecklar den blott en konstruktion som liknar kunskap men egentligen inte är det? Med andra ord – har juristernas bedömningar sanningsvärde?

En tänkbar teori är kognitivistisk när det gäller generella *pro tanto* värdesatser och samtidigt nonkognitivistisk när det gäller konkreta och definitiva (*all-things-considered*) norm- och värdesatser, sådana som ”alla hänsyn tagna i situation s bör jag göra x”. De förstnämnda betraktas enligt denna teori som sanna om de ingår i vårt kulturarv, de sistnämnda uppfattas som mer eller mindre rimliga, dvs koherenta med en persons åsikts- och preferenssystem men kan inte sägas vara sanna (jfr Peczenik 1995).

Denna teori har två fördelar:

1. Den undviker de mest akuta kontroverserna om moraliska och juridiska sanningar. Det som den betraktar som sant, dvs generella värdesatser och principer förankrade i kulturarvet, är mindre kontroversiellt än konkreta moraliska och juridiska bedömningar i situationer då olika generella värden respektive principer kolliderar med varandra.

2. Den undviker svåra ontologiska frågor angående moraliska objekt som skulle motsvara konkreta moralbedömningar.

Samtidigt möter denna teori två stora problem. Det första avser *pro tanto* (eller *prima facie*) norm- och värdesatser. Är dessa helt enkelt en redogörelse för kulturarvet? Om så är fallet, innebär teorin en naturalistisk analys av *prima facie*? Eller innefattar denna teori en icke-naturalistisk variant av nonkognitivism? Uttrycker inte *prima facie* satser anspråk på objektiva värden, inte reducerbara till faktabeskrivningar? (Rabinowicz 1998, 23).

Non-naturalismen är att föredra. Kulturarvet orsakar det faktum att normer respektive värdesatser formuleras. Men normerna och värdesatserna utsäger något mera än en beskrivning av kulturarvet. De är

direkta handlingsskäl medan beskrivningen är det inte. Att många andra före mig uttalade principen "avtal skall hållas" får mig att uttala moralbedömningen att avtal skall hållas men denna moralbedömning är något mer än en beskrivning av vad de andra anser (se vidare Peczenik 1998, 62 f).

Det andra problemet gäller nonkognitivistisk tolkning av "definitiva" moralomdömen. Hur kan denna non-kognitivism göras förenlig med epistemisk konservatism? Såvida mitt enda mål är sanning medför förkastandet av mina tidigare åsikter en verklig förlust. Eftersom jag vill minimera förluster är principen om minimal förändring naturlig. Men om man antar att definitiva värdeomdömen saknar sanningsvärdet hur kan principen om minimal förändring försvaras? (Rabinowicz 1998, 23 f.).

Frågan är svår att besvara. Bland de möjliga svaren (jfr Peczenik 1998, 62f) är följande intressantast:

1. Det första svaret är kognitivistiskt i ontologisk mening. Människorna försöker *de facto* att ordna sina moralbedömningar i en koherent helhet (eller enligt konservatismprincipen) och uppnår därmed kunskap som gäller en extern verklighet, oberoende av iakttagaren. Men då måste en ontologisk teori utvecklas om denna verklighets närmare beskaffenhet.

2. Det andra svaret är kognitivistiskt i en formell mening. Människorna försöker *de facto* att ordna sina moralbedömningar i en koherent helhet (eller enligt konservatismprincipen) och uppnår därmed kunskap som gäller ett "formellt objekt" (en modell). Jan Wolenski (1998, 29 f) har beskrivit denna modell på följande sätt: En modell kan konstrueras för varje konsistent mängd av satser med beaktande av språkliga hänsyn. Ett materiellt objekt å andra sidan är en bit av verklig värld. Om vi är realister antar vi att varje fragment av kunskap har såväl ett formellt som ett materiellt objekt. Om vi antar att vårt språk – kanske förfinat av matematik och vetenskap – är ett adekvat redskap för talande – bestämmer vi automatiskt att objekt som konstrueras på grund av vardagsspråket är goda kandidater för att representera verkligheten. Men detta antagande är snarare en trosbekännelse än ett fullt rättfärdigat påstående.

3. Det tredje svaret är icke-kognitivistiskt. Människorna försöker *de facto* att ordna sina moralbedömningar i en koherent helhet (eller enligt konservatismprincipen). De gör så till följd av sin emotionella läggning ("*a passion for reason*").

Det första svaret leder som sagt till en komplicerad och kontroversiell ontologi. Det andra och det tredje förklarar emellertid inte varför konservatismen är rimlig. Det andra svaret är egentligen att stanna mitt på vägen. Vad är vitsen med formalobjekt som inte motsvarar något verkligt? Det tredje svaret undviker som sagt sådana problem och var därför länge attraktivt för mig. Men visst kan man fråga om skälet för denna förnuftsdrift. Vi vill ha koherenta värdesystem men varför det om målet inte är sanningen? Nog skulle det första svaret vara bäst om man hade knäckt de ontologiska problemen.

Kanske går det att kombinera de tre svaren på ett följande sätt: Människorna försöker *de facto* att ordna sina moralbedömningar i en koherent helhet (eller enligt konservatismprincipen). De gör så till följd av sin emotionella läggning ("*a passion for reason*"). Denna läggning medför att formella objekt (modeller) konstrueras så snart koherens eftersträvas. Kan de konstrueras framstår det koherenta som det som approximerar sanning om formella objekt. Och då börjar man även tro på att ett formellt objekt på något sätt motsvarar den verkliga världen. Kanske kan "det verkliga" uppfattas på olika sätt, beroende på vårt sätt att ordna data. Det finns flera konkurrerande åsikter såväl om verklighetsbegreppet som frågan vad som utgör ett individuellt föremål, föremålets beståndsdelar, arter av olika föremål mm (jfr Goodman 1978, 7 f). Enligt Hector-Neri Castañeda är flera inbördes oförenliga metafysiska system lika fullständiga och korrekta beskrivningar av "ens verklighet"; varje sådant system innebär ett särskilt sätt att uppfatta verkligheten i sig – "om det finns verklighet i sig" (Castañeda 1980, 19).

I ljuset av det ovan sagda borde min teori justeras. Följande alternativa justeringar förefaller vara attraktiva.

För det första kan teorin göras om till kognitivistisk när det gäller generella *pro tanto* värdesatser och samtidigt genuint skeptisk (tvekan- de, inte kategoriskt negativ) när det gäller konkreta och definitiva (*all-things-considered*) norm- och värdesatser. Jag skulle då inte längre hävda att de sistnämnda saknar sanningsvärde utan i stället inta en

skeptisk attityd till frågan om deras sanningsvärde. Skepticismen hindrar inte undersökningar om formella modeller som motsvarar moralomdömen, inte heller hindrar den funderingar om moralomdömenas verklighetsunderlag. Men den innebär en viss distans till sådana funderingar.

För det andra kan teorin göras om till kognitivistisk när det gäller generella *pro tanto* värdesatser och vissa konkreta och definitiva (*all-things-considered*) norm- och värdesatser, men ändå skeptisk när det gäller andra konkreta och definitiva (*all-things-considered*) norm- och värdesatser. Närmare bestämt skulle den redogöra för två intuitioner när det gäller definitiva norm- och värdesatser. För det första uttalas dessa med sanningsanspråk. För att göra detta anspråk trovärdigt måste en eller annan ontologisk teori konstrueras, efter moralrealisternas mönster. Enligt en sådan teori måste det finnas rättsliga värden som supervenerar på attityder eller dispositioner hos de personer som tänker juridiskt. Teorin kan kanske kopplas till Aulis Aarnios lära om juridiska auditorier. "Beroende på situationen" kan ett sådant auditorium t ex bestå av landets "medborgare, jurister, domare, forskarsamfundet eller t o m en grupp, som slumpmässigt hopsamlats eller kommit samman" (Aarnio 1978, 151; jfr bl a Aarnio 1987, 221 ff). En rationell argumentation är möjlig endast inom ett bestämt auditorium. Detta kan ändå kompletteras med skepticism på följande sätt. De som talar moralspråket eftersträvar satser med sanningsvärde efter detta mönster. Enligt Ronald Dworkin finns det sålunda ett enda rätt svar på varje rättighetsfråga, och detta alldeles oavsett hur svår frågan är. Visserligen kan en vanlig domare ha stora problem med att finna svaret, men den perfekta "domaren Hercules" skulle lyckas därmed (Dworkin 1977, 105 f). "Domaren Hercules" skulle enligt Dworkin misslyckas med att finna det enda rätta svaret endast om skälen för och mot ett visst avgörande vägde exakt lika. Det finns emellertid så många rättskällor och moraliska sakskaal att en sådan jämvikt inte är sannolik (Dworkin 1977, 286). Därför finns det enligt Dworkin verkligen ett enda rätt svar på varje rättsfråga. Dworkin har emellertid kritiserats för att han endast räknar med följande tre möjligheter: (a) skälen väger tyngre; (b) motskälen väger tyngre; och (c) skälen och motskälen har samma tyngd. Han förbiser en fjärde möjlighet: (d) skälen och motskälen är ojämförbara, dvs man kan aldrig veta vilka som väger tyngst (jfr Mackie 1977, 9). Om man nu inte kategoriskt

antar vare sig Dworkins teser eller Mackies ojämförbarhetstes utan i stället i skeptisk anda tvekar om huruvida skälen och motskälerna alltid är jämförbara får man stöd för det eftersökta alternativet: Det går då att uppfatta de värderande skälen och motskälerna som sanna/falska och samtidigt betvivla att sammanvägning av dessa skäl alltid har sanningsvärde.

14. Varför den abstrakta basen, inte den konkreta?

Rabinowicz fortsatte emellertid sin kritik: Man undrar varför definitiva (*all-things-considered*) satser skall vara mindre objektiva än *prima facie* satser. Vissa definitiva satser verkar vara så pass objektiva som det över huvud taget är möjligt i sådana frågor. Att Hitler och Stalin gjorde onda ting är minst så väl rättfärdigat som t ex en princip att man *pro tanto* inte skall vinna på egna förbrytelser eller att ojämlikhet *pro tanto* är ont. Alltså var i ligger skillnaden? (Rabinowicz 1998, 23).

Abstrakta utsagor *pro tanto* utgör en relativt säker grund för moralen både därför att de är abstrakta och därför att de är *pro tanto*.

För det första är abstrakta värdeutsagor lämpligare slutpunkter för moralargumentation än konkreta moralbedömningar. Ta till exempel det konkreta *all-things-considered* omdömet "behandlingen av Bukharin under Moskvarättegången på trettioalet (en detaljerad beskrivning följer) var ond". Bedömningen kan vara emotionellt spontan men det är en anomali att vägra besvara frågan om dess grund. Om frågan ställs kan jag säga att det är en ond handling att tortera människor, döda de oskyldiga, fabricera ärekränkande "bevis" med mera. Om någon i stället bara säger "jag tycker så men vet inte varför" måste denna person vara riktigt dum. Det förhåller sig annorlunda med abstrakta *pro tanto* principer. Man behöver inte vara dum för att utan någon som helst motivering hävda principen att oskyldiga inte får dödas. Förvisso är principen *pro tanto* och således kan i konkreta fall övervägas av motskäl. Men det går att hävda att den – som en *pro tanto* princip inte kräver någon ytterligare moralisk motivering. Därmed är inte sagt att principer är orubblig i någon fundamentalistisk mening. Den är snarare synnerligen väl förankrad i många individers respektive åsikt- och preferenssystem. Med andra ord kan motiveringen ges men den ges då sannolikt i anslutning till en abstrakt filosofisk teori eller metateori.

Den andra skillnaden är att konsensus om abstrakta principer är

faktisk, inte blott hypotetisk. Många människor har faktiskt i historiens gång hävdad den abstrakta principen att människor inte får dödas utan grund. Konkreta fall väcker däremot sällan en oavbruten uppmärksamhet av många generationer. Om man bygger moralen på konkreta bedömningar måste dessa vara hypotetiska, såsom "alla *skulle* inse att Moskvaprocessen var ond". Eftersom jag finner det plausibelt att bygga moralen på historisk och faktisk konsensus ligger det nära till hands att främst skänka uppmärksamhet åt abstrakta principer som återkommer under många århundraden. Den tredje skillnaden är att de abstrakta utsagor som jag talar om i detta sammanhang är *pro tanto* och därmed *defeasible*, rättfärdigade om inte övervägande motskäl väger tyngre, medan konkreta *all-things-considered* utsagor är definitiva handlingsskäl. Det är lättare att uppnå konsensus om *pro tanto* bedömningar än om *all-things-considered* bedömningar. Vissa abstrakta moralutsagor återkommer i vår historia utan att något på allvar ifrågasätter att de åtminstone *pro tanto* gäller. Vem har mött en person som på allvar säger: det är OK att döda vem som helst, utan någon som helst grund? Det föreligger kompakt konsensus att människor inte får dödas utan grund, eller med andra ord att människor inte får dödas *pro tanto*.

15. Ska rätten vara koherent?

Slutsatsen att lagstiftningen skall vara internt så koherent som möjligt följer inte av den ovan skisserade teorin. Lagstiftningen kan mycket väl vara en skärgård av "öar" förbundna av "broar" och "båtar". Men alla "öar" måste rättfärdigas mot det totala åsikts- och preferenssystemet (som också består av "öar", "broar" och "båtar"). Det förklarar varför en känd antikoherentist, Joseph Raz (1994, 315) medgav att konsekvent förverkligande av varje distinkt värde skall åsyftas och att därmed skapas koherensfickor ("*pockets of coherence*").

Läsaren kan nu fråga sig varför en rättsvetenskapsman behöver koherens om rätten i sig inte är helt koherent. Svaret är överraskande enkelt. Så snart man finner att stiftad lag borde vara mindre koherent, måste man ange koherenta skäl för denna inkoherens. Sådant skäl kan t ex vara att en mindre koherent lagstiftning är ett effektivare styrmedel än en mer koherent lagstiftning. Orsaken därtill kan vara att olika faktiskt förekommande ideologier – inkoherenta med varandra – dominerar olika rättsområden. Om man försöker koherentgöra den

stiftade lagen måste man kanske skära bort några av dess ideologiska rötter, vilket gör rätten mindre övertygande för vissa delar av befolkningen. Men hur det än förhåller sig med detta måste antikoherentisten koherent argumentera för inkohärensens välsignelser. Koherens kommer tillbaka, om inte på den stiftade rättens nivå så på den rättspolitiska, ekonomiska eller filosofiska övernivån. Koherentism är självbekräftande. Antikoherentism är självförstörande.

Litteratur

- AARNIO, AULIS. 1978. "Kan ett påstående om en rättsregels innehåll vara riktigt?". I: S Strömholm (utg), *Uppsalaskolan och efteråt*. Uppsala: Acta Univ Upps.
- AARNIO, AULIS. 1987. *The Rational as Reasonable*. Dordrecht/ Boston/ Lancaster/ Tokyo: Reidel.
- ALEXY, ROBERT. 1985. *Theorie der Grundrechte*. Baden-Baden: Nomos (Frankfurt/ M. 1986: Suhrkamp).
- ALEXY, ROBERT. 1989. *Theory of Legal Argumentation*. Oxford: Clarendon Press.
- ALEXY, ROBERT. 1989b. "On Necessary Relations Between Law and Morality". *Ratio Juris* Vol 2 No 2.
- ALEXY, ROBERT. 1992. *Begriff und Geltung des Rechts*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- ALEXY, ROBERT. 1998. "Coherence and Argumentation or the Genuine Twin Criterialess Super Criterion". I: Aarnio, Alexy, Peczenik, Rabinowicz och Wolenski, *Coherence in the Law*. Lund: Juridiska föreningen.
- ALEXY, ROBERT OCH PECZENIK, ALEKSANDER. 1990. "The Concept of Coherence and its Significance for Discursive Rationality". *Ratio Juris* Vol 3 No 1bis.
- BLOCK, NED. 1996. "Anti-Reductionism Slaps Back". Kommer att publiceras i *Philosophical Perspectives*.
- CASTAÑEDA, HECTOR-NERI. 1980. *On Philosophical Method*. Indianapolis: Nous Publications.
- DWORKIN, RONALD. 1977. *Taking Rights Seriously*. Oxford: Oxford University Press.
- ENG, SVEIN. 1998. *Uenighetsanalyse – med særlig sikte på jus og allmenn rettsteori*. Oslo: Universitetsforlaget.
- GOODMAN, NELSON. 1978. *Ways of Worldmaking*. Sussex: Harvester.
- HABERMAS, JÜRGEN. 1992. *Faktizität und Geltung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LEHRER, KEITH. 1989. "Coherence and the Truth Connection: A reply to my critics". I: Bender (red) *The Current State of the Coherence Theory*. Dordrecht/ Boston/London: Kluwer.
- LEHRER, KEITH. 1990. *Theory of Knowledge*. London: Routledge.
- LEHRER, KEITH. 1997. *Self-Trust. A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy*. Oxford: Clarendon Press.
- MACKIE, JOHN L. 1977. "The Third Theory of Law", *Phil. & Pub. Affairs* 7.

- MACCORMICK, NEIL. 1984. "Coherence in Legal Justification". I: A. Peczenik, L. Lindahl och B v Roermund (red). *Theory of Legal Science*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Reidel.
- MULLHALL, STEPHEN & SWIFT, ADAM. 1992. *Liberals & Communitarians*. 2 uppl. Oxford & Cambridge, Mass.: Blackwell.
- PECZENIK, ALEKSANDER. 1975. "Petrazycki and the Post-Realistic Jurisprudence", I: Jan Górecki (red). *Sociology and Jurisprudence of Leon Petrazycki*, Urbana/Chicago/London: University of Illinois Press.
- PECZENIK, ALEKSANDER. 1995. *Vad är rätt*. Stockholm: Norstedts.
- PECZENIK, ALEKSANDER. 1997. "Om juridiska avvägningar". *Festskrift tillägnad Stig Strömholm*. Uppsala: Iustus Förlag.
- PECZENIK, ALEKSANDER. 1998. "Second Thought on Coherence and Juristic Knowledge". I: Aarnio, Alexy, Peczenik, Rabinowicz och Wolenski, *Coherence Theory of Law*. Lund: Juristförlaget.
- PECZENIK, ALEKSANDER. 1999. "Värdenihilismen och den konstruktiva juridiken". *Juridisk Tidskrift*.
- RABINOWICZ, WLODEK. 1998. "Peczenik's Passionate Reason". I: Aarnio, Alexy, Peczenik, Rabinowicz och Wolenski, *Coherence Theory of Law*. Lund: Juristförlaget.
- RAZ, JOSEPH. 1994. *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- REDONDO, CRISTINA. 1998. "Reglas 'genuinas' y positivismo jur'dico". Manuskript.
- TERSMAN, FOLKE. 1993. *Reflective Equilibrium*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- UNGER, ROBERTO MUNGABEIRA. 1983. "The Critical Legal Studies Movement". *Harvard Law Review*.
- VERHEIJ, BART. 1996. *Rules, Reasons, Arguments*. Formal Studies of Argumentation and Defeat. Amsterdam.
- WOLENSKI, JAN. 1998. "Coherence and Knowledge". I: Aarnio, Alexy, Peczenik, Rabinowicz och Wolenski, *Coherence Theory of Law*. Lund: Juristförlaget.

RECENSION

Per-Anders Tengland. *Mental Health. A Philosophical Analysis*. Linköping Studies in Arts and Science, No 177, 1998.

Per-Anders Tengland disputerade hösten 1998 på en avhandling om begreppet mental hälsa. Avhandlingen, som spänner över flera ämnen i gränsområdet psykologi, psykiatri och filosofi, är intressant och ovanligt lättillgänglig. Den bjuder på en blandning av teoretiska resonemang och konkreta exempel, just som det bör vara i den här typen av arbete.

Låt mig först göra en kort sammanfattning av det jag uppfattar som viktigast i boken. Därefter vill jag kommentera ett par punkter som jag anser värda en diskussion.

Hur ska vi analysera begreppet positiv mental hälsa, dvs mental hälsa som något utöver blotta frånvaron av mental sjukdom? Efter en inventering av mer eller mindre framgångsrika försök i modern psykiatrisk, psykologisk och filosofisk litteratur, slår Tengland fast att vi bör angripa problemet genom att utgå från ett generellt hälsobegrepp. När det gäller förslag till ett sådant generellt hälsobegrepp diskuterar Tengland i tur och ordning Lawrie

Rezneks svagt normativistiska position samt Christopher Boorses biostatistiska teori, men förkastar dem båda till förmån för Lennart Nordenfelts holistiska teori, där hälsobegreppet kopplas samman med en persons allmänna handlingsförmåga. En person har, enligt denna teori, hälsa när hon har andra gradens förmåga att uppnå vitala mål. Denna andra gradens förmåga beskrivs av Tengland som en förmåga att skaffa sig en faktisk förmåga eller som en potentiell förmåga (s 137).

Vitala livsmål ska förstås på följande sätt: "x is a vital goal to P iff x is a state which is necessary for P's minimal happiness" (s 137, citerat efter Nordenfelt). En person är alltså vid full hälsa om hon har andra gradens förmåga att uppnå alla sina vitala livsmål, under vissa så kallat acceptabla eller konventionellt bestämda omständigheter. Härifrån är steget inte långt till en formell teori om mental hälsa – "*positive mental health is to be equated with the person's mental abilities to reach vital goals*" (s 147).

Att uppnå sina viktiga mål i livet är, som synes, en gradfråga – man uppnår normalt inte alla sådana mål fullt ut och när man uppnår dem är

det ett resultat av en mer eller mindre mödosam process. Det är alltså inte realistiskt att kräva full eller optimal hälsa. Tengland fokuserar i stället på begreppet minimal eller acceptabel hälsa, som han vill förstå på följande sätt: "P is acceptably (or minimally) healthy iff P has the (general) physical and mental ability to survive in the kind of society in which she lives (given acceptable circumstances)" (s 150).

"Överleva" ska inte förstås bokstavligt. Det är i stället liktydigt med vad Tengland kallar "minimally decent living". Den exakta innebörden av detta skiftar från samhälle till samhälle, men Tengland slår fast att här i västvärlden inkluderas "the ability to earn an income (to hold a job), and to be able to take care of oneself and one's home" (s 150). Detta kallar Tengland "basic goals" efter Nordenfelt, det vill säga sådana mål som måste vara uppfyllda oavsett vilka andra vitala mål man har.

Vi ser att Tengland är ute efter något annat än bara en formell teori eller ett formellt kriterium på mental hälsa. Han vill snarare upprätta en lista på de specifika mentala förmågor som krävs hos en person för att hon ska uppnå de basala livsmålen. Upprättandet av en sådan lista kallas för "quasi-empirical" – listan avser empiriskt nödvändiga egenskaper men upprättas på underlag av begreppsanalys och livserfarenhet. Listan inkluderar förmågor som minne, perception, rationalitet, självkännedom, flexibilitet, känslö-

förmåga, empati, självuppskattning, självförtroende, kommunikativ förmåga och samarbetsförmåga. I slutändan reduceras listan ner till två element: praktisk rationalitet och samarbetsförmåga. Det slutliga kriteriet lyder därför som följer: "*P has acceptable mental health iff P has a high degree of practical rationality and some degree of the ability to co-operate*" (s 223).

Ett sista kapitel innehåller en del reflexioner om värdet av den här sortens studier för utarbetandet av mätinstrument för mental hälsa.

Jag skulle först vilja kommentera begreppet acceptabel hälsa, som definieras i termer av överlevnad (s 150). Den person har acceptabel hälsa som åtminstone inte mentalt eller fysiskt är förhindrad att se till att hon själv överlever, och för en västerlänning handlar det om förmågan att ha en inkomst, att ha ett jobb, att kunna ta hand om sig själv och sitt hem.

Hur ska man uppfatta "acceptabel" här? Innebär det att man bör acceptera eller nöja sig med den här hälsonivån, vilket också rimligen borde innebära att sjukvården inte kan känna sig förpliktad att åstadkomma mer är detta? En sådan ståndpunkt är problematisk.

Nog finns det åkommor som inte inkräktar nämnvärt på de förmågor som nämns men som vi ändå menar inkräktar på vår hälsa. Själv lider jag av kvalsterallergi, vilket bl a yttrar sig i en kraftig nästäppa. Jag tycker att denna åkomma sänker min livs-

kvalitet så mycket att det motiverar att jag tar medicin varje dag. Om jag emellertid inte tog någon medicin så skulle det inte hindra mig från att uppnå de basala livsmål som Tengland talar om. Men jag skulle bli förnärad om man från sjukvårdens sida tog detta till intäkt för att inte hjälpa mig. En fråga i detta sammanhang är alltså vad som menas med "acceptabel". Är det "acceptabel" i normativ bemärkelse och i så fall ur vems synvinkel?

Jag skulle också vilja ställa en fråga som gäller begreppet "basic vital goal", som alltså beskrivs som det som alla måste sträva efter oberoende av vilka andra personliga eller individuella mål man har i livet. Dessa basala mål sammanfattas i begreppet överlevnad, vilket i vårt samhälle inkluderar åtminstone förmågan att skaffa inkomst eller att ha ett arbete, att ta hand om sig själv och sitt hem.

Det finns en risk med att vara så specifik. Anklagelsen kan bli att det som sägs antingen är falskt eller starkt normerande, för att inte säga godtyckligt.

Det finns många livsmål som inte kräver att man exempelvis har en förmåga att ta hand om sitt hem. Jag kan ha som livsmål att vara en framgångsrik utrikeskorrespondent som livet igenom bor på hotellrum; jag kan ha som livsmål att gifta mig med en partner som tar hand om vårt gemensamma hem; jag kan ha som livsmål att vara luffare utan vare sig hem eller inkomst. Det stämmer allt-

så inte att alla de basala mål som nämns måste vara uppfyllda vilka andra mål jag än har.

Tengland kan säga att det ska uppfattas som en stipulation, vilket han också gör. Han säger: "I want to stipulate a set of goals which together will be called 'survival'" (s 150). Och en stipulation kan inte vara falsk. Men då får han i stället problem med att förklara varför han valt just dessa förmågor och inte andra när de faktiskt inte krävs för att klara sig i vårt samhälle. Man kan t ex fundera över om det inte hade varit rimligare att kräva att man ska kunna ta hand om sina barn snarare än sitt hem. Alltså, varför välja just dessa förmågor, är det inte egentligen ett godtyckligt val? Tengland säger någonstans att han ansluter sig till en teori som är svagt normerande, men även en sådan teori kan vara mer eller mindre rimlig.

Det finns en annan viktig punkt som är något oklar och det är om det krävs aktuell eller potentiell förmåga att uppnå sina viktiga livsmål för att ha hälsa. Å ena sidan säger Tengland om Nordenfelts teori att den bygger på potentiell förmåga. Han säger: "it is having these second order abilities, or potentials, (to reach vital goals) that Nordenfelt requires of the healthy individual" (s 137). Å andra sidan får jag en känsla av att denna idé ibland försvinner i den diskussion som följer på passagen. Så är fallet när han tar upp ett påstått problem i samband med Nordenfelts teori, nämligen att havandeskap

skulle bli ett tillstånd av ohälsa, eftersom det kan innebära ett temporärt hinder hos kvinnan att uppnå sina vitala livsmål – t ex blir det för många kvinnor svårt att utöva sitt yrke i slutet av havandeskapet. Detta är väl ett problem bara om hälsokriteriet kräver aktuell förmåga, eftersom kvinnan under hela havandeskapet har kvar sin potential för att t ex utöva sitt yrke. Det borde alltså inte vara något problem i Nordenfelts teori om man håller fast vid tanken att det bara krävs potentiell förmåga och om man förstår potentialiteten på vanligt sätt.

Nu visar det sig längre fram i boken att Tengland är medveten om att han vacklar i potentialitetsfrågan och på sidan 208 säger han att vissa av de kapaciteter som han vill grunda hälsobegreppet på är aktuella och vissa andra är potentiella. I stort sett verkar Tengland mena att förmågan till praktisk rationalitet bör vara en aktuell förmåga medan det räcker att man har en potentiell förmåga att samarbeta, för att man ska kunna sägas vara frisk. Han säger: "The capacity for correct perception is one example. We need to have this capacity present all the time – The different kinds of rationality are similar in this respect. So are memory, flexibility, and also some abilities taken for granted, like body-awareness and self-identity. Compare this to co-operation, or to communication. It appears possible to say that the person has the potential to co-operate, but does not want to, or has

not learnt to. She is still healthy, since she has the potential to choose to do so, or to learn to do so" (s 208).

Detta klargör Tenglands uppfattning om potentialiteten på ett bra sätt, även om jag önskar att det hade kommit tidigare. Men det finns också problem med tanken att vissa förmågor bör vara aktuella medan det räcker att andra är potentiella. Det finns en risk att Tenglands hälsobegrepp blir både för snävt och för vidsträckt. Det tenderar att bli för snävt i den meningen att om man kräver en aktuell förmåga till praktisk rationalitet, vilket om jag läst Tengland rätt också förutsätter det som kallas logisk rationalitet, finns det då inte en risk att barn, åtminstone små barn, inte uppfyller kriteriet för hälsa? Detta är ett problem som Tengland får genom att han gör den här uppdelningen, ett problem som inte behöver finnas i en teori som liksom Nordenfelts bygger på potentiell förmåga.

Men definitionen riskerar också att bli för vidsträckt genom att det bara avkrävs en potentiell förmåga till samarbete och kommunikation. T ex kan man läsa följande om det som kallas "means for communicating": "One might have acquired these means but cannot for temporary or permanent reasons utilize them, as in aphasia or in schizophrenia" (s 202). Om vi talar om en form av afasi eller schizofreni som just innebär en temporär oförmåga att kommunicera, så skulle detta inte

vara ohälsa, eftersom en temporär oförmåga är detsamma som en potentiell förmåga. Problemet blir att varje åkomma i samband med samarbete och kommunikation som är möjlig att behandla inte kan uppfylla kriteriet på ohälsa. Om man efter en behandling kan uppnå en förmåga, måste man haft den potentiellt hela tiden.

En annan fråga i samband med det här problemet gäller varför Tengland över huvud taget gör uppdelningen. Vad han är ute efter är vissa förmågor som gör det möjligt att uppnå de basala livsmålen. Och man undrar om det räcker med en potentiell förmåga att samarbeta för att uppnå dessa mål. Tengland säger saker som tyder på att det inte skulle vara tillräckligt. Han säger t ex: "We live in a society which requires some

social abilities. One such ability is the ability to co-operate. This ability is required to some degree, I argue, in order to be able to hold some job. The ability to co-operate in turn conceptually requires the ability to communicate" (s 223). Nog är tanken här att det är den faktiska sociala förmågan som är viktig att ha i vårt samhälle och inte bara potentialen för att ha en social förmåga, eftersom det är svårt att se att det skulle räcka.

Det finns mycket mer i Tenglands avhandling som förtjänar en diskussion. Tenglands arbete är under alla förhållanden ett viktigt bidrag till det filosofiska och tvärvetenskapliga meningsutbytet om hälsobegreppet.

Dan Egonsson

NOTISER

Thord Silverbark har skrivit en doktorsavhandling i idéhistoria med titeln *Fysikens filosofi – diskussioner om Einstein, relativitetsteorin och kvantfysiken i Sverige 1910–1970*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 1999.

Kersti Malmsten har doktorerat i socialetik (teologisk fakultet) med avhandlingen *Reflective assent in basic care – a study in nursing ethics*, Uppsala 1999.

Jørgen Husted har utgivit *Wilhelms brev – det etiske ifølge Kierkegaard*, Gyldendal 1999. Pär Sundström har doktorerat i Umeå på avhandlingen *Psychological phenomena and first-person perspectives – critical discussions of some arguments in philosophy of mind*, Swedish Science Press 1999.

Ulf Jonsson har doktorerat i religionsfilosofi (teologisk fakultet) med avhandlingen *Foundations of knowing God – Bernard Lonergan's foundations for knowledge of God and the challenge from antifoundationalism*, Peter Lang 1999.

Richard Egger har utgivit *Filosofisk verktygslåda*, Svenska Förlaget 1999.

Boströms nydanande filosofi

Ingen svensk filosof har tillnärme-sevis haft så stort inflytande som Christopher Jacob Boström (1797–1866). Att som Tom Borvander (FT 98:4) kalla honom "epigon" är därför på tok. "Om denna världen vore den enda, så hade Hegel rätt." Detta berömda yttrande av Boström kullkastar omedelbart Borvanders påstående att Boström "fortsatte hegelianismen". För Hegel fanns bara den ändliga världen, erfarenhetsvärlden, medan den ändliga världen för Boström var fenomen av den oändliga, fria förnuftsvärlden. På tolv sidor bemöter Boström Hegel i "Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi, upptecknade och utgivna av Sigurd Ribbing 1885 (s 104–115). Och senare på 1860-talet menade

Boström att "till Hegels halva idealism låg anledningen däri, att han höll sig inom denna världen". Den sanna verkligheten var däremot för Boström den absoluta Personligheten och människan en sinnligt-förnuftig individuell person, en evig idé i det absoluta, och inte som för panteisten Hegel "blott en uppkommande och försvinnande modifikation av Gudomligheten..." Själv var Boström övertygad om att hans "rationella (absoluta) idealism" var ny i filosofins historia och yttrade: "Vår världsåsikt går utöver den utveckling filosofien hittills vunnit och synnerligen över det sista [hegelianska] systemet" (Ribbings utg, s 115).

Joachim Siöcrona

Hedonism och missaktning

Det är inte vetenskapen, som "gjort kristna kuschade och strykrädda" (Ingmar Persson, Svenska Dagbladet, 10/7-99) utan den till sinnevärlden inskränkta hedonismen (läran om lusten och olusten), som smittat ned svenskarnas mentalitet och landets medier. Vetenskapen tillhandahåller medlen och metoderna.

Eftersom det inte finns någon yttersta grund i sinnevärlden för tanken att etiskt fästa sig vid, famlar individerna moraliskt. Och detta utefter hela skalan, från det allvarligaste till det banalaste. När t ex kvinnan beslutar avbryta graviditeten, sker det inte av etiska skäl utan av hänsyn till hennes totala känsla av olust, och när den slappa mannen öppet gäspar på pendeltåget sker det av lust utan aktning för medresenärerna.

Ingmar Persson efterlyser en tro, som "kunde förmå oss övervinna våra själviska begränsningar". Ja, vilken skulle den kunna vara i vår moderna värld av av lust och olust (hedonism)? Förmodligen en metafysisk tro, som ser människan som ett personligt, individuellt, förnuftigt-gudomligt väsen, som Christopher Jacob Boström (1797–1866), Sveriges främste filosof, tänkte sig det. Religion för honom var medvetandets samband med Gudomligheten, den absoluta Personligheten-Förnuftet och det Goda i sig. Ingen är religiös utan att vara förnuftig och ingen förnuftig utan att vara religiös.

Den boströmska Guden har inte skapat världen eller människan, för

"om Gud varit i tiden före världen kan intet skäl anges varför han någon gång beslutat skapat den" (som Boström klipskt uttryckte det). Denna Gud är konkretast av allt som finns och inses utan bevis intuitivt. "Blott genom att vi lever i Gudomligheten, lever vi." Som idé i Gud är människan lika evig som Gud, vilket betyder att Guden inte verkar omedelbart i tiden utan medelbart i och genom människans förnuft. Vi är sinnligt-förnuftiga väsen och vår själ är odödlig.

En förnuftsmoral måste därför grundas på aktningen för denna odödliga själ, som är individens, personlighetens väsen. Vägen dit är att försöka bli så klarsynt som det karseende Förnuftet och att handla därefter.

När läkaren dödar fostret dödas fenomenet av denna gudomliga idé och det sker av missaktning för personlighetens odödlighet, men, förstås, av aktning för kvinnans känsla av olust. Ändå händer något i människans inre, när så sker. Den moraliska rätten grundad på lust upplöses.

Är nu religion människans högsta livsform, som den var för Boström, och utgör vår känsla av samband med den absoluta Personligheten och detta samband inte kan skapas, vad sker då? Om vår fria och självständiga vilja handlar utan aktning för personlighetens väsen blir nog 2000-talet värre än det brutala 1900-talet. På 1880-talet varnade Friedrich Nietzsche för en kommande "auten-

tisk förvildning", när den kristna etiken efterhand försvagades, och det har besannats. Nu senast. Fem fega, oförnuftiga ungdomar förgriper sig

på en ensam flicka. Hedonism och missaktning för den gudomliga personligheten.

Joachim Siöcrona

Henrik Lagerlund har doktorerat i teoretisk filosofi i Uppsala på avhandlingen *Modal syllogistics in the Middle Ages*, Uppsala 1999.

Staffan Kvassman har doktorerat i socialetik (teologisk fakultet) med avhandlingen *Samtal med den värdefulla naturen – ett studium av miljöetiken hos Knud Løgstrup, Holmes Rolston III och Hans Jonas*, Uppsala 1999.

I serien *Studies in Bioethics and Research Ethics* har Anders Nordgren och Claes-Göran Westrin utgivit skriften *Altruism, Society, Health Care*, Uppsala 1998.

Åsa Nordén har doktorerat i religionsfilosofi (teologisk fakultet) på avhandlingen *Har nutida fysik religiös relevans? – En undersökning av hur fysikaliska teorier indirekt relateras till religiösa utsagor genom metafysiska antaganden med fysikalisk anknytning*, Uppsala 1999.

Statliga utredningar är ofta fruktansvärt tråkiga, men ibland kan de innehålla nöjsamma inslag. Sålunda ställer sig kommittén om forskningsetik i sitt slutbetänkande *God sed i forskningen* (SOU 1999:4) skeptisk till förekomsten av någon "objektiv kunskap", och i samband med detta skriver den: "Vilken grad av empiriskt stöd som behövs för att understödja en vetenskaplig hypotes är [...] delvis en värderingsfråga. Endast beträffande matematiska omdömen finns det en exakt överensstämmelse mellan en sats och den verklighet satsen uttalar sig om" (s 182). De som eventuellt har tvivlat på att Platons idévärld verkligen existerar har nu – genom den svenska statens insatser – fått lugnande besked.

Mot en radikal idrottsfilosofi.

I ett par år har ett antal filosofer pekat på den diskriminering som uppstår inom idrotten genom dess många godtyckliga gränser (Tamburrini DN, 11/1 Tännsjö, DN 4/6-98, Munthe och Tamburrini DN 22/8 och Tamburrini och Tännsjö DN 27/8-99). Vid närmare betraktande framstår dock resonemangen som märkvärdigt uddlösa och paradoxalt nog diskriminerande. Varför inte ta

det avgörande steget och föreslå att all diskriminering inom idrotten avskaffas. Samtliga idrottsgrenar bör vara öppna för alla deltagare, utan avseende på kön, art eller livsform! Varför ska de under årtusenden förtryckta djuren och växterna undanhållas de prispengar, den spänning och tillfredsställelse en hög placering ger? Det är artistiskt och livsformistiskt! Jag medger att det kan låta främmande, men det finns bärande

argument för min tes samtidigt som argumenten mot endast är uttryck för ålderdomliga köns-, art- eller livsformsfördomar.

Ett sådant motargument kan vara att idrotten förlorar sin tjusning. Jag betvivlar att det skulle bli fallet. De flesta av oss uppskattar att se geparder sträcka ut på savannen. Tänk att få se det på DN-galan! Huvudargumentet går antagligen ut på att skillnaden mellan olika livsformer är alltför stor. Elefanter är mycket starkare än gråsuggor, och t o m en snigel är snabbare än en rododendron. Detta kan förefalla orättvist. Mot detta har jag fyra motargument. Är det, för det första, inte bra att vi inser vår rela-

tiva svaghet? Vidare är det troligt att man genom genmanipulation kan komma att förändra förutsättningarna så att så förtryckta djur som kor kan komma att ro fortare än människan. För det tredje är samtliga kategorier av varelser godtyckliga. Är det genetiska (manifesta eller latent?) eller andra egenskaper som ska utgöra kriterier? Något icke-godtycklig gräns lär man inte finna. Till sist bör alla tänkbara hjälpmedel tillåtas inom idrotten. Först då kan de orättvisa ojämlikheterna utjämnas. Amöbor kan slå geparder på hundra meter – vilken nyttig läxa för alla däggdjur.

Ulrik Kihlbom

På förlaget Studentlitteratur har utkommit: Søren Kjørup, *Människovetenskaperna – Problem och traditioner i humanioras vetenskapsteori*, 1999. Det danska originalet utkom 1996.

Anders Jeffner har utgivit en skrift med titeln *Biology and Religion as Interpreting Patterns of Human Life*, Harris Manchester College 1999.

Bo Malmhøst och Ragnar Ohlsson har utgivit en bok med titeln *Filosofi med barn – reflektioner över ett försök på lågstadiet*, Carlsson Bokförlag 1999. Boken rapporterar om ett tioårigt forskningsprojekt som stötts av Skolöverstyrelsen och Skolverket, och som innefattat en regelbunden filosofifundervisning på lågstadiet i två skolor i Stockholmstrakten.

Göran Collste har publicerat *Is Human Life Special? Religious perspectives*, Center for Applied Ethics, Linköping 1999.

Quines skrivmaskin

Den kände filosofen W V Quine gillar inte datorer (annat än i teorin). Han håller envist fast vid sin gamla mekaniska skrivmaskin. Följande lilla historia kan man hitta på nätet:

Willard Van Quine, professor of philosophy and mathematics emeritus from Harvard University who is regarded as one of the four most famous living philosophers in the world, wrote his doctoral thesis on a 1927 Remington typewriter, which he still uses. However, he "had an operation on it" to change a few keys to accommodate special symbols.

– "I found I could do without the second period, the second comma, and the question mark."

– "You don't miss the question mark?"

– "Well, you see, I deal in certainties."

Det kan tilläggas att bokstaven "w" på Quines skrivmaskin hänger något ovanför övriga tecken, vilket gör att maskinen lätt kan identifieras av de invigda. Det kan vara bra att veta om man råkar ut för en annars anonym lektörsbedömning skriven av Quine. Numera är dock Quine så gammal (han är född 1908 och alltså nitton år äldre än sin skrivmaskin) att han väl knappast skriver fler bedömningar. Tyvärr.

Medarbetarna i detta nummer av *Filosofisk tidskrift* har alla anknytning till Lunds universitet, de flesta närmare bestämt till dess filosofiska institution: *Johan Brännmark* är doktorand i praktisk filosofi, *Wlodek Rabinowicz* är professor och *Toni Rønnow-Rasmussen* är tillförordnad universitetslektor i samma ämne, *Aleksander Peczenik* är professor i allmän rättsvetenskap, och *Dan Egonsson* är forskarassistent i praktisk filosofi.

NYHET FRÅN THALES

SVENSK FILOSOFI FRÅN RYDELIUS TILL HEDENIUS

URVAL OCH INLEDNINGAR

HENRIK LAGERLUND

FÖRORD STAFFAN CARLSHAMRE

Svensk filosofi från Rydelius till Hedenius är den första antologin i sitt slag som samlar och presenterar svenska filosofiska texter från tre århundraden. Den hjälper oss att komma i kontakt med delar av en ännu levande intellektuell historia, och blottlägger tankemässiga förbindelser som löper genom sekler. Antologin inrymmer texter av Andreas Rydelius, Carl Gustaf af Leopold, Benjamin Höijer, Erik Gustaf Geijer, Christopher Jacob Boström, Pontus Wikner, Axel Hägerström, Hans Larsson, Adolf Phalén, Gunnar Oxenstierna, Andries Mac Leod, Ivar Segelberg, Anders Wedberg, Konrad Marc-Wogau, och Ingemar Hedenius.

»Läsningen skänker en känsla av igenkännande och kontakt med människor som tänkt så djupt och långt de kan på filosofins alltid lika envisa frågor. Och vad som då starkast biter sig fast är kanske inte de som haft den största historiska betydelsen, utan särlingarna som följt sin egen väg vid sidan av den som tidens trender pekat ut.«
– *Staffan Carlshamre i förordet*

INBUNDEN & ILLUSTRERAD. 318 SIDOR. ISBN 91-7235-001-6.

CA-PRIS 317:–

UTGIVET AV THALES 1999

Heideggers väg

Daniel Birnbaum & Sven-Olov Wallenstein

Martin Heidegger är en av vår tids mest inflytelserika filosofer. Birnbaum och Wallenstein utgår från *Varat och tiden* och dess betydelse för Heideggers senare tänkande – sökandet efter ett ursprung bortom traditionen. Innebörden av denna fullständiga brytning med den traditionella metafysiken står i fokus för deras framställning. *Heideggers väg* är den självklare följeslagaren till de fyra översättningsvolymerna med Heideggers skrifter som Thales givit ut: *Brev om humanismen*, *Identitet och differens*, *Metafysiken som varats historia* och *Till tänkandets sak*.

Häftad, 144 sidor. ISBN 91-87172-96-8. Ca-pris 180:–

Du

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 röjer ny mark för filosofin.

Inbunden, 287 sidor. ISBN 91-87172-93-3. Ca-pris 294:–

Vilken är din frihet?

Determinismens problem

Ted Honderich

En koncentrerad introduktion som även för debatten vidare och presenterar en ny lösning på determinismens problem.

Häftad, 174 sidor. ISBN 91-87172-95-X. Ca-pris 205:–

Kvinnor, sjuksköterskor och etik

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

Inbunden, 302 sidor. ISBN 91-7235-000-8. Ca-pris 317:–

Det manliga förnuftet

"Manligt" och "kvinnligt" i västerländsk filosofi

Genevieve Lloyd

Genevieve Lloyd frilägger i nyläsningar av Platon, Aristoteles, Thomas av Aquino, Bacon, Descartes, Spinoza, Hume, Rousseau, Kant, Hegel och Sartre förnuftets manlighet som en styrande metafor i västerländsk filosofi alltsedan grekisk kunskapsteori fram till idag. Häftad, 192 sidor. ISBN 91-87172-97-6. Ca-pris 205:–

Att tänka på logik

En introduktion till logikens filosofi

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. Inbunden, 335 sidor. ISBN 91-87172-94-1. Ca-pris 305:–

Svensk filosofi från Rydelius till Hedenius

Texter från tre århundraden

Urval och inledningar Henrik Lagerlund

Förord Staffan Carlshamre

Inbunden, 318 sidor. ISBN 91-7235-001-6. Ca-pris 317:–

Blå boken och Bruna boken

Förberedande studier till "Filosofiska undersökningar"

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 utgivits utgår vad gäller *Bruna boken* från en starkt utvidgad tysk version som tidigare inte funnits tillgänglig. Inbunden, 248 sidor. ISBN 91-87172-83-6. Ca-pris 282:–

UTGIVET I LIBRARY OF THEORIA

No. 24. Sören Halldén: Truth strategy simplified

Häftad, 139 sidor. ISBN 91-87172-99-2. Ca-pris 246:–

No. 25. Ivar Segelberg: Three essays in phenomenology and ontology

Häftad, 341 sidor. ISBN 91-7235-003-2. Ca-pris 329:–

No. 26. Herbert Hochberg: Complexes and consciousness

Häftad, 353 sidor. ISBN 91-7235-004-0. Ca-pris 329:–

I bokhandeln eller från Thales, c/o Nya Doxa, Box 113, 713 23 Nora. Vi säljer direkt från förlaget till priser i genomsnitt 25% lägre än cirkapriserna. 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

