

FILOSOFISK TIDSKRIFT

1/00

GUNNAR BJÖRNSSON

*En internalistisk teori om
moraliska uppfattningar*

JONAS LARSSON

Doping och idrottens natur

JAN CEDERVALL

AI-paradoxen

LORENZO CASINI

*Descartes och Spinoza om
själens aktioner och passioner*

BOLOF STRIDBECK

*Några problem med
hedonistisk ekosofi*

INNEHÅLL

<i>En internalistisk teori om moraliska uppfattningar</i>	3
---	---

GUNNAR BJÖRNSSON

<i>Doping och idrottens natur</i>	22
-----------------------------------	----

JONAS LARSSON

<i>AI-paradoxen</i>	30
---------------------	----

JAN CEDERVALL

<i>Descartes och Spinoza om själens aktioner och passioner</i>	36
--	----

LORENZO CASINI

<i>Några problem med hedonistisk ekosofi</i>	50
--	----

BOLOF STRIDBECK

<i>Recension</i>	56
------------------	----

INGEMAR NORDIN om Peter Melanders *Analyzing Functions*

<i>Notiser</i>	60
----------------	----

Filosofisk tidskrift nr 1 2000 årg 21

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 2000: 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 2000

ISSN 0348-7482

En internalistisk teori om moraliska uppfattningar

Ett traditionellt föremål för moralfilosofiska studier är våra moraliska uppfattningar, exempelvis uppfattningar om att det är vår moraliska plikt att utföra vissa handlingar. Många filosofer har tänkt sig att dessa uppfattningar är *föreställningar* om en objektiv moralisk verklighet; föreställningar om att vissa handlingar har vissa objektiva moraliska egenskaper. Låt oss kalla denna tanke för "moralisk kognitivism". Andra har tänkt sig att våra moraliska uppfattningar är en sorts *inställningar* eller attityder till handlingarna i fråga. Vår motivation att handla i enlighet med våra moraliska uppfattningar kommer enligt det här synsättet åtminstone delvis från uppfattningarna själva snarare än från en av uppfattningarna oberoende – extern – önskan att handla rätt. Låt oss kalla denna tanke för "moralisk internalism". Somliga har omfattat både kognitivism och internalism, medan många har uppfattat dem som oförenliga.

En stor del av det filosofiska intresset för internalismen stammar från Humes argument mot att "förnuftet" (dvs vår förmåga att uppfatta hur världen är beskaffad) ensamt kan leda till några *moraliska* slutsatser. Med något andra ord än Humes skulle man kunna säga att argumentet är detta: (1) Förnuftet ger oss enbart en karta över världen. (2) Enbart en karta leder inte till målriktad aktivitet (handling): det behövs mål. (3) Endast inställningar ger oss mål. (4) Våra moraliska uppfattningar leder (av sig själva) till handling. Alltså: (5) Våra moraliska uppfattningar är – åtminstone delvis – inställningar. Till detta lägger Hume premissen att (6) inställningar inte kan vara förnuftiga eller oförnuftiga i betydelsen sanna eller falska. Detta tycks innebära att (7) moraliska uppfattningar inte helt och hållet faller under förnuftets och sanningssökandets domvärjo: vi skulle kunna veta allt som finns att veta om denna värld utan att gå med på någon enda moralisk uppfatt-

ning¹. Med andra ord tycks internalismen vara oförenlig med kognitivismen.

I slutet av denna artikel kommer jag helt kort att återkomma till Humes argument. Min huvudsakliga avsikt är emellertid att kortfattat (och därmed ofullständigt) presentera en moralpsykologisk teori som implicerar att vissa typer av moraliska uppfattningar är inställningar. Tidigare har jag argumenterat för teorin i min avhandling, *Moral Internalism, An Essay in Moral Psychology* (Stockholm: Stockholms Universitet 1998). Eftersom Ingmar Perssons recension av denna bok (Filosofisk tidskrift 4/98, s 50–61) innehöll en del missförstånd skall jag också försöka reda ut några av dessa i ett appendix. Av utrymmesskäl kommer jag att vara mycket sparsam med referenser annat än till Perssons recension: den intresserade hänvisas till avhandlingen.

1. En naturalistisk och funktionalistisk teori

Den teori som jag skall behandla försöker säga något om de *psykologiska tillstånd* i vilka vi befinner oss när vi har olika moraliska uppfattningar, men försöker till exempel inte direkt säga något om *meningen* hos våra moraliska termer eller yttranden. Teorin är empirisk då den ser våra moraliska uppfattningar som en del av den verklighet som är kausalt tillgänglig för våra sinnen. Den är därför på olika sätt öppen för empirisk verifikation och falsifikation, men den är också relativt abstrakt och spekulativ, vilket gör att enstaka observationer av vårt beteende eller vårt inre knappast säger något om dess riktighet.

Utgångspunkten är att det i ett stort antal fall står klart huruvida vi har eller inte har en viss moralisk uppfattning och teorin avses i första hand erbjuda en korrekt och intressant analys av skillnaden mellan dessa "paradigmatiska" fall: vad har tillkommit när en moralisk uppfattning börjat omfattas; vad har försvunnit när den givits upp? Vi känner förstås till gränsfall där det med viss rimlighet men knappast helt utan förbehåll går att tillskriva en person en moralisk uppfattning. Att teorin inte helt och hållet stämmer in på dessa fall kan inte ses som en avgörande invändning, lika lite som våra teorier om vattnets kemiska beståndsdelar falsifieras av att någonting som bara med förbehåll skulle kunna kallas rent vatten avviker från vad som kan förutsägas utifrån dessa teorier.

¹ Se till exempel *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part I, Section I.

För en fruktbar analys krävs ett analyspråk som passar analysandum. Jag har funnit det användbart att tala i termer av de *psykologiska funktionerna* hos våra moraliska uppfattningar och hos de psykologiska mekanismer som producerar dessa uppfattningar. I korta ordalag uppfattar jag funktioner hos en typ av tillstånd eller mekanismer som vissa effekter som den typen haft, effekter som förklarar typens fortsatta existens. (Förklaringen kan vara på individualpsykologisk eller genetisk nivå.)

Jag skall använda termerna "föreställning" respektive "inställning" för att göra funktionella klassificeringar av psykologiska tillstånd. Att ett tillstånd är *föreställande* skall jag förstå som att det är en del av en komplex mental struktur som utgör en persons föreställningsvärld, en struktur vars funktion är att tjäna som en inre arsenal av kartor efter vilka personen kan orientera sig i världen och vars ingående element justeras av mekanismer vars funktion det är att åstadkomma någon form av överensstämmelse mellan dessa element och element i världen. Om den del av kartan som utgör en föreställning överensstämmer med faktiska förhållanden i världen kan vi säga att den är sann, annars inte. Jag skall alltså anta att det filosofiskt problematiska uttrycket "överensstämmer med faktiska förhållanden" kan ges en rimlig innebörd som gör detta riktigt. Jag skall vidare anta att våra vanliga uppfattningar om sakers läge i tid och rum, deras form, tyngd, färg är föreställningar, och detsamma gäller uppfattningar om att en stat har ett visst statsskick, att en grupp har en viss lönespridning, eller att en människa har vissa känslor eller tankar.

Att något är en *inställning* skall jag förstå som att det har som funktion att få element i världen att överensstämma med element hos inställningen. Sådana tillstånd är målgivande för vårt beteende och bestämmer tillsammans med våra föreställningar hur vi handlar. Till våra inställningar hör rimligen önsknings, avsikter och mycket (men inte allt) av det vi kallar emotioner eller känslor. Den teori om moraliska uppfattningar som skall försvaras här säger alltså (bland annat) att (viktiga sorters) moraliska uppfattningar är en slags inställningar. Inställningar inbegriper ett visst mått av motivation att handla i enlighet med dem, och i denna mening försvarar jag en *internalistisk* teori om moralisk motivation: motivation att handla i enlighet med den moraliska uppfattningen är inte beroende av externa inställningar (även om sådana förstås också kan spela in). Vilka moraliska uppfattningar

som är inställningar, och *vilken sorts* inställningar som är moraliska uppfattningar skall vi nu titta närmare på.

2. *Moraliska emotioner*

Låt mig börja med några moralpsykologiska observationer som är svåra att förbigå om man försöker förstå moralen som psykologiskt fenomen:

(1) Vi tenderar att bli indignerade eller arga på personer som utför (eller funderar på att utföra) andra handlingar som vi uppfattar som moraliskt felaktiga, och tenderar att acceptera/gilla de som utför (eller funderar på att utföra) handlingar som vi uppfattar som moraliskt riktiga eller berömvärda.²

(2) Vi tenderar att känna skuld när vi anser att vi själva handlar eller funderar på att handla moraliskt fel, men gillande och självrespekt när vi handlar som vi själva anser rätt eller moraliskt berömvärt.

(3) Vi tenderar att bli indignerade eller arga när vi uppfattar att någon handlar fel men inte känner skuld, och denna upprördhet mildras när den felande uttrycker skuld.

Som jag försöker visa i *Moral Internalism* så det är det rimligt att anta att våra moraliska uppfattningar stammar från emotioner såsom ilska, skuld och praktiskt gillande. Både ur ett naturhistoriskt och ur ett individualpsykologiskt perspektiv kan man se vår kapacitet att forma moraliska uppfattningar som en förfining av vår kapacitet att reagera med sådana emotioner. I nästa avsnitt skall jag skissa denna förfining; i det här avsnittet skall jag säga något om emotionernas psykologiska funktion.

Som jag förstår *emotioner* (som förutom ilska, skuld, och praktiskt gillande inbegriper sådant som glädje, sorg och avsmak) så är de en samling relativt oavsiktliga psykologiska och kroppsliga reaktioner som förbereder oss fysiskt och mentalt för en typ av handlingar genom

2 Vi har nog ingen vardagspsykologisk term för det praktiska gillandet, men fenomenet är bekant. När handlingar som vi uppfattar som moraliskt berömvärda är "riktade" mot oss så tar sig det praktiska gillandet uttryck i tacksamhet; när vi själva gjort något som vi uppfattar som moraliskt berömvärd så känner vi självrespekt; och lite introspektion tror jag ger vid handen en analog emotion i fall där någon annan är föremålet för godheten.

förändring av muskelspänning, andning, och mentalt fokus: ilska förbereder oss för aggressiv handling, företrädesvis gentemot objektet för vår ilska; skuld förbereder oss för viss form av underdånighet. Emotioner är alltså en sorts målgivande tillstånd, precis som önskningar. *Känslan* av skuld, glädje, avsmak, etcetera är känslan av vara i dessa målgivande tillstånd.³ En *önskan* skall jag se som ett tillstånd vars funktion det är att ge upphov till vissa emotiva reaktioner; dessa reaktioner uppfattar jag som de medel genom vilka önskningar påverkar våra handlingar.

Just indignation, skuld, och acceptans – den sorts emotioner som vi förknippar med moraliska uppfattningar – verkar också *signalera* denna beredskap till handling. En del av de förändringar som utgör dessa emotioner är mer eller mindre tydliga förändringar i ansiktsuttryck som man kunde förvänta sig vore obetydliga för vår förmåga att handla: jämför med förändring i andning, hjärttakt och hormonutsöndring, eller muskelspänning i bål eller lemmar. Ilskan liksom skulden signalerar sin egen existens till andra, och detta har viktiga sociala funktioner: den som ilskan är riktad mot får en möjlighet att underordna sig den arge, att böja sig för dennes vilja eller att visa beredskap för sådan underordning: dvs att signalera skuld. Och när det moraliska gillandet av en handling gör sig känt så inbjuder det till fortsatt samarbete eller samlevnad och till fortsatta handlingar av det nämnda slaget.⁴

Följande punkter summerar min uppfattning om några viktiga psykologiska funktioner hos de ovan nämnda moraliska emotionerna:

Indignation/ilska har som funktion att (a) väcka skuld hos andra och att därigenom (b) åstadkomma avhållsamhet när det gäller liknande handlingar genom att åstadkomma eller förstärka en önskan hos den handlande (och andra närvarande) att inte utföra den sortens hand-

3 Viss empirisk evidens för fruktbarheten i detta angreppssätt ges i Antonio Damasio's *Descartes' Error*, G P Putnam's Sons, New York 1994.

4 Det här är förstås sådant som etologer studerat hos olika sociala djur. En viktig egenskap hos våra (och vissa primaters) moraliska emotioner verkar vara att de inte enbart gäller beteende gentemot en själv eller avkomman. Detta ger de gemensamma moraliska känslorna större kraft, och låter oss sluta upp gemensamt mot vissa sorters handlingar. (Jfr Humes tal om att vi genom vår medmänsklighet formar ett "party of human-kind" mot obehagligt och skadligt beteende. Se *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Section IX, Part I.)

lingar. (Dessutom förbereder ilskan för mer "fysiskt" aggressivt beteende för händelsen att dess objekt inte reagerar med skuld.)

Skuld har som funktion att (a) återställa möjligheten till samarbete genom att blidka aggression, men också att (b) få den skuldyngde att undvika liknande situationer i framtiden genom att orsaka eller förstärka en önskan hos henne att inte utföra den sortens handlingar.

Praktiskt gillande har som funktion att (a) åstadkomma fortsatta handlingar av det gillade slaget genom att förstärka eller skapa en önskan att utföra den sortens handlingar men också att (b) disponera den gillande att välja den gillade för fortsatt samarbete och omvänt.⁵

Utan dessa emotioner och deras förmåga att anpassa vårt beteende efter varandra skulle vi knappast kunna leva i komplexa samhällen.

Notera att funktionen hos de moraliska emotionerna är att uppmuntra eller motarbeta vissa *sorters* handlingar: emotionernas psykologiska funktion är att lära oss själva och andra visst beteende snarare än annat. När vi säger att exempelvis indignation är riktad mot en viss (föreställd) handling så avser vi väl normalt den (föreställda) handling som givit upphov till indignationen, men i en mening är den emotiva reaktionen (och motsvarande moraliska önskan) alltså riktad mot handlingar av det aktuella *slaget*.

När jag talar om de moraliska emotionernas *funktioner* så avser jag som sagt de effekter som dessa emotioner haft och som förklarar att de har en plats i våra psyken. Att de haft dessa effekter implicerar förstås inte att de *alltid* har dessa effekter. Lika lite kan man från det faktum att emotionernas funktioner har att göra med våra tendenser till samarbete dra slutsatsen att emotiva reaktioner bara uppkommer i sammanhang där (vi tror att) sådant samarbete faktiskt står på spel.

3. *Det moraliska omdömet*

Som jag ser det spelar moraliska emotioner en viktig roll i formandet av moraliska uppfattningar, men det är klart att de två inte *okvalificerat* kan identifieras. Vi hyser moraliska uppfattningar under längre

⁵ Utöver skuld, ilska och praktiskt gillande så finns förstås sociala emotioner som kanske var viktigare i de samhällen som skapade grekiska och isländska sagor än vad de är hos oss idag: skam, förakt, stolthet, beundran.

perioder (dagar, månader, år) medan våra tillstånd av ilska eller skuld ofta är högst tillfälliga och varierar från minut till minut eller från dag till dag. Kanske är en moralisk uppfattning i stället ett psykologiskt tillstånd vars funktion det är att ge upphov till sådana reaktioner, dvs en sorts *moralisk önskan* som verkar genom moraliska emotioner? Ja, men inte heller den identifikationen är oproblematisk då vi tycks kunna vara av uppfattningen att vi handlat rätt men trots det känna skuld, och eftersom det tycks som om vår indignation eller skuld ofta föregår formandet av en moralisk uppfattning.

En jämförelse kan göras med våra vanliga uppfattningar om vår fysiska omgivning. Här spelar våra sinnesintryck en högst väsentlig roll i formandet av trosföreställningar, samtidigt som det är klart att våra trosföreställningar inte kan identifieras med sinnesintryck: ibland misstror vi ju våra sinnen, och många föreställningar bildas genom sammanvägning av en mängd intryck eftersom de gäller förhållanden som inte enkelt kan observeras. Tre delvis sammanlänkade moment av "omdöme" verkar komma in: ett av informationssökning, ett av sammanvägning, och ett av censur. Genom att använda våra sinnen och söka i minnet kan vi ta hänsyn till mängder av information som sedan kan sammanvägas i en föreställning som tillfogas den inre arsenal kartor som vi orienterar oss efter. I den avvägningen kan vi undanhålla vissa intryck, minnen eller uppfattningar därför att de är i konflikt med andra föreställningar eller för att vi anser att de uppkommit under omständigheter som gör dem opålitliga, eller för att de är emotionellt påfrestande eller moraliskt stötande (i de senare kategorierna finner vi exempelvis föreställningar om våra egna förmågor och uppträden och föreställningar om statistiska olikheter mellan folkslag).

Min tanke är att moraliska uppfattningar resulterar ur liknande omdömesakter, fast applicerade på våra moraliska önskningar snarare än på sinnesintryck. Skälet till att vi har och utnyttjar den kapaciteten är densamma i båda fallen: det spelar och har spelat stor roll för oss både vilka föreställningar och vilka moraliska önskningar som vi har. De moraliska önskningarna fyller en central funktion när de möjliggör samarbete genom sin påverkan av våra och andras handlingar och genom att själva påverkas av andras emotiva reaktioner.⁶ Vi behöver

6 De psykologiska, sociala och evolutionära mekanismerna bakom detta har diskuterats i olika sammanhang. Bland filosofiska böcker i ämnet märks Edna

ta hänsyn till relativt komplexa sociala och psykologiska förhållanden för att reagera adekvat – det krävs informationssökning. Vi behöver kunna väga den mångfald av faktorer som kan vara relevanta – det krävs sammanvägning. Och vissa sätt att tänka och vissa sätt att reagera behöver hållas i schack – det krävs censur.

Utifrån ovanstående föreslår jag följande analys av några enkla typer av moraliska uppfattningar:

(1) Uppfattningar som går ut på att *en handling är moraliskt felaktig* (att den inte får utföras, moraliskt sett) är önskningsar som ej förkastats i omdömesakt och vars funktion är att framkalla moraliskt ogillande gentemot den som utför handlingen (eller funderar på detta): indignation gentemot andra, skuld gentemot en själv.

(2) Uppfattningar som går ut på att *det är moraliskt fel att inte utföra en handling* (att den är agentens moraliska plikt) är önskningsar som ej förkastats i omdömesakt och vars funktion är att framkalla moraliskt ogillande gentemot den som inte utför handlingen (eller funderar på detta).

(3) Uppfattningar som går ut på att *en handling är moraliskt tillåten eller acceptabel* är tillstånd som ej förkastats i omdömesakt och vars funktion är att avhålla från moraliskt ogillande både gentemot den som utför handlingen (eller funderar på detta) och mot den som inte utför handlingen (eller funderar på detta).⁷

(4) Uppfattningar som går ut på att *en handling är moraliskt berömvärd* är önskningsar som ej förkastats i omdömesakt och vars funktion

Ullman-Margalits *The Emergence of Norms* (Oxford: Oxford U P 1977) och Allan Gibbard's *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge Mass: Harvard U P 1990).

7 På samma sätt som det är viktigt att ha en viss emotiv reaktion i ett visst sammanhang kan det förstås också vara viktigt att *inte* ha en viss emotiv reaktion i ett annat sammanhang, och en sådan frånvaro av emotion kan förstås också vara resultatet av våra bedömningar. Användande av omdöme i både moraliska och icke-moraliska spörsmål kan förstås också sluta utan bestämt avgörande, vilket resulterar i fortsatt osäkerhet/öppenhet som måste skiljas från ett bestämt/slutet avhållande från vissa omdömen (handlingen är varken fel eller plikt, hans mustach var varken vildvuxen eller välansad).

är att framkalla praktiskt gillande gentemot den som utför handlingen.

4. *Emotionell konflikt, apati, och omoral*

Ovanstående analyser torde kunna förklara den täta koppling mellan moraliska uppfattningar och moraliska emotioner som diskuterades i avsnitt 2. Men de erbjuder också förståelse av ett antal fenomen som har uppfattats som problem för internalistiska teorier, som det faktum att våra moraliska emotioner ibland "motsäger" våra moraliska uppfattningar, att vi ibland inte känner någon som helst motivation att handla i enlighet med våra moraliska uppfattningar, och att vi kan välja att göra något som vi anser vara moraliskt fel:

(1) Om teorin är riktig så är det förstås inget konstigt med att vi reagerar emotivt i strid med vårt omdöme: det är inte konstigare än våra sinnen kan ge oss andra besked än det vi kommer fram till efter att ha tillämpat våra omdömesförmågor. Korsa pek- och långfingret på ena handen och dra dem över näsryggen: det kommer att kännas som om du har två näsor, men du tror inte därför att du har två näsor. Fokusera på att ditt handlande väckt ilska hos personer vars gillande betyder mycket för dig och du kan komma att känna skuld trots att motsvarande moraliska önskan inte överlevt eller kommer att överleva dina omdömesfrågor.

(2) Utmattade, deprimerade, gravt berusade eller sömndruckna kan vi ibland "inse" att det är vår plikt att göra det ena eller det andra utan att därför uppfatta någon särskild vilja att handla på det sättet. Vår internalistiska modell låter oss säga att våra tidigare moraliska omdömen/önskningar är tillgängliga i vårt minne under sådana omständigheter, men att vi är emotionellt ur spel: de mentala mekanismer som normalt tar oss från önsknigen (vars funktion är att ge upphov till emotiva reaktioner på vissa föreställningar) till de emotiva reaktionerna (vars funktion det är att påverka handling i enlighet med önsknigen) är (tillfälligt) utslagna.

(3) Det framstår också som begripligt att vi kan välja att handla i strid med våra moraliska uppfattningar. Även om vi i centrala fall av moralisk deliberation försöker besluta oss för hur vi skall *handla* så gäller den *moraliska* deliberationen primärt den *moraliska* inställningen till den handling som bedöms. Att komma fram till att något är moraliskt fel men ändå besluta sig för att göra det är att forma ett moraliskt ogillande av handlingen, men ändå forma avsikten att utföra

den utifrån ett icke-moraliskt gillande av densamma. (Moraliskt gillande är som bekant inte det enda gillande som vi är kapabla.)⁸

5. *Problem med de klassiska argumenten för internalism*

Traditionella argument för internalism hänvisar oftast till att våra moraliska uppfattningar normalt följer våra önskningar eller emotionella reaktioner och att vi normalt förväntar oss detta. Utifrån internalismen kan vi förklara varför vi tar brist på motivation som tecken på frånvaro av motsvarande moraliska uppfattning, varför moraliska uppfattningar och uttryck för moraliska uppfattningar kan ha en praktisk funktion – att de kan tala om för oss vad vi skall göra – och varför vi förväntar oss att goda, viljestarka personer skall vara motiverade i enlighet med sina moraliska uppfattningar. Men en närmare analys visar att externalister kan förklara dessa och liknande fenomen utifrån till synes rimliga antaganden om att nästan alla har någon önskan att handla rätt eller är disponerade att forma önskningar i enlighet med sina moraliska uppfattningar (som i sig själva inte är moraliska önskningar utan enbart en sorts föreställningar).⁹

En annan sorts argument för internalismen utgår från någon form av icke-kognitivism och försöker visa att moraliska uppfattningar inte kan förstås som föreställningar om en moralisk verklighet. Detta skulle ge de föregående argumenten ny styrka. När man funderar på hur moraliska uppfattningar skall förstås om de *inte* är föreställningar så är nämligen de kopplingar till motivation och moraliska emotioner som påvisats svåra att ignorera: varför då inte helt enkelt anta att moraliska uppfattningar är moraliska önskningar?

Som jag ser det så saknas emellertid övertygande argument för icke-kognitivismen, åtminstone om man inte kan anta att internalismen är riktig (vilket vi förstår inte kan i det här sammanhanget). Traditionella hänvisningar till att det råder stor oenighet i moraliska frågor eller till att vi saknar okontroversiella metoder för att avgöra moraliska

8 Det är vanligt att argumentera mot internalismen med hänvisning till att vi kan *tänka oss* möjligheten av en person som anser att en handling är fel utan att för den skull ogilla handlingen. Men min ambition är att förstå faktiska, paradigmatiska fall av moraliska uppfattningar, inte i första hand vår fantasikapacitet.

9 Jag argumenterar utförligt för detta i kapitel 3 av *Moral Internalism*.

tvistemål verkar till exempel också drabba stora vetenskapliga domäner.

Hur skall man då ge stöd åt en internalistisk teori? Mitt argument i *Moral Internalism* är i korta ordalag följande: Även externalistiska teorier – som alltså säger att moraliska uppfattningar är en sorts föreställningar – måste anta att paradigmatiska fall av moraliska uppfattningar utöver dessa föreställningar ackompanjeras av moraliska önskningar. Om man då kan visa att det räcker med att anta sådana moraliska önskningar för att förklara allt som postulerandet av moraliska föreställningar skulle förklarat så verkar den externalistiska teorin omotiverat komplicerad. Därmed skulle det internalistiska antagandet att moraliska uppfattningar är moraliska önskningar bjuda den enklaste av två i övrigt likvärda förklaringar av de fenomen som vi associerar med moraliska uppfattningar. (Kognitivismen skulle fortfarande kunna vara riktig om Hume har fel i att den är oförenlig med internalismen. Se vidare avsnitt 7.)

6. Inkonsistens, följd och komplexa moraliska uppfattningar

Frågan är om det går att visa att det internalistiska antagandet räcker. Även om analyserna i avsnitten 2 till 4 ovan är riktiga så utelämnar de viktiga beståndsdelar av vårt moraliska tänkande. En stor sådan del är nog våra värderingar av andra företeelser än handlingar. Men det som oftare uppfattas som problematiskt för internalistiska teorier, och det jag skall ägna mig åt i detta avsnitt, är att förklara att vårt moraliska tänkande har en "logisk" struktur:

(1) Vi har intuitioner om att vissa moraliska uppfattningar står i "logiska" relationer av följd eller inkonsistens med andra moraliska uppfattningar. Traditionellt så förklarar man följd och inkonsistens i termer av sanning och falskhet, men det är oklart hur det kan tillämpas på inställningar.

(2) Förutom den sortens enkla uppfattningar som analyserats i avsnitt 3 så har vi komplexa moraliska uppfattningar som på olika sätt verkar stå i relationer av följd och inkonsistens med dessa. Ta exempelvis:

- (A) Om det är fel att ljuga så är det fel att få sin lillebror att ljuga.
- (B) Det är fel att ljuga.
- (C) Det är fel att få sin lillebror att ljuga.

Låt oss kalla de uppfattningar som konventionellt uttrycks av dessa satser för (A*), (B*) och (C*). Det tycks då som om (A*) är *inkonsistent* med *konjunktionen* av (B*) och *negationen* av (C*). Dessutom tycks (C*) *följa* av konjunktionen av (A*) och (B*).¹⁰

För att förklara dessa fenomen behöver vi en idé om vilken psykologisk funktion som tillkommer våra intuitioner om inkonsistens och följd mellan olika uppfattningar, och vilken funktion som tillkommer komplexa moraliska uppfattningar. Mina förslag – som är avsedda att vara giltiga för både moraliskt och icke-moraliskt tänkande – är följande:

Intuitioner om inkonsistens är tillstånd vars funktion är att hindra oss från att acceptera kombinationer av uppfattningar.

Intuitioner om följd är tillstånd vars funktion är att få oss att acceptera vissa uppfattningar givet att vi accepterar vissa andra uppfattningar.

Negationer av uppfattningar är tillstånd vars funktion det är att få oss att inte acceptera det negerade tillståndet.

Villkorsuppfattningar – uppfattningar som normalt uttrycks med satser av typen ”Om det snöar (försats) så är solen i moln (eftersats)”; ”Om någon gjort sin plikt (försats) så är det fel att klandra denna någon (eftersats)” – är tillstånd vars funktion det är att leda till acceptans av det tillstånd som uttrycks av eftersatsen givet acceptans av det tillstånd som uttrycks av försatsen.

Konjunktiva uppfattningar – uppfattningar som normalt uttrycks med satser av typen ”Det snöar (konjunkt 1) och skoveln står i skjulet (konjunkt 2)”; ”Sokrates är grek (konjunkt 1) och om Sokrates är grek

10 Argument som går ut på att moralens logik kräver kognitivism utgår ofta från Peter Geachs ”Assertion” i *The Philosophical Review*, Vol 74, 1965, s 449–65. Ibland uppfattas internalismens problem vad gäller moralens logik som ett problem att *rättfärdiga* våra moraliska slutledningar. Men det problemet kan inte gälla den sortens *deskriptiva* internalism som försvaras här: ambitionen är förklaring och förståelse av de psykologiska aktiviteter och tillstånd som utgör vårt moraliska tänkande. Om internalismen erbjuder en sann beskrivning av detta tänkande men underminerar vår moraliska praxis så är detta ett problem för oss eller vår praxis, men det motsäger inte alls vad internalistiska teorier påstår.

så är han vis (konjunkt 2)” – är tillstånd vars funktion det är att hålla de tillstånd som uttrycks av konjunkterna tillsammans för slutledning så att villkorsuppfattningar kan fylla sin funktion och så att inkonsistens kan upptäckas.

Tillämpat på ovanstående exempel så kan analysen kortfattat se ut som följer: Intuitionen om att (C*) följer av konjunktionen av (A*) och (B*) har som funktion att få en att acceptera (C*) givet att man accepterar konjunktionen av (A*) och (B*). Eftersom acceptans av konjunktionen av (A*) och (B*) har som funktion att få en acceptera (C*) så kommer tänkandet i konflikt om det samtidigt accepterar negationen av (C*): därav intuitionen att konjunktionen av (A*) och (B*) är inkonsistent med negationen av (C*).

Hur kommer det sig då att vi har tillstånd av ovanstående slag: vilken vital funktion kan de ha fyllt? Om vi antar att moraliska uppfattningar är föreställningar rörande element i den moraliska verkligheten så ger sig följande (skissartade) förklaring. Det finns vissa komplexa sätt på vilka den moraliska verkligheten inte kan vara eller sannolikt inte är och vissa komplexa sätt på vilka den måste vara eller sannolikt är: i den mån som det är viktigt för oss att ha korrekta föreställningar om denna verklighet så är det viktigt att vårt tänkande på ett systematiskt sätt avspeglar dessa förhållanden. En sådan avspeglning vore omöjlig om vi inte negerade vissa föreställningar och hade villkorsuppfattningar vars funktion det är att ta oss från (negationen av) vissa föreställningar till (negationen av) andra föreställningar.¹¹

Vad jag hävdar är emellertid att en internalist kan förklara dessa fenomen utan hänvisning till någon kognitiv funktion hos våra moraliska uppfattningar – det räcker med antagandet att de är resultatet av praktiskt omdöme rörande moraliska emotioner. Artikelns omfång tillåter nu inte några detaljerade redogörelser, men grundtanken är i princip och i (våldigt) korta ordalag följande:

(1) De moraliska uppfattningarnas funktion är att påverka handling så

11 En fyllig kognitivistisk-externalistisk förklaring av detta måste rimligen säga något om denna moraliska verklighet: varför det är viktigt för oss att ha korrekta föreställningar om den, och varför den måste vara på vissa sätt samtidigt som den inte kan vara på andra sätt.

att vissa mål uppnås.

(2) Moraliska önskningar kan endast påverka handling och uppnå målen om de är förbundna med andra moraliska önskningar och med icke-moraliska föreställningar på vissa systematiska sätt snarare än andra. Detta förutsätter att vissa önskningar negeras och att vi har villkorsuppfattningar vars funktion det är att ta oss från föreställningar till (negationer av) moraliska önskningar och från (negationer av) moraliska önskningar till föreställningar eller (negationer av) andra moraliska önskningar.

Exakt vilka sådana systematiska förbindelser som frammanas hos en given individ kommer förstås variera, på samma sätt som de exakta systematiska förbindelser som föreligger mellan olika föreställningar varierar. (I andra sammanhang utvecklar jag ovanstående förklaringar och tittar närmare på några sådana förbindelser.)¹²

Om denna förklaring av "logiska" intuitioner och komplexa moraliska uppfattningar är adekvat så tycks vår internalism därmed erbjuda en enklare (men på andra sätt likvärdig) teori om våra moraliska uppfattningar än vad kombinationen av externalism och kognitivism utlovar.

7. *Internalism och kognitivism*

Låt mig avslutningsvis kort kommentera Humes argument från internalism till icke-kognitivism. Hume tänker sig att moraliska uppfattningar består av "passions" och att dessa inte kan vara sanna eller falska eftersom de inte är representationer av verkligheten. Men han förklarar inte varför passioner inte kan vara representationer eller "kopior" och lämnar därmed frågan om internalismen verkligen är oförenlig med kognitivism öppen. (Ingmar Persson menar sig ha ett argument för denna oförenlighet. I appendix nedan visar jag varför det inte duger.)

Jag har antagit att något är en föreställning i kraft av att vara en del av en uppsättning kartor vars element justeras av mekanismer vars funktion det är att få kartan att överensstämma eller "korrespondera" med verkligheten. Idén om en sådan korrespondens är en idé om att det finns vissa regler för hur kartan (inte) skall se ut givet att världen

12 Se kapitel 4 av *Moral Internalism*, men framför allt "Morals, Reasoning, and Logic: The Emotivist Account" (manuskript).

ser ut på ett visst sätt: låt oss kalla dessa för ”korrespondensregler”. Vi kan tänka oss flera källor till sådana regler, men jag nöjer mig med att nämna några få som förfäktats under detta århundrade: (1) Jag har ovan (och i enlighet med modern teleofunktionalism) tänkt mig regler baserade på biologisk funktion. De justerande mekanismerna har reproducerats för att de *de facto* följt vissa regler: det är deras biologiska funktion att följa dessa regler. (2) Man kan också (i positivistisk anda) fokusera på regler baserade på vad individen omfattar som villkor för att acceptera eller ge upp tillståndet i fråga. (3) Andra är mer intresserade av regler baserade på vad ”språksamfundet” uppfattar som riktigt acceptera eller uppgivande av tillståndet (Wittgenstein à la Kripke, Crispin Wrights disciplinerade syntaxism). (4) Ytterligare andra (Donald Davidson, exempelvis) har intresserat sig för ”transcendentala” regler som följer ur principer för tillskrivande av mentala tillstånd. Frågan gäller väl närmast om vissa av dessa regler är mer intressanta än andra (och denna fråga är kanske framför allt en fråga om vilken poängen är med att följa sådana regler).

En internalist som vill argumentera för en form av kognitivism behöver visa att moraliska uppfattningar i den internalistiska tappningen (essensiellt) är föremål för någon form av intressanta korrespondensregler. Sådana argument har också framförts. Allan Gibbard tänker sig till exempel att en form av internalism som liknar den här diskuterade ger vid handen att moraliska uppfattningar justeras enligt regler av typ (1)¹³ medan John McDowell framhåller existensen av regler av typ (3).¹⁴ Det är också klart att vi till mans håller oss med regler av typ (2), vilket internalister som Richard Hare och Charles Stevenson ofta påpekat, men sådana regler kan tyckas göra moralisk sanning till något outhärdligt subjektivt. Givet mångfalden av möjliga system av korrespondensregler bör vår fråga nog inte vara om moraliska önskningar alls lyder under korrespondensregler, utan om det finns några särskilt *intressanta* regelsystem som ger en *intressant* form av kognitivism. Men den uppgiften finns det inte rum att ta sig an här.

13 *Wise Choices, Apt Feelings*, Oxford U P 1990, s 117–20. Gibbard poängterar dock att dessa regler inte behöver gå hand i hand med regler av typ (2) eller (3).

14 ”Non-Cognitivism and Rule-Following” i *Wittgenstein: To Follow a Rule*, redigerad av S Holzman och C Leich, Routledge and Kegan Paul 1981.

Appendix: Ingmar Persson om moralisk internalism

I sin recension av min avhandling framför Ingmar Persson vad han uppfattar som vägande kritik, dels mot avhandlingens upplägg, och dels mot dess slutsatser. Men jag tror inte att dessa invändningar håller streck, vilket jag skall försöka visa på några punkter. (Jag kommer inte att beröra invändningar som rör min definition av *motivation* eftersom presentationen ovan inte berört detta närmare.)

(1) Persson förordar att internalismen formuleras så att den är neutral mellan kognitivism och icke-kognitivism, och menar att jag misslyckas med detta. Enligt Persson innebär detta i sin tur att jag sammanför element som borde diskuterats separat. Stämmer det? Ovan har jag förstås antagit att min internalistiska teori kan vara förenlig med kognitivism: frågan var om den är förenlig med någon intressant version därav. Här hävdar Persson att den förfäktade formen av internalism är "logiskt eller i djupaste mening" oförenlig med kognitivismen (FT 4/98, s 51). Varför då? Jo, tycks han resonera, det att något "essensiellt" är en föreställning kan inte garantera att det också är en inställning. Alltså är inte den kognitivistiska tesen att moraliska uppfattningar essensiellt är föreställningar förenlig med internalismen som ju också säger att moraliska uppfattningar garanterat – essensiellt – är inställningar.

Felslutet i ett sådant resonemang är uppenbart: för att en viss sorts tillstånd essensiellt skall ha två funktioner behöver inte den ena funktionen garantera förekomsten av den andra. Tänk på förhoppningar och avsikter. När vi har en förhoppning föreställer vi oss – essensiellt – att det vi hoppas på kan inträffa men vi har också – essensiellt – en viss inställning till denna möjlighet. Inte desto mindre kan vi ha föreställningen utan inställningen och omvänt: den ena garanterar inte den andra, men det faktum att vi hoppas garanterar båda. När vi avser någonting så har vi – essensiellt – en positiv inställning till att det avsedda blir fallet, och samtidigt föreställer vi oss – essensiellt – att det kommer att bli fallet: den ena funktionen garanterar inte den andra, men det faktum att vi har en avsikt garanterar båda. Dessa exempel kanske kan ifrågasättas, men poängen är att vissa psykologiska tillstånd essensiellt kan ha flera funktioner utan att dessa funktioner essensiellt är förknippade (annat än som delar i ett sådant psykologiskt tillstånd). Detta visar förstås inte att internalismen oproblematiskt är förenlig med kognitivismen, bara att de två inte är "logiskt" oförenliga

på det sätt som Persson tänkt sig. Och det lämnar öppet för den sorts diskussion som jag skissade i förra avsnittet.

Möjligen är Persson förvirrad av min diskussion i kapitel 4 av *Moral Internalism*. Jag försöker där visa att internalistiska analyser gör det begripligt varför moralisk diskurs uppvisar drag som vi associerar med paradigmatisk faktuell diskurs utan *explicita* hänvisningar till att moraliska uppfattningar är föreställningar. Men att *explicita* hänvisningar till kognitivistiska antaganden inte behövs i en förklaring innebär inte att de element som ingår i förklaringen inte till slut ger kognitivism vid handen (som jag antydde i avsnitt 7). Vad det innebär är att om våra moraliska uppfattningar är föreställningar så kan dessa föreställningars funktion och existens förklaras utifrån internalismen.

Men kanske har Persson ytterligare premisser i tankarna. Den form av kognitivism som är förenlig med internalismen tycks också vara förenlig med att man kan veta allt om världen utan att ha någon bestämd moralisk uppfattning. I linje med vad Persson påpekat så garanterar ju inte det att man har ett tillstånd som lyder under de för moraliska åsikter relevanta korrespondensreglerna och som uppfyller dessa regler på ett reliabelt sätt att man också har den moraliska önskan som enligt internalismen gör att man har en viss moralisk uppfattning. Kanske kan man argumentera för att detta är nog för att kognitivismen i fråga skall vara ointressant, men det är en fråga som debatteras livligt (gällande McDowell's kombination av kognitivism och internalism, exempelvis), och därför ingenting som jag velat ta för givet.

(2) Persson vill att internalismen skall formuleras så att den är förenlig med både "icke-kognitivistiska" varianter (dit han alltså förhastat räknar min internalism) och dels en påstått kognitivistisk variant. Den internalism som jag förfäktar är en icke-normativ, deskriptiv moralpsykologisk teori som gäller funktionen hos de psykologiska tillstånd som är våra moraliska uppfattningar. Som Persson mycket riktigt påpekar används etiketten "moralisk internalism" också på en annan tes vars ungefärliga innebörd är att en person endast kan vara moraliskt förpliktad att utföra en handling som hon är (potentiellt) motiverad att utföra, eller omvänt att hon garanterat är motiverad att utföra en handling som hon är förpliktad att utföra. (Hobbes och Kant är kanske de historiskt mest kända företrädarna för uppfattningar av detta slag.) Till skillnad från min psykologiska tes så

är denna andra internalism inte alls en teori om moraliska uppfattningars koppling till motivationen *hos den som har uppfattningarna*. Snarare tycks den vara en normativ tes (eller i alla fall en tes som är logiskt oförenlig med vissa normativa teser) om pliktens förutsättningar och som sådan neutral mellan kognitivism och icke-kognitivism i den mån som icke-kognitivismen tillåter normativa teser av detta slag (Kant ansåg exempelvis inte att moraliska uppfattningar var *föreställningar*).

Tyvärr har även filosofer som klart och tydligt sett skillnaden mellan dessa teser diskuterat dem i utan tydlig åtskillnad (se exempelvis David O Brinks *Moral Realism*, Cambridge: Cambridge U P, kap 3). Ingmar Persson tycks gilla denna ordning och menar också att bägge dessa teorier stammar från en och samma "vaga internalistiska kärnintuition" (FT 4/98, s 51–2). Men även om detta är en riktig genealogi (vilket jag betvivlar när det gäller min egen tilltro till denna artikels internalism) så finns det inget som hindrar oss från att gå från vaghet till klarhet och särskilja de olika teser som hämtar kraft ur denna intuition, eller från att behandla dem i skilda sammanhang – vilket jag härmed rekommenderar.

(3) Ytterligare en terminologisk invändning är att jag inte – som annars varit gängse – definierar "externalism" som blotta negationen av internalism utan låter den stå för ett relativt fylligt alternativ till min internalistiska teori (FT 4/98, s 52–4). Bakgrunden till detta är att bedömningen av teorier om psykologiska mekanismer oftast innebär att man undersöker vilken av konkurrerande teorier som bäst förklarar tillgänglig evidens: eftersom negationen av en fyllig internalistisk teori är alltför obestämd för att förklara någon evidens så lämpar den sig inte för den sortens bedömningar. Som jag nu definierar externalismen så implicerar den en form av kognitivism, men detta är – *pace* Persson – inte den bärande skillnaden mellan internalism och externalism: internalismen bör tills annat visats uppfattas som förenlig med sådan kognitivism. Den bärande skillnaden är i stället att externalismen uppfattar moralisk motivation som helt avhängig önskningar som ligger utanför våra moraliska uppfattningar. (Se *Moral Internalism*, s 39.)

(4) Ingmar Persson argumenterar för att komplexa moraliska uppfattningar inte *bara* kan förstås som dispositioner att acceptera vissa kombinationer av enkla moraliska uppfattningar men förkasta andra.

Det håller jag helt med om, och något annat har jag inte heller hävdad. Vad fattas? Den enda restpost som Persson nämner är ett *medvetet accepterande* av denna disposition (FT 4/98, s 57). Det kan jag förstås gladeligen gå med på: det tillstånd som utgör den komplexa uppfattningen och är ansvarigt för dispositionen i fråga skall liksom andra uppfattningar ha uppkommit i en omdömesakt, och detta erbjuder rimligen den sorts medvetna tillgänglighet som Persson efterlyser. Viktigare är emellertid att detta inte specifikt är ett krav på den fullständiga analysen av komplexa *praktiska* uppfattningar: det gäller i precis lika hög grad analysen av komplexa *föreställningar*. Tyvärr var jag för oklar på den punkten i *Moral Internalism*.

(5) En passage i *Moral Internalism* (s 83) skiljer mellan moraliska uppfattningar som tagit allt relevant i beaktande och moraliska uppfattningar som bedömer en handling ur en begränsad synvinkel. Man kan till exempel uppfatta en handling som moraliskt riktig om man ser till att den räddade en persons sociala anseende men samtidigt anse den vara moraliskt felaktig, *allt relevant taget i beaktande*. Ingmar Persson tror att en moralisk uppfattning "allt relevant taget i beaktande" måste innebära en avsikt att handla i enlighet med detta (givet att uppfattningen formas i en beslutssituation): detta skulle innebära problem med att förklara hur vi kan handla mot våra moraliska uppfattningar (FT 4/98, s 60). Som jag påstod i *Moral Internalism* så är de fall där formandet av ett moraliskt omdöme "allt relevant betraktat" innebär formandet av en avsikt kanske de mest *uppenbara*, men "allt relevant" skall förstås som "allt relevant för formandet av den moraliska attityden", vilket alltså inte behöver vara allt som vi uppfattar som relevant för *beslutsfattande*. Vi har, som sagt, andra önsknings- och emotioner än de moraliska.

JONAS LARSSON

Doping och idrottens natur

Idrotten har en mycket stark ställning i dagens samhälle. Under de stora idrottsevenemangen riktas hela världens strålkastarljus mot de idrottsarenor där oändligt välskulpterade atleter gör upp om medaljer, ära och sponsorkontrakt.

Den ökade kommersialiseringen av idrotten har fått många idrottsälskare att skaka på huvudet och kräva en återgång till gamla hederliga ideal, som mer går ut på samarbete, idealitet och danande av en sund karaktär, än på en vetenskapligt understödd jakt på rekord och ekonomiskt oberoende. De menar att elitidrottens kraftiga dominans hotar idrottens själ. Breddidrottens mer uppbyggliga värderingar borde i stället, enligt dem, åter sättas i fokus.

Parallellt med att möjligheterna att tjäna stora pengar på idrottsutövande har ökat så har också motiven för att underkasta sig alltmer krävande träningsprogram stärkts. Träningsfysiologiska och medicinska landvinningar har ökat förståelsen för hur vår kropp fungerar och för hur vi kan bete oss för att påverka den i önskvärd riktning. Doping har därmed blivit den fråga som seglat upp på första plats på idrottsdebattörernas dagordning. Ständigt finner nya medel som förbättrar den fysiska prestationsförmågan vägen till de elitaktivas kroppar och titt som tätt blir avslöjanden om användande av otillåtna preparat massmedialt sprängstoff. Vanligtvis brukar reaktionerna på sådana avslöjanden vara kraftigt fördömande – doping anses kort och gott innebära fusk och måste därför bestraffas – men de finns också de som har en helt annan syn på problemet.

Claudio Marcello Tamburrini är en av dem som propagerat för ett frisläppande av doping inom elitidrotten (och endast inom den). Han anser att argumenten för ett dopingförbud inte är starka nog för att förbudet ska kunna försvaras. (Se "Elitidrott, fascisme og markedet"

och "Tillåt doping inom elitidrotten".) I artikeln "Elitidrott, den dopade fascisten och marknaden" publicerad i denna tidskrift (nr 3/98) propagerar Tamburrini återigen för ett frisläppande av doping. Han förklarar också varför vi inte behöver ta avstånd från elitidrotten vare sig på grund av dess påstådda nationalistiska tendenser eller för att den skulle underblåsa ett förakt för svaghet.

I denna artikel vill jag i korthet klargöra hur synen på vad idrott bör vara och på vilka värderingar som bör styra den hänger samman med synen på doping. Jag vill också argumentera mot Tamburrinis åsikt att dopingen inom elitidrotten bör släppas fri.

En av många som hävdar att dagens kommersialiserade idrott är olämplig är författaren Ernst Brunner. Han menar att klassiska idrottsideal som fair play, idealitet och sund kamplust nu bleknar bort. Idrottens förmåga att leda till förbrödring och samförstånd över gränserna likaså. Enligt de gamla idealen skulle den fysiska träningen, enligt Brunner, gå hand i hand med ett danande av karaktären. Idrottandet skulle leda till eller förenas med en slags livsidé. Denna dimension har nu helt hamnat i skuggan av den individuella framgången. Idrotten har förlorat sin roll som förebild. Något är sjukt inom modern idrott, tycks Brunner mena, och det är den kommersiella marknaden som har alstrat denna sjukdom. I artikeln "Idealitet och elit" undrar han om idrott fortfarande är idrott.

De klassiska idealen kring vad idrott bör vara frontalkrockar ofta med den kommersiella situation som råder inom vissa delar av dagens elitinriktade idrottsvärld. De mest framstående idrottsmännen och idrottskvinnorna är heltidssatsande träningsmaskiner. De stora summor som sponsorer och i vissa fall nationer satsar, möjliggör en fortsatt utveckling av träningsmetoder och kosttillskott. Brunner har säkert rätt i att en stor del av glädjen går förlorad; pengarna gör att konkurrensen hårdnar och att segern blir viktigare än allt annat.

Publiken kräver ständigt förbättrade resultat, och ett tillåtande av doping skulle möjliggöra en bibehållen resultatutveckling. 1981 författade riksidsrottsmötet formuleringen "Allt bruk av dopingmedel är oacceptabelt. Inget idrottsresultat är så värdefullt att bruk av dopingmedel kan försvaras" (studiehäftet *Ärlig kamp*). Helt klart håller inte alla idrottsutövare, lika litet som alla filosofer, i dagsläget med om detta.

Tamburrini vänder på den argumentationsstek som Brunner och

hans gelikar satt på plattan och hävdar att kapitalismen har goda effekter på elitidrotten. Kommersialiseringen utgör enligt Tamburrini en barriär mot politisk manipulation och möjliggör en exponering som medför att socialt avvikande personer kan bli sociala förebilder. Kort sagt så motverkar kapitalismen alltså idrottens nationalistiska och fascistiska tendenser. Vad gäller dopingproblemet så är de antidopingargument som hittills framkommit, enligt Tamburrini, otillräckliga för att ett dopingförbud ska kunna försvaras.

De vanligaste argumenten mot doping är tre till antalet. Jag kallar dem för hälsoargumentet, rättviseargumentet och naturlighetsargumentet. Martin Johansson skriver att doping är ett hot mot de inomidrottsliga värdena eftersom den upplöser den idrottsliga idealsituation i vilken "en normal mänsklig varelse tävlar mot en annan under rättvisa förhållanden. Ett tävlande som heller inte sker på bekostnad av de tävlandes hälsa" (*Idrotten, dopingen och moralen*, s 77).

Tamburrini påpekar att alla dessa argument mot doping är problematiska. Hälsoargumentet kan verka rimligt sett utifrån de klassiska idealens perspektiv, men vad händer när allt fler, med stora ekonomiska belöningar för ögonen, blir villiga att riskera sitt eget välbefinnande. Bör vi tvinga människor att avstå från att frivilligt riskera sin hälsa? Tamburrini skriver, bland annat i "Elitidrott, den dopade fascisten och marknaden" (s 27), att detta skulle innebära orättmätig paternalism. Ett argument mot Tamburrini skulle här kunna vara att paternalismbegreppet inte kan tillämpas fullt ut när det gäller dopingförbudets vara eller icke-vara. All idrott bygger ju på frivillighet. Det paternalistiska "tvånget" att inte dopa sig gäller bara för den som frivilligt väljer att delta i idrottstävlingar.

Rättviseargumentet syftar till att garantera att tävlingen sker på lika villkor. All tävlingsverksamhet är reglerad för att garantera detta. Om vissa deltagare är dopade och andra inte föreligger en uppenbar orättvisa, men om doping tillåts har alla lika stora möjligheter att dopa sig, om man bortser från det faktum att deltagarnas resurser kommer att skilja sig åt, något som de i allra högsta grad gör på en mängd sätt redan idag. Detta argument är därför, förutsatt att vi inte har någonting emot att ytterligare öka skillnaderna mellan de tävlandes materiella (eller medicinska) förutsättningar, verkningslöst som försvar mot dem som vill tillåta doping.

Tamburrini pekar i "Elitidrott, den dopade fascisten och marknaden"

(s 31–32) på att sponsorkontrakt väsentligt ökar skillnaderna mellan de tävlandes resurser och lägger därför fram ett förslag om selektiv doping för att utjämna dessa skillnader. Han förkastar dock denna väg då den dels skulle bli för kostsam, dels minska åskådarens möjlighet till "transparens" (dvs möjlighet att se om någon atlet har tillgång till vissa fördelar). Tamburrini avfärdar den naturligaste vägen att nå större likhet i resursfördelning, nämligen den väg som stavas reglerad sponsring. För den inte helt genomkommersialiserade idrottskonsumenten, som inte tycker att de stora pengarna tillför idrotten mer än de förstör, ter sig nog denna väg mer sympatisk.

Tamburrini har en poäng i att om dopingen släpptes fri så skulle alla få samma chans att dopa sig. Förmågan att dölja sin dopinganvändning skulle då inte bli avgörande för resultattabellernas utseende, något som i allra högsta grad är fallet för närvarande. Om doping tilläts skulle den bästa vinna, menar Tamburrini. Hans Chrunak replikerar i artikeln "Så sjukt att det inte är sant" att ett tillåtande av doping inte skulle göra att de bästa idrottarna, utan de som hade tillgång till de bästa dopingmedlen, skulle vinna. Chrunak har också han en poäng i det han säger. Den övergripande frågan är: Vad vi vill att tävlingen ska mäta? (Jag återkommer till detta.)

Atleter tävlar alltså redan idag på mycket olika villkor till följd av faktorer som vi inte kan rå över, men rättviseargumentet urholkas också av det obestriddiga faktum att vad som anses vara rättvist ständigt förändras. På 70-talet debatterades i *Svensk Idrott* om en salttablett som det engelska fotbollslandslaget hade med sig till VM i Mexiko innebar en orättmätig fördel, då de andra lagen inte hade tillgång till denna tablett (Johansson s 84). Idag har denna debatt nästan fått ett löjets skimmer över sig. Knappast någon skulle idag, efter den explosionsartade utvecklingen av träningsmetoder, kosttillskott och material, bry sig om den eventuella orättvisa som en salttablett medför.

Svenska Riksidrottsförbundet skrev 1984 i studiehäftet *Ärlig Kamp* att: "Doping innebär att idrottsutövaren försöker höja sin prestationsförmåga på ett konstlat sätt". Problemet blir naturligtvis att definiera vad som är konstlat och vad som är naturligt, särskilt som utvecklingen gör att definitionen, precis som i rättvisediskussionen, tenderar att förändras över tid. Åsikterna kring vad som är naturligt/rättvist i idrottens värld genomgår nämligen en fortlöpande revidering. I tidiga dopingdefinitioner ansågs exempelvis psykisk påverkan vara en form

av doping. Idag anses idrottspsykologi vara en naturlig och viktig länk i den kedja av faktorer som bidrar till en förbättrad prestation.

Brunner förfasar sig över det onaturliga i biomekaniska testmetoder, höghöjdsbuss och näringssupplement. Ingmar Persson noterar i artikeln "Hur hemsk är elitidrotten?" att den mänskliga civilisationens utveckling är just "en utveckling bort från naturtillståndet" (s 25). Det område som innesluter accepterat naturliga träningsmetoder utvidgas alltså i så fall i takt med vår civilisations utveckling.

Många idrottsdebattörer ser någon slags uppdelning av idrotten i två världar. En kommersiell och en ideell, en för professionella och en för amatörer. Kanske är det så att idrotten inte har en själ utan två. Vissa, bland dem Tamburrini, menar att doping bör vara tillåten inom elitsfären, men inte inom amatörernas dito. Han säger att man i elit-sammanhang efter ett frisläppande skulle kunna upprätthålla en medicinsk kontroll, vilket skulle öka kunskaperna om doping (bl a i "Elit-idrott, den dopade fascisten och marknaden", s 28). Dessa kunskaper skulle dock knappast leda till en större försiktighet utan snarare till ett större risktagande. Jag tror dessutom, och detta är än viktigare, att en strikt uppdelning av idrotten i två världar är omöjlig. Speciellt med tanke på att elitidrotten hela tiden påverkar och inspirerar ungdomar och motionärer. Det finns inga vattentäta skott mellan elit- och motionsidrott. Ett tillåtande av doping inom elitidrotten skulle med stor sannolikhet medföra att dopingen blev mer utbredd också bland idrottsutövare som inte tillhör de elitaktivas skara. Detta skulle orsaka stora skador på samhället. Av denna anledning skulle jag vilja säga att hälsoargumentet har kvar en del av sin kraft.

Tamburrini skriver att det är föräldrarna som bör vara de främsta sociala förebilderna för barn och ungdomar ("Elitidrott, den dopade fascisten och marknaden", s 28), och så kanske det också är i en perfekt värld, men för den skull behöver vi inte blunda för att det också finns andra förebilder. Vidare skriver Tamburrini att ingen dopingmotsståndare har föreslagit att föräldrar ska förbjudas att röka eller att idrottsmän ska förbjudas att dricka offentligt. Det finns emellertid en avgörande skillnad mellan dessa fall och den påverkan som idrottsmännens och idrottskvinnornas användande av prestationshöjande preparat skulle ha på barn och ungdomar. Elitidrottarens storhet har sitt ursprung i hans/hennes höga prestationsnivå. Det är den beundraren eftersträvar och ser upp till. Doping är en väg till presta-

tionsförbättring och utgör därmed en essentiell faktor i efterliknandet av den sociala förebilden. Alkoholkonsumtionen har däremot lika liten relevans för idrottsmannens goda resultat som eventuell rökning har för vem som är ens förälder.

Tamburrini argumenterar för ett tillåtande av doping och visar på antidopingargumentens brister. Han tycker att förbudet innebär orättmätig paternalism. Han går inte med på att ett tillåtande av doping skulle tvinga även den som egentligen inte vill dopa sig att ta prestationshöjande droger. Valet är enligt honom alltid fritt i sådana situationer och jag håller med honom i detta. Däremot håller jag inte med om att den idrottsman som vid ett frisläppande av doping väljer att inte delta i dopingkarusellen trots detta val inte skulle ha några problem med att klara av att försörja sig på sin idrott ("Elitidrott, den dopade fascisten och marknaden", s 29). Inom de idrottsgrenar där det finns pengar att hämta är konkurrensen stenhård. Dessutom styr marknadskrafterna fördelningen så att den allra största delen av pengarna går till de allra främsta.

I uppsatsen "Good Competition and Drug-Enhanced Performance" för Robert L Simon fram något som kan beskrivas som en intressant variant på naturlighetsargumentet. Den avgörande frågan hos Simon är vad vi vill att tävlingen ska mäta. Vilka faktorer ska vara relevanta för hur resultattabellerna ska se ut? Förklaringen till varför doping bör vara otillåten är enligt Simon att tävlingen ska vara ett test av personer, inte designade robotar. Om doping tillåts blir tävlingsdeltagarna inte personer utan tävlande kroppar. Och det är personer vi vill se tävla, inte robotar (som teoretiskt sett skulle kunna springa hur fort som helst, hoppa hur högt som helst, kasta hur långt som helst...).

Simon anser att kroppens förmåga att tillgodogöra sig prestationshöjande medel inte bör vara en relevant egenskap i tävlingssammanhang. Den förmågan är en "external factor" som inte kan hänföras till den tävlandes person. Det kan däremot andra genetiska olikheter. Den yttre påverkan som hård träning medför är relevant då den visar utövarens förmåga att tillvarata sin givna förmåga. Träningsmängden och effektiviteten blir medel att mäta idrottsmannens motivation och medfödda förmåga att tillgodogöra sig träning, något som helt klart bör vara relevant vid tävling. Genetiska faktorer som muskelmassa och syreupptagningsförmåga är relevanta eftersom det är just sådana faktorer (bland annat) som tävlingen är avsedd att mäta.

Det är emellertid möjligt att inta en annan hållning än Simon och påstå att kroppens tillgodogörande av prestationshöjande medel hör till vår person och att därför också denna faktor är relevant, eller att viljan/modet att riskera sin hälsa hör till den tävlandes person. I stället för problemet med att avgöra vad som är naturligt står Simon inför problemet att avgöra vad som hör till den tävlandes person.

John M Hoberman framför i "Sport and the Technological Image of Man" tankar som liknar Simons. Han frågar sig om idrottsmedicinsk verksamhet bör vara human eller enbart funktionell. Det är enligt honom inte rätt att betrakta människokroppen som en maskin vars prestationsförmåga inte har någon övre gräns (jfr naturlighetsargumentet).

Simons och Hobermans tankar är naturligtvis möjliga att ifrågasätta, men de ger utan tvivel en viss ökad kraft åt naturlighetsargumentet. Personligen anser jag att de argument som jag framfört till försvar för ett dopingförbud är tillräckliga, även om de inte kan betraktas som avgörande. Speciellt vill jag betona den negativa effekt ett tillåtande av doping inom elitidrotten på sikt skulle få bland de många idrottsmän och idrottsskvinnor (bland dem många ungdomar) som inte tillhör de elitaktivas skara, men som även de vill förbättra sina prestationer. Jag hoppas att idrotten kommer att behålla en hård kärna med de ideal som Brunner förespråkar, men jag inser att en genomgripande förändring av elitidrottens utseende kräver en förändring av hela vårt västerländska samhälle.

I slutet av "Elitidrott, den dopade fascisterna och marknaden" (s 32) skriver Tamburrini att ytterligare ett argument för att tillåta doping inom elitidrotten är att publiken vill se en kontinuerlig höjning av resultatnivåerna. Detta sätt att argumentera ser jag som marknadsanpassat på gränsen till cyniskt. Jag tvivlar dessutom på att summan av publikens lustkänslor i det långa loppet blir högre av att de tävlande är dopade än den skulle bli om de inte var det, låt vara att resultatnivåerna i det senare fallet blir något lägre.

Debatten kring dopingfrågor är viktig och bör hållas vid liv. På senare tid har också dopingens allra mest negativa effekter börjat uppmärksammas. Dagens Nyheter har i artikeln "Minst 100 liv har krävts" och i en artikelserie våren -98, berättat om elitidrottsmän som till följd av dopingmissbruk och tablettberoende gått en alltför tidig död till mötes.

Jag tror att vi kan nå ökade kunskaper om doppingens effekter även med ett bibehållet dopingförbud. Jag tror också att vi både kan bli bättre på att begränsa doppingens spridning och på att upptäcka missbruk av otillåtna medel. I filosofiska sammanhang får vi emellertid nöja oss med att akta oss för att alltför lättvindigt avfärda argumenten mot doping.

Litteratur

- BRUNNER, ERNST, "Idealitet och elit", *Är idrotten fri?*, Norstedts förlag (1995).
- HOBERMAN, JOHN M, "Sport and the Technological Image of Man", Morgan/Meier (ed), *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetics Publishers (1988).
- JOHANSSON, MARTIN, *Idrotten, doppingen och moralen*, Umeå universitet, Pedagogiska institutionen (1991).
- PERSSON, INGMAR, "Hur hemsk är elitidrotten?", *Filosofisk tidskrift* nr 2/97.
- SIMON, ROBERT L, "Good Competition and Drug Enhanced Performance", Morgan/Meier (ed), *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetics Publishers (1988).
- SJÖSTRAND, ANDERS, "Så sjukt att det inte är sant", DN 12 jan 1998.
- STEINVALL, ANDERS, "Minst 100 liv har krävts", DN 23 sept 1998.
- TAMBURRINI, CLAUDIO MARCELLO, "Elitidrett, fascisme og markedet", *Toppidrettens pris*, Universitetsförlaget (1998).
- TAMBURRINI, CLAUDIO MARCELLO, "Elitidrott, den dopade fascisten och marknaden", *Filosofisk tidskrift* nr 3/98.
- TAMBURRINI, CLAUDIO MARCELLO, "Tillåt doping inom elitidrotten", DN 11 jan 1998.
- Ärlig kamp*, studiehäfte mot doping, Sveriges Riksidrottsförbund, 1984.

AI-paradoxen

På senare tid har jag läst några artiklar och böcker som alla berör frågor kring artificiell intelligens, datorns teoretiska möjligheter och Gödels teorem. Det är Sten Lindströms och Ingar Brinks kapitel kallat "Artificiell Intelligens – Tankar utan innehåll" i antologin *Huvudinnehåll* utgiven av bokförlaget Nya Doxa, vidare boken *Språket, medvetandet och världen* av Hans Blomqvist som kommer på bokförlaget Novapress, Sten Henrikssons artikel "Det klarar datorn aldrig!" i *Forskning & Framsteg* nummer 4:1997, Jan Sandreds kolumn "Schackdatorer är meningslösa" i *Datateknik* nummer 20:1997 samt Marcus Bjärelands inlägg "Lite smartare maskiner mål för AI-forskningen" i *Datateknik* nummer 1:1998. Det har varit mycket läsvärt, inspirerande och tankeväckande, så inspirerande att jag själv finner mig manad att göra ett inlägg.

Jan Sandred menar att AI-forskningen är både dum och meningslös. Man får intrycket av att AI helst borde jämföras med astrologi. Jan Sandred skiljer mellan vad Lindström och Brink betecknar som teknologisk AI och en mer abstrakt kognitiv AI. I teknologisk AI-forskning försöker man efterlikna eller härma intelligent beteende genom att exempelvis utveckla vinnande schackspelande datorer. Målet för den här forskningen är inte djupare än illusionsteknik för illusionsteknikens egen skull. Jag håller helt med om att detta är både andefattigt och förhållandevis meningslöst.

I den abstrakta kognitiva AI-forskningen är det först när datorn agerar och skapar som ett resultat av egna medvetna tankar, egen vilja, egna känslor och egen intuition som man har lyckats och kan tala om intelligens. Här duger inga illusoriska tricks. Komponerar datorn musik måste det vara ett uttryck för egna tankar och känslor. Spelar den schack måste den kanske inte vinna men den måste veta om att

spelar och tycka det är kul. Denna mer abstrakta form av AI-forskning är enligt Sandred om möjligt än mer meningslös än teknologisk AI, ty den ligger utanför datorns teoretiska möjligheter. Jan Sandred påpekar att datorer arbetar enligt instruktioner i program som gör dem helt bundna av oföränderliga regler och åtminstone i teorin helt förutsägbara. Man får väl hålla med om att det är omöjligt att tillskriva en helt förutsägbar maskin egen fri vilja och intuition och vad skulle den ha tankar och känslor till när dessa ändå inte skulle kunna påverka det redan förutsagda beteendet. Nej man måste nog ge Sandred rätt i att drömmen om abstrakt AI utgör höjden av meningslöshet.

Över till något mer meningsfullt. Sten Henriksson påpekar att ett vanligt nybörjarfel som man stöter på i programmeringsundervisning är program som aldrig stannar. Jag minns mina egna misstag som nybörjare då datorn fastnade i en programslinga där villkoret för att gå ur slingan aldrig uppfylldes. Vore det inte en lämplig övningsuppgift för lite mer erfarna dataelever att göra ett diagnosprogram som kontrollerar om ett program kommer att stanna och om det inte kommer stanna visar var i programkoden det kommer spåra ur. Vad händer nu om en busig elev byter ut diagnosutskriften? Den utskrift som säger att programmet kommer att stanna byts mot en evig slinga. Den utskrift som skulle tala om var programmet skulle spåra ur plockas bort. I stället stannar programmet utan någon utskrift. Vad blir resultatet om det modifierade program testas på en kopia av sig självt? Jo om det borde stanna så kommer det gå in i en evig slinga, men om det hamnar i en evig slinga, då borde det ju stanna! Vi har hamnat i en paradox, som utgör kärnan i en rad likartade bevis av Alonzo Church, Alan Turing med flera från senare delen av 30-talet och framåt, vilket tvingar oss att inse att vårt antagande att det gick att göra ett diagnosprogram som förutsåg hur ett godtyckligt program skulle bete sig, det antagandet var fel, ty i det allmänna fallet är datorer inte ens teoretiskt förutsägbara. Sten Henriksson redogör mer detaljerat för de uttryckliga delarna av resonemangen i ett av de centrala bevisen. Nej, övningsuppgiften var nog inte så lämplig, den var omöjlig medan den abstrakta AI:n kanske inte är så omöjlig som låtit påskinas; åtminstone är datorer inte teoretiskt förutsägbara som Sandred hävdade.¹⁵

15 En del kanske tycker sig ha fått bekräftat vad de länge misstänkt att datorer sällan gör vad man hade förväntat sig. Tyvärr måste jag göra den som

Förutom att datorer är teoretiskt oförutsägbara, så kan även teoretiskt förutsägbara program vara oförutsägbara av mer pragmatiska skäl. Vi kan jämföra med när vi lagar mat. Ibland spelar det inte så stor roll i vilken ordning vi gör saker och ting, om vi skär upp gurkan eller tomaterna först påverkar inte hur salladen smakar, medan det vid andra tillfällen har avgörande betydelse, om vi sätter på ugnen först efter att vi tagit ut pajen blir den nog inte så lyckad. Om vi är flera som ska laga mat tillsammans så kan det hända att skärbrädan är upptagen när gurkan ska skäras, men det går kanske lika bra att vispa grädden medan man väntar på att skärbrädan blir ledig. Genom att låta den ordning i vilken vi gör saker vara godtycklig så kan det gå fortare och smidigare än om vi har en bestämd ordning och tvingas vänta på varandra. Likadant är det i datorernas värld om vi avsiktligt låter någon faktor vara godtycklig till exempel den ordning i vilken olika beräkningar utförs så kan det gå smidigare och vi får resultaten snabbare men vi riskerar samtidigt att få in en viss oförutsägbarhet och resultatet kanske inte blir exakt det samma varje gång vi kör ett program. Små variationer i exempelvis datorns temperatur kan påverka tiden och därmed ordningen för beräkningsprocesserna på ett kaotiskt och i praktiken oförutsägbart sätt. När de faktorer som är godtyckliga är oförutsägbara så kan givetvis hela processen bli oförutsägbart.

Jan Sandred påpekar att mänskliga intelligenta resonemang inte bara är rationellt logiska utan även intuitiva och att intuitionen är kaotisk. Jag vet inte om Sandred vill att vi ska dra slutsatsen att datorer inte kan vara kaotiska, men vill han det är slutsatsen fel. Det är inte otänkbart att kaos spelar en viss roll i vår intuition men jag tror varken matematiskt analytiskt kaos eller för den delen filosofiskt kaos utgör huvudförklaringen till vår intuition. Intuitionen är en för oss oförklarlig känsla för vad som är rätt eller fel. Vi fattar beslut om en oviss framtid om vilken vi ej kan veta vad som är rätt eller fel ändå tycks vår intuition ofta leda oss rätt i våra val, vi känner intuitivt vad

eventuellt tycker sig ha fått vatten på sin kvarn lite besviken. Nästan alla vanliga datorprogram som man kan köpa eller hitta på nätet är förutsägbara, ett av få undantag är *Game of Life* som för en del spelöppningar blir oförutsägbart. Sedan är det tyvärr en annan historia att med få undantag kan programmen inte leva upp till av leverantörerna utställda förväntningar.

som är rätt eller fel, intuitionen vägleder oss i vår kreativitet, i kärlek, i moral och etikfrågor bland annat, områden där rationaliteten verkar otillräcklig. Jag tror att en huvudförklaring till vår intuition är förändringar i det algoritmiska dynamiska strukturstabilitetsmåttet hos vår viljefunktion. När vi är på väg att handla fel eller göra felbedömningar så sjunker strukturstabiliteten och vi får en intuitiv känsla av att något är fel, omvänt när algoritmisk dynamisk struktur och stabilitet verkar öka får vi en intuitiv känsla av att vi är på rätt väg. Om denna gissning rymmer någon riktighet vet jag naturligtvis inte, men den känns i vart fall något mer förklarande än kaoshypotesen och inte meningslös att vidareutforska.

Någon som AI-kritiker ofta hänvisar till är Kurt Gödel. Bakgrunden är följande; logiken och matematiken skördade oerhörda framgångar i början av 1900-talet och nya specialdiscipliner som mängdlära, bevis-teori, talteori och beräkningsteori föddes och utvecklades. Man började fråga sig om det fanns några gränser för de formella metodernas framgång och var gränserna i så fall gick. Att bevisa att en utsaga var sann eller falsk kunde vara nog så knepigt, men hur bevisade man ett icke-resultat, att en utsaga var obevisbar. Kurt Gödel var först med ett signifikant icke-resultat eller ”negativt” resultat – en remarkabel bedrift, sedan dess har det kommit många negativa resultat.

Principen är följande, det är betydligt lättare att hamna i problem än att ta sig ur dem. Dessutom blir det bara värre ju påhittigare och djävare man är, visserligen blir man bättre på att ta sig ur problemsituationer men man hamnar också i fler. Annorlunda uttryckt: ju kraftfullare ett formellt system är desto fler olösbara problem kommer att finnas inom systemet. Aha! triumferar AI-kritikerna. Det finns alltid vissa problem en dator inte kan lösa och aldrig kommer kunna lösa. Så sant, men vad AI-kritikerna tycks glömma är att dessa olösbara problem inte bara är olösbara för datorer, de är olösbara över huvud taget, även för oss människor.

Det finns även en något annorlunda form av kritik med koppling till Gödel. Lindström och Brink formulerar denna kritik tydligast. Det finns begrepp och resonemang som vi människor använder oss av i vårt mer intuitiva problemlösande som inte går att formalisera i en bevisligen konsistent ändlig axiomatisering. Det senaste är en viktig distinktion. Gödel med flera har inte sagt att dessa begrepp och resonemang är omöjliga att formalisera. Vad som sagts är att det är

omöjligt att formalisera om man samtidigt ska upprätthålla krav på till exempel konsistens, men vem tror att vi människor jämnt är konsistenta, sunda och rationella. Vad man inom AI vill är just att undvika fullständighet, konsistens och sundhet och i stället söka det oberäkneliga och irrationella utan att det för den skull blir vansinnigt eller absurt. Den traditionella datavetenskapen och klassiska logiken har helt enkelt andra mål än AI-forskningen, varför många av de mer traditionella kraven, begränsningarna och resultaten inte är tillämpbara eller relevanta.

Inget kan äga rum utan en föregående orsak, säger Jan Sandred. Huruvida detta är sant beror på vilken betydelse man lägger i de ord som ingår i utsagan, så för resonemangets skull har jag inga problem att gå med på det men jag är inte säker på att jag förstått poängen. Om slutsatsen är att detta leder till begränsningar för datorer till exempel att de inte kan vara spontana så måste väl den kritiken gälla även oss människor om inget kan undslippa sin föregående orsak. Om poängen i stället är någon slags allomfattande fatalism, så blir det svårt att ens för resonemangets skull att gå med på utsagan.

Det finns flera andra inriktningar på AI-forskning som ej tagits upp här. Marcus Bjärelund tar upp det faktum att de flesta AI-forskare inte sysslar med renodlade illusionstrick och det är bara en liten klick som hänger sig åt att spekulera kring abstrakta formaliseringar av djupa kognitiva processer, huvuddelen av forskningen och forskarna har en betydligt mera pragmatisk inriktning på att göra maskiner lite smartare. Det handlar om en föga spektakulär variant av tillämpad datavetenskap som gör datorerna lite mer användbara. Frågan om den abstrakta kognitiva AI:n är möjlig, handlar dock egentligen inte så mycket om datorer utan snarare om oss själva. Både vi och datorer är universella Turingmaskiner; frågan är om vi är någonting mer än Turingmaskiner. Något mer, som i grund och botten är oförklarligt och därför meningslöst att försöka förklara. Detta är en öppen fråga, men det är lite svårt att se hur ett svar skulle kunna se ut. Om vi lyckas skapa en dator som är medveten, känslig och intelligent, hur får vi i så fall reda på det, hur vet vi att någon annan än vi själva har ett medvetande? Denna fråga är det centrala temat i Hans Blomqvists bok *Språket, medvetandet och världen* och frågan sätts i boken in i ett mycket större, belysande filosofiskt sammanhang. Boken är mycket läsvärd och rekommenderas varmt men den löser inte problemet, den

ger inte svaret på frågan. Att Turingtestet inte är till mycket nytta är något som Jan Sandred riktigt konstaterar. Jag har tidigare framfört vad jag kallar synkronicitetstestet som ett alternativ. Det går ut på att försöka upprätthålla synkronitet med en oförutsägbar process utan möjlighet till synkronisering. Detta test ger en bättre indikation än Turingtestet men mer än en indikation får man inte, det besvarar inte frågan om datorn har ett medvetande. Om vi inte kan skapa medveten artificiell intelligens, så står vi förmodligen inför en ännu svårare eller i vart fall minst lika svår fråga. Hur visar man att medveten intelligens är oförklarlig och därför inte ens teoretiskt kan skapas med artificiella metoder, hur bevisar man att det finns något oförklarligt över huvud taget? Kan det vara så att frågorna om den abstrakta kognitiva AI:ns möjlighet respektive omöjlighet inte går att besvara? Men hur visar man i så fall det?

Är frågan om vi människor är något mer än maskiner dum? Vi människor eller vissa av oss i varje fall tycks ha fötts med okuvlig nyfikenhet, som driver oss till att ställa frågor och söka svar. Huruvida detta är meningsfullt är upp till var och en att bedöma, men för oss som har denna nyfikenhet går den inte att undvika hur dum den än må vara.

LORENZO CASINI

Descartes och Spinoza om själens aktioner och passioner

1. Inledning

Spinozas filosofi kan med rätta betraktas som en utveckling av den cartesianska. Trots en del gemensamma utgångspunkter intar Spinoza emellertid en från Descartes radikalt skild ståndpunkt i många väsentliga frågor. Denna hållning bottnar huvudsakligen i vad han uppfattade som inkonsekvenser, fördomar och förborgade hypoteser hos Descartes. Med utgångspunkt i synen på själens aktioner och passioner kommer jag i denna artikel att försöka visa att de två står närmare varandra än vad Spinoza var beredd att erkänna och att dennes kritik därmed är missriktad. Att Spinoza valde att överdriva en del skillnader beror delvis på att han, till skillnad från Descartes, inte insåg den nya metodens begränsningar.

Enligt Descartes är *Avhandling om själens passioner* skriven som om ingen någonsin behandlat detta ämne före honom. I *Etiken* gör Spinoza liknande anspråk då han anser att ingen ännu "klargjort affekternas natur och styrka" och han tar sig för att behandla dem med hjälp av sin nya metod. De mänskliga handlingarna och drifterna skall han betrakta "alldeles som om det vore fråga om linjer, ytor eller kroppar" (III, Inl). Det är denna nya metod, samt idealet om att filosofin bör organiseras i ett deduktivt system som utgår från metafysikens första principer och slutar i en lära om moralen, som ligger bakom Descartes' och Spinozas anspråk. I förordet till den franska utgåvan av *Filosofins principer* beskriver till exempel Descartes filosofin som ett träd vars rötter utgörs av metafysiken, stammen av fysiken och grenarna av de övriga vetenskaperna: medicinen, mekaniken och moralen. Den sistnämnda förutsätter kunskapen om alla de andra vetenskaperna och utgör enligt honom den högsta formen av visdom.

I ett inledningsbrev till *Avhandling om själens passioner* skriver

Descartes att hans avsikt är att förklara passionerna i egenskap av fysiker. Den gamla föreställningen om själens inre strider beror enligt honom på att man inte har skilt själens funktioner från kroppens. Även Spinoza betonar att ingen har "lärt känna kroppens byggnad så noggrant att han kunnat förklara alla dess funktioner" (III, T2). Enligt Descartes är själen förenad med hela kroppen men utövar sin verksamhet genom talkottkörteln. Det är alltså genom denna körtel som själen och kroppen påverkar varandra. För att vinna insikt i våra passioner bör vi därför först undersöka skillnaden mellan kroppen och själen. På så vis kan själens funktioner skiljas från kroppens. Detta kan enligt Descartes åstadkommas utan större svårigheter om man följer en enkel regel: "allt som är inom oss och varom vi inte inser att det på något sätt kan tillkomma en kropp måste tillskrivas vår själ" (Art 3). Eftersom varken utsträckning, form, värme eller rörelse i rummet kan tillskrivas själen är tänkandet det enda som uppfyller villkoren för vad som kan härröra från den.

Många av de teman som Spinoza utvecklar i *Etiken* kan betraktas som resultatet av en kritisk reflektion över Descartes' filosofi. I sin studie *Behind the Geometrical Method* argumenterar till exempel Edwin Curley för att "några av de mest utmärkande inslagen i Spinozas filosofi uppstod från inre spänningar inom det cartesianska systemet" (s 4). I sin kritik övertar Spinoza en del begrepp från Descartes och ger dem vad han uppfattade som en mer konsekvent innebörd. Men som Genevieve Lloyd påpekar i *Spinoza and the Ethics*: "I *Etiken* utvecklade Spinoza, utifrån cartesianska ståndpunkter, doktriner som för cartesianerna var helt orimliga" (s 10). En av de mest påfallande skillnaderna består i tillämpningen av substansbegreppet som de emellertid definierat på samma sätt. I *Filosofins principer* skriver Descartes:

Med *substans* kan vi inte förstå någonting annat än ett ting som existerar på ett sådant sätt att dess existens inte beror på något annat ting (I, § 51).

Spinozas definition i *Etiken* lyder:

Med substans förstår jag det som är i sig självt och uppfattas genom sig självt, det vill säga det vars begrepp inte behöver ett annat tings begrepp ur vilket det måste bildas (I, Def 3).

Men där Descartes tillåter sig att tillämpa begreppet även på vanliga ting håller Spinoza fast vid definitionen och dess konsekvenser. Det finns alltså inte mer än en substans och denna är Gud. Vanliga ting är därmed ingenting annat än "affektioner av gudsattribut" eller "modi genom vilka Guds attribut uttrycks på ett visst bestämt sätt" (I, T 25, K). Attribut definieras som "det som förståndet uppfattar om en substans som utgörande dennas essens" (I, Def 4). Modus definieras som "en substans' affektioner eller det som är i något annat, varigenom det också uppfattas" (I, Def 5). Det finns alltså enligt Spinoza bara en substans, dess väsen kallar han attribut och dess affektioner är modi. Tänkande och utsträckning är gudsattribut eller affektioner av gudsattribut.

Den tänkande substansen och den utsträckta substansen är således en och samma substans, förstådd under än det ena, än det andra attributet. Därför är också en utsträckningsmodus och idén om denna modus en och samma sak, fast uttryckt på två sätt. Föremålet för den idé som utgör den mänskliga själen är kroppen. Själen och kroppen är alltså en och samma sak, som uppfattas än under tänkandets, än under utsträckningens attribut. Att den tänkande substansen och den utsträckta substansen är en och samma substans, förstådd under än det ena, än det andra attributet, innebär att idéernas ordning och förbindelse är densamma som tingens ordning och förbindelse. Av detta följer också att föreställningen om en växelverkan mellan kropp och själ, eller mellan utsträckning och tänkande, är en fördom.

2. Descartes om själens aktioner

Tänkan det ensamt hör till själen enligt Descartes. I *Filosofins principer* ger han följande definition:

Med termen 'tänkande' förstår jag alla skeenden inom oss som vi omedelbart fattar, försåvitt vi är medvetna om dem. Följaktligen är inte endast att förstå, att vilja och att föreställa sig, men också att förnimma här det samma som att tänka (I, § 9).

Sinnesuppfattningar, föreställningar och den rena förståndsuppfattningen hör till förståndets verksamhet. Viljeakter hör däremot till viljans verksamhet. Dessa två slag av tänkande är själens passioner respektive aktioner. I ett brev till Regius, skrivet i maj 1641, förklarar Descartes att vilja och förstånd skiljer sig endast som aktivitet och

passivitet i en och samma substans. Strängt taget är förståndet själens passivitet och viljan dess aktivitet, men eftersom vi till exempel inte kan vilja någonting, om vi inte på samma gång är medvetna om att vi vill det, skiljer vi med svårighet i denna fråga aktivitet från passivitet. Men att betrakta våra uppfattningar som aktioner är alltså ett misstag. Det vore som att säga att mottagandet av rörelse i ett materiellt ting är en aktion, vilket innebär att aktionens motsvarande passion skulle vara i det ting som förlänar rörelse och aktionen i det ting som blir rört.

Själens aktioner definieras i *Avhandling om själens passioner* som "alla våra viljanden, eftersom vi erfar att de omedelbart härrör från vår själ och tycks bero blott av den" (Art 17). Till själens aktioner hör enligt Descartes att eftersträva, undfly, bejaka, förneka och betvivla. Till skillnad från själens passioner som är fullständigt beroende av de orsaker som frambringar dem är viljan fri och kan aldrig tvingas. Själens aktioner är helt i dess egen makt och kan inte påverkas av kroppen annat än indirekt. Viljanden kan vara av två slag: aktioner som slutar i själen själv och aktioner som slutar i kroppen. De viljanden som hänför sig på själen själv kallar Descartes också för själens emotioner. Viljanden som slutar i kroppen kommer däremot till uttryck i det att viljan sätter tallkottkörteln i rörelse. Därmed kan själen genom viljan försätta kroppen i rörelse, ha föreställningar om både sådant den tidigare sett och sådant den aldrig erfarit, samt vara uppmärksam.

De uppfattningar och föreställningar som själen har räknas däremot till själens passioner. Om en föreställning orsakas av en viljeakt finns det alltid en motsvarande passion eftersom "det är säkert att vi inte kunde vilja någonting, om vi inte på samma gång var medvetna om att vi ville det" (Art 19). Alltså att själen blir medveten om en viljeakt är en passion, själva viljeakten är däremot en aktion. Dessutom finns det föreställningar som inte är beroende av viljan utan av en slumpmässig rörelse hos livsandarna. Viljan kan emellertid inte påverka passionerna annat än indirekt. Genom föreställningen av sådant som är motsatt den passion som själen vill avvisa, men förenat med den passion som själen vill ha, kan en passion övervinnas med hjälp av en starkare sådan. Men när det gäller starka passioner är detta inte möjligt och det enda själen kan göra är att avstå från att ge sitt bifall åt passionens effekter.

3. Spinoza om den fria viljan

Spinoza betraktar tanken om den fria viljan som en fördom. Människorna menar sig vara fria eftersom de är medvetna om sina viljeyttringar men samtidigt är de okunniga om de orsaker som gör dem benägna att vilja. Genom att mena "att själen har oinskränkt makt över sina handlingar" visar Descartes, enligt Spinoza, "inte något annat än sin stora andes skarpsinne" och hör med andra ord till dem som "uppfattar människan i naturen som en stat i staten" (III, Inl). Enligt Spinoza sätts vi i rörelse av yttre orsaker på många sätt och "drivs hit och dit alldeles som havets vågor, uppvirvlade av motsatta vindar, okunniga om vårt utgång och vårt öde" (III, T 59, Anm). Spinoza och Descartes tycks härmed inta radikalt skilda ståndpunkter. Man kan emellertid argumentera för att om den senare förstås på rätt sätt så tycks deras ståndpunkter ligga förvånansvärt nära varandra. Om detta är fallet så överbetonar Spinoza en del skillnader och hans kritik kan i många fall anses vara missriktad.

I *Etiken* argumenterar Spinoza för att vilja och förstånd är en och samma sak, samt för att det i själen inte finns någon fri eller oinskränkt vilja. Hans definition av viljan, det vill säga "den förmögenhet varmed själen bejakar eller förnekar vad som är sant och vad som är falskt" (II, T 48, Anm), ligger mycket nära Descartes. Själens beslut, som man tror är fritt, är emellertid inte någonting annat än ett bejakande som är nödvändigtvis inneslutet i idéen, försåvitt den är idé. Det finns dessutom inget annat bejakande eller förnekande än det som innesluts i idéen. Detta bevisar Spinoza genom att visa att vi inte kan bejaka att triangelns tre vinklar är lika med två räta utan triangelns idé.

Detta tycks emellertid stämma överens med det Descartes skriver i *Betraktelser över den första filosofin* om att en stor klarhet i förståndets uppfattning framkallar en stor benägenhet hos viljan att bejaka omdömet. Man kan med andra ord inte underlåta att fälla omdömet att det som man förstår så klart också är sant. Samma tanke finns uttryckt även i *Filosofins principer* där Descartes menar att vi är skapade på ett sådant sätt att "närhelst vi uppfattar något klart, ger vi det vårt bifall spontant och är helt oförmögna att betvivla dess sanning" (I, § 43). Ett exempel på detta finns även i *Avhandling om själens passioner*. Vi kan enligt Descartes genom förmedlingen av samma nerver ha en uppfattning som vi hänför på ett yttre objekt, till

exempel en brasa vid vilken vi värmer oss, och en uppfattning som vi hänför på vår kropp, till exempel en känsla av köld. Detta kan tyckas vara problematiskt eftersom att skilja den ena processen från den andra innebär att vi måste fälla ett omdöme. För att fälla ett omdöme är emellertid förnuftet ensamt inte tillräckligt enligt Descartes. Viljan måste också vara inblandad. I sin artikel "Human Nature, Reason, and Will" formulerar Peter Schouls en tänkbar lösning:

Förståndets 'passivitet' är tillräckligt klar gäller vad sinnesuppfattningen. Men den hänför sig också till 'den rena förståndsuppfattningen' då, efter att vi konfronterats med en sanning som är klar och tydlig för förståndet, det inte finns något annat val än att godta denna sanning så länge man ägnar den uppmärksamhet (s 160).

Men hur är det då med allt det som vi inte uppfattar klart och tydligt? I *Betraktelser över första filosofin* skriver Descartes att man bör avhålla sig från att fälla ett omdöme varje gång sakens sanning inte är klar. Om man fäller ett omdöme i ett sådant läge så missbrukar man sin frihet. Förståndets insikt bör med andra ord alltid föregå fällandet av ett omdöme. Som Spinoza själv skriver när han formulerar en tänkbar invändning mot denna ståndpunkt, så tycks erfarenheten lära oss "att vi kan hålla tillbaka vårt omdöme för att inte samtycka till ting som vi uppfattar; detta bekräftas också av att ingen sägs bedra sig försåvitt han uppfattar något, utan bara försåvitt han instämmer eller är av skiljaktig mening" (II, T 49, Anm). Men detta bestrider han. "Ty vad är att uppfatta en bevingad häst, annat än att bejaka att hästen har vingar?" (II, T 49, Anm). Den som föreställer sig en bevingad häst samtycker således till att det finns en bevingad häst. Ett villkor för detta är emellertid att själen inte uppfattar samtidigt någon annan idé som upphäver den bevingade hästens existens. I så fall kommer nämligen själen att förneka den bevingade hästens existens eller åtminstone att betvivla den.

I sin artikel "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes" argumenterar John G Cottingham för att Spinozas ståndpunkt kan summeras i en trikotomi. För varje objekt representerad i en idé kan det finnas tre olika sätt att presenteras:

- i) objektet presenteras som aktuellt existerande,
- ii) objektet presenteras som något vars existens är uteslutet (till

exempel en fyrkantig cirkel),
iii) idén visar sig vara inadekvat.

I det sistnämnda fallet innehåller inte idén tillräckligt med information för att sluta sig till existensen eller icke-existensen av dess objekt. Vi beslutar oss alltså inte för att hålla tillbaka vårt omdöme utan fällandet av ett omdöme utesluts redan av uppfattningens tydliga otillräcklighet. Eller med Spinozas egna ord:

Ty när vi säger att någon håller tillbaka sitt omdöme, säger vi ingenting annat än att han ser att han inte uppfattar saken adekvat. Återhållande av omdöme är därför i själva verket en iakttagelse och inte fri vilja (II, T 49, Anm).

Genevieve Lloyd är kanske ännu tydligare då hon skriver att "här finns faktiskt ingen obejakad idé. Vad vi har är snarare ett annat slags bejakande, ett bejakande av otillräcklighet" (s 69). Detta tycks emellertid ligga rätt nära Descartes' position. Att avhålla sig från att fälla ett omdöme är inte en direkt viljeakt utan snarare resultatet av en reflektion över tillräckligheten av grunderna för det man tror på. Den som inser en brist i dessa grunder avhåller sig från att fälla omdömet, eller som Spinoza uttrycker det: "han ser att han inte fattar saken adekvat".

Men hur skall Descartes' uppfattning om själens fria vilja förstås i så fall? I *Filosofins principer* skriver han att "vi har i många fall förmågan att frivilligt fälla eller hålla tillbaka vårt omdöme" (I, § 39, min kurs). Som vi tidigare sett är det emellertid inte alldeles självklart att själen alltid är fri att avhålla sig från att fälla ett omdöme enligt Descartes. Men vilka är då de fall där vi är fria att göra det? I samma paragraf står det att läsa att "den frihet som vi erfar inom oss är icke desto mindre så mäktig att den sätter oss i stånd att avhålla oss från att tro allt det som inte är helt visst och fullt undersökt". Hur skall detta förstås? I *Betraktelser över den första filosofin* skriver Descartes:

För att jag skall vara fri behövs det nämligen inte att jag skall kunna drivas åt den ena sidan lika väl som åt den andra; tvärtom: ju mera jag lutar åt den ena, vare sig emedan jag klart inser att den innehåller grunden till det sanna och det goda eller emedan Gud så ordnat mina innersta tankar, med desto större frihet väljer jag denna sida; och varken gudomlig nåd eller naturlig insikt kan

någonsin förminska friheten, utan de snarare ökar och stärker den. Men den obeslutsamhet jag erfar, då intet motiv driver mig mera åt den ena sidan än åt den andra, är den lägsta graden av frihet och vittnar inte om någon fullkomlighet hos denna, utan endast om en brist eller en sorts negation hos kunskapen; ty om jag alltid såge klart vad som är sant och gott, skulle jag aldrig vara tveksam om hur jag bör döma och välja och jag skulle sålunda, ehuru jag vore helt fri, likväl aldrig kunna vara obeslutsam (s 121).

Ovanstående passage förtydligas från Descartes' sida i ett brev till jesuiten Denis Mesland (9 februari 1645). Descartes säger där att klara och tydliga idéer inte framkallar viljeakter i någon absolut mening utan bara i ett moraliskt avseende. När vi inte har övervägande skäl för eller emot något är vi förvisso fria att bejaka eller förneka detta, men denna är ingen sann frihet. Sann frihet förutsätter förståndets insikt. Spinoza tycks alltså ha missuppfattat Descartes i frågan om den frihet som vi ställs inför i ett fall av obeslutsamhet eller jämvikt. Den ståndpunkt som Spinoza tillskriver Descartes kritiseras i *Etiken* med hjälp av exemplet om Buridans åsna. Enligt Spinoza skulle "en människa försatt i en sådan jämvikt (nämligen en människa som inte uppfattar något annat än törst och hunger, viss föda och viss dryck, som befinner sig på lika stort avstånd från henne)" (II, T 49, Anm), förgås av hunger och törst. Det väsentliga tycks alltså vara att denna människa "inte uppfattar något annat än törst och hunger". Man kan emellertid invända genom att undra vad det skulle vara för slags människa? Skulle vi över huvudtaget kunna betrakta ett sådant handlande som mänskligt?

4. Descartes om själens passioner

Alla våra uppfattningar hör enligt Descartes till själens passioner i vid mening eftersom det inte är själen som gör dem till vad de är utan de ting som föreställs i dem. Dessa uppfattningar kan orsakas antingen av själen eller av kroppen. De som orsakas av själen brukar emellertid i allmänhet betraktas som aktioner eftersom de är uppfattningar av våra viljanden eller föreställningar som är beroende av dem. De uppfattningar som orsakas av kroppen är också av två slag. Vissa beror av nerverna, andra inte. De som inte beror av nerverna är föreställningar som orsakas av en slumpmässig rörelse hos livsandarna. Av detta slag

är drömmarnas illusioner och dagdrömmarnas bländverk. Några av dessa föreställningar bör enligt Descartes betraktas som själens passioner i strikt mening. Men eftersom orsaken till dessa föreställningar är märklig och obestämd i förhållande till de uppfattningar som beror av nerverna tycks de blott vara skuggor eller bilder av passionerna i strikt mening.

De uppfattningar som själen erhåller genom nervernas förmedling kan vara av tre slag: de som vi hänför på yttre objekt som påverkar våra sinnen, de som vi hänför på vår kropp och slutligen de som vi hänför på vår själ. De uppfattningar vi hänför på yttre objekt kallar Descartes i ett brev till prinsessan Elisabeth för "externa uppfattningar" (6 oktober 1645). Ett yttre objekt, exempelvis en ringklocka, framkallar rörelser i våra sinnesorgan, dessa rörelser når sedan, genom nervernas förmedling, hjärnan och ger därefter upphov till den uppfattning som vi hänför på ringklockan. De uppfattningar som vi hänför på vår kropp kallar Descartes i brevet till Elisabeth för "interna uppfattningar" eftersom vi hänför dem på "kroppens interna dispositioner". Även dessa uppfattningar är beroende av nerverna.

Av de uppfattningar som själen erhåller genom nervernas förmedling återstår därmed endast ett slag: uppfattningarna som vi hänför på själen. Endast dessa är själens passioner i strikt mening. Descartes definierar dem på följande sätt:

Själen uppfattningar, förnimmelser eller emotioner som man speciellt hänför på själen och som orsakas, underhålles och förstärkes genom vissa rörelser av livsandarna (Art 27).

I det ovan citerade brevet till Elisabeth förklarar Descartes att

termen 'passion' är begränsad till tankar som är orsakade av vissa *särskilda* rörelser av livsandarna, vars effekter erfares liksom i själva själen (min kurs).

De tankar som utgör själens passioner är alltså uppfattningar, förnimmelser eller emotioner. De kan betraktas som uppfattningar i den mening att de inte är viljanden, så som uppfattningar är de emellertid dunkla och förvirrade. Som förnimmelser liknar de inte dem som vi hänför till yttre objekt som påverkar våra sinnen eller dem som vi hänför till vår kropp. Om de sistnämnda kan vi nämligen missta oss. Själen förnimmelser står däremot själen så nära att de omöjliga

skulle kunna förnimmas på ett visst sätt om de inte också var sådana. De liknar emellertid de föreställningar som orsakas av en slumpmässig rörelse hos livsandarna, med den skillnaden att de genom nervernas förmedling är livligare och mer bestämda. Emotioner är de därför att inga andra tankar kan röra själen lika häftigt som dem. Dessa uppfattningar, förnimmelser eller emotioner hänför sig speciellt på själen och orsakas, underhålls och förstärks genom en särskild rörelse av livsandarna.

Själen passioner skiljer sig från våra viljanden i det att de hänförs på själen utan att orsakas av den. Att de orsakas, underhålls och förstärks genom en särskild rörelse av livsandarna skiljer dem också från de förnimmelser som vi hänför till yttre objekt som påverkar våra sinnen eller de som vi hänför till vår kropp. Det finns nämligen två slag av rörelser som livsandarna frambringar i tallkottkörteln. Vissa har ingen inverkan på viljan och ger därmed inte upphov till någon motsättning med själen, andra har däremot en inverkan på viljan. Det är dessa sistnämnda rörelser som orsakar passionerna och ger upphov till en motsättning med själen. Det man kallat för själens strider består alltså i en motsättning mellan de rörelser som kroppen, genom livsandarna, och själen, genom viljan, samtidigt försöker att framkalla hos tallkottkörteln.

5. Spinoza om affekterna

Spinoza inleder den tredje delen av *Etiken*, som handlar om affekternas ursprung och natur, med att förklara att själen är aktiv när den har adekvata idéer och passiv när den har inadekvata idéer. Detta innebär enligt honom att själen är utsatt för fler passiva affekter ju fler inadekvata idéer den har, och omvänt att ju fler adekvata idéer den har desto mer aktiv är den. En allmän definition av affekterna ger han inte förrän i slutet av den tredje delen:

En affekt, som jag kallar ett passivt sinnestillstånd, är en förvirrad idé, varigenom själen bekräftar en större eller mindre existenskraft än tidigare hos sin kropp eller någon del därav, och genom vars förekomst själen själv inriktas på att tänka på det ena snarare än på det andra (III, All Def).

En affekt är enligt Spinoza en kroppens affektion varigenom kroppens egen handlingskraft ökas eller minskas. Att en affekt är en förvirrad

idé beror på att själen känner sig själv genom att uppfatta idéerna om kroppens affektioner. Men själen innesluter inte någon adekvat kunskap om kroppen och kan därför inte ha någon adekvat kunskap om kroppens affektioner. Idéerna om den mänskliga kroppens affektioner är alltså inte klara och tydliga utan förvirrade. Själen bildar sig med andra ord en idé om kroppen, denna idé utgör affektens form. Beroende på om denna idé bekräftar något som innesluter mer eller mindre verklighet än vad själen tidigare hade bekräftat om kroppen så ökar eller minskar den själens tankekraft. Att förstå passionerna innebär, som Lloyd uttrycker det, att "förstå den passivitet som är resultatet av att den mänskliga kroppen ingår i naturens ordning, vilket gör att den ständigt påverkas av verkningar från andra kroppsliga modi" (s 73). Frihet når vi alltså enligt Spinoza inte genom att undvika passionerna utan genom att inse deras nödvändighet.

6. Om själens makt över passionerna

Descartes avslutar första delen av *Avhandling om själens passioner* med att säga att det inte finns en själ som är så svag att den inte, om den styrs väl, kan förvärva ett absolut herravälde över sina passioner. Denna uppfattning kritiserar av Spinoza i inledningen till femte delen av *Etiken*. Enligt honom vore, som Lloyd påpekar, "en själ i vilken alla affekter förstods klart, en själ som inte är del av naturen" (s 104). Återigen tycks denna kritik emellertid vara något missriktad. Man kan börja med att poängtera att Spinoza själv påstår något liknande. Han skriver nämligen att ett passivt tillstånd upphör att vara passivt, så snart vi bildar oss en klar och tydlig idé om det, samt att det finns ingen affektion hos kroppen om vilken vi inte är i stånd att bilda oss en klar och tydlig uppfattning. Av detta drar han själv den slutsatsen att "det inte finns någon affekt som vi inte är i stånd att bilda något klart och tydligt begrepp om" (V, T 4, Kor).

Angående Descartes' ståndpunkt kan sägas att han själv uttryckligen understryker att viljan inte kan framkalla eller upphäva en passion omedelbart. Till exempel för att framkalla mod hos en själv och avlägsna rädslan räcker det inte med att vilja det. Detta beror på att passionerna är orsakade, underhållna och förstärkta av en särskild rörelse hos livsandarna, med andra ord av fysiologiska skeenden, som inte är under viljans omedelbara kontroll. Det absoluta herravälde över passionerna som Descartes förespråkar innebär med andra ord på inget

sätt att människan står utanför den av naturlagarna bundna världen. Häri tycks han vara överens med Spinoza om att "människan nödvändigtvis alltid är underkastad passiva affekter och att hon följer naturens allmänna ordning" (IV, T 4, Kor).

7. Avslutning

De flesta är överens om att Spinoza var väl insatt i Descartes' filosofi. Etienne Gilson har till exempel beskrivit Spinoza som en enastående kommentator till Descartes. Spinozas första publicerade verk är dessutom just en framställning av Descartes' *Filosofins principer*. Enigheten tycks föreligga även beträffande den kritiska inställning som kan skönjas redan i Spinozas allra första skrifter. I förordet till dennes *René Descartes' Filosofins principer*, författat av Lodewijk Meyer, står det till exempel att Spinoza betraktade många av Descartes' ståndpunkter som ytterst problematiska. Lloyd skriver att "till och med i dessa tidiga skrifter finns antydning om vad som komma skulle" (s 10). Vad denna kritiska inställning bottnar i är gissningsvis de krav som Spinoza ställde på filosofin. Jonathan Bennetts beskrivning i *A Study of Spinoza's Ethics* är träffande:

Spinoza antog att allt det som är fallet kan förklaras – att om P så finns det en orsak till P. Jag kallar detta 'förklarande rationalism'. Det är vägran att erkänna nakna fakta – sådana som bara *är* så, utan någon orsak (s 29).

Detta tycks alltså vara ett av de skäl till att Spinoza förkastade kunskap grundad på sunt förnuft och erfarenhet, samt försökte befria Descartes' filosofi från det han uppfattade som enbart fördomar och okunskap.

En av de punkter på vilka Spinoza ställde sig oerhört kritisk var Descartes' redogörelse för hur själen kan påverka kroppen. I inledningen till den femte delen av *Etiken* undrar han till exempel hur många grader av rörelse själen kan meddela tallkottkörteln och med hur stor kraft den kan hålla den svävande. Att han i sin kritik valde att bortse från många av de aspekter i Descartes' filosofi som anförts ovan beror enligt Cottingham just på att hans strategi var att "håna den dualistiska teorin för psykofysisk växelverkan" (s 256). Men, som Lilli Alanen förklarar i artikeln "Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union",

i den cartesianska kunskapens träd finns det inget utrymme för en vetenskaplig eller rationell psykologi som gör reda för lagarna för vårt mentala liv i egenskap av mänskliga varelser förbundna till en kropp. Det finns endast en vetenskap om den mänskliga kroppen å ena sidan, och en metafysisk kunskap om den rationella själen å den andra (s 6).

Vad Descartes kan utarbeta är alltså en fysiologisk beskrivning av förändringar och rörelser i kroppen som åtföljs av vissa själsliga tillstånd eller, som Alanen också uttrycker det i "Descartes' dualism och den filosofiska psykologin", "det finns ingen cartesiansk vetenskap om människan, bara en vetenskap om människokroppen" (s 91). Föreningen mellan kroppen och själen kan alltså inte förklaras därför att som *primitivt begrepp* bör den vara klar för alla. I ett av breven till Elisabeth (21 maj 1643) heter det nämligen:

Jag anser att det finns inom oss vissa primitiva begrepp som är liksom mönster på vars grund vi bildar alla våra andra begrepp. Vad själen och kroppen tillsammans beträffar har vi endast ett begrepp om deras förbund. Vi går vilse om vi försöker förklara ett av dessa begrepp genom det andra, eftersom i egenskap av primitiva begrepp var och en av dem kan endast förstås genom sig självt.

Fastän denna förening inte kan uppfattas klart och tydligt genom förståndet så är den ändå uppenbar i vår vardagliga erfarenhet. Häri, genom att inse den rationella förklaringens begränsningar och värdet av våra vardagliga upplevelser, går Descartes emot Spinozas "förklarande rationalism". Det Spinoza upplevde som uttryck för inkonsistenser var för Descartes ingenting annat än insikten om att vissa saker inte kan vara föremål för den nya metoden. Om dessa kan vi inte ha några klara och tydliga idéer, de erfars istället som uppenbara fakta.

Not.

För värdefulla synpunkter på en tidigare version av föreliggande text vill jag tacka Lilli Alanen, Martin Gustafsson och Henrik Lagerlund.

Litteratur

- ALANEN, LILLI, "Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union" i *Synthese* 106 (1996), 3–20.
- ALANEN, LILLI, "Descartes' dualism och den filosofiska psykologin" i *Tanke, känsla, identitet*, red Ulla M Holm & al (Göteborg, 1997), 83–116.
- BENNETT, JONATHAN, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis, 1994).
- COTTINGHAM, JOHN G, "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes" i *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988), 239–257.
- CURLEY, EDWIN, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton, 1988).
- DESCARTES, RENÉ, *Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau (Stockholm, 1990).
- DESCARTES, RENÉ, *Oeuvres de Descartes*, I–XII, red Charles Adam och Paul Tannery (Paris, 1957–1968).
- DESCARTES, RENÉ, *The Philosophical Writings of Descartes*, I–II, red J Cottingham, R Stoothoff och D Murdoch (Cambridge, 1985).
- DESCARTES, RENÉ, *The Philosophical Writings of Descartes*, III, red J Cottingham, R Stoothoff, D Murdoch och A Kenny (Cambridge, 1991).
- LLOYD, GENEVIEVE, *Spinoza and the Ethics* (London, 1996).
- SCHOOLS, PETER, "Human Nature, Reason, and Will" i *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, red J Cottingham (Oxford, 1994), 159–176.
- SPINOZA, BARUCH, *Etiken*, övers Dagmar Lagerberg (Stockholm, 1989).

Några problem med hedonistisk ekosofi

I det följande ämnar jag ta upp några problem som man får om man vill utforma en hedonistisk ekosofi. Med "ekosofi" menar jag "filosofiskt system som inspirerats av ekologiskt tänkande och som är för ekologisk jämvikt och skapande mångfald". Att en ekosofi är "hedonistisk" betyder i mitt språkbruk att den innefattar att endast upplevelser har egenvärde, och att de har egenvärde i kraft av sina kvaliteter. Den variant av hedonismen som jag utgår från bygger på att behagliga eller glädjefyllda upplevelser har positivt egenvärde, medan obehagliga eller plågsamma upplevelser har negativt egenvärde.

Vidare utgår jag från hedonistisk konsekvensetik, dvs etik som innefattar tesen att en handlings etiska status bestäms av värdet av dess konsekvenser. Man kan tänka sig en filosofi som är hedonistisk med avseende på egenvärden och som dessutom innefattar grundläggande normer. Den hedonism jag diskuterar här är inte sådan.

Inte heller är den diskriminerande, dvs den sätter inte olika företeelser i särställning på grund av deras relation till den handlande. Diskriminerande etiska system är t ex egoism och altruism.

Att ett filosofiskt system är för ekologisk jämvikt och skapande mångfald innefattar att dessa företeelser har positivt värde enligt systemet. Det är inte detsamma som att de har egenvärde. Olika ekosofier kan utgå från olika grundvärderingar eller grundnormer. Utifrån dessa kan man sedan argumentera för att ekologisk jämvikt och skapande mångfald har positivt värde.

Att utveckla en hedonistisk ekosofi innefattar bl a att utifrån någon variant av hedonismen försöka visa att ekologisk jämvikt och skapande mångfald har positivt värde. När man försöker göra detta stöter man på olika problem, och några av dessa problem ämnar jag diskutera i det följande.

Till att börja med kan man skilja mellan två typer av hedonism, som skiljer sig åt i frågan huruvida man kan mäta all glädje och allt lidande på samma skala, eller om olika typer av glädje och lidande ligger på olika skalor. Jag förutsätter att man i viss utsträckning kan mäta glädje och lidande, vilket inte alla håller med om.

Det är lämpligt att här utgå från Derek Parfits resonemang om "den motbjudande slutsatsen", som han utvecklar bl a i *Reasons and Persons* (1984) och "Overpopulation and the Quality of Life" (1986). Jag utgår från framställningen i den senare skriften.

Parfit jämför två världar, en värld med en liten befolkning där varje individ lever ett mycket rikt liv och en värld med en mycket stor befolkning där varje individ lever ett liv som nätt och jämt är värt att leva. Han finner att om vi vill maximera mängden glädje, och om alla glädjeämnen kan mätas på samma skala, kan man alltid tänka sig en värld av det senare slaget som är bättre än en given värld av det tidigare slaget, under förutsättningen att vi tänker oss att världen av det senare slaget har tillräckligt många invånare. Denna slutsats förefaller de flesta motbjudande.

Efter att ha diskuterat några olika varianter av den motbjudande slutsatsen tar han upp motsvarande problem när det gäller enskilda liv. Han antar att man kan välja mellan två framtida liv. Å ena sidan kan man leva ett extremt rikt liv i hundra år. Detta kallar han "the Century of Ecstasy". Å andra sidan kan man leva ett liv i evighet som hela tiden nätt och jämt är värt att leva. Detta kallar han "the Drab Eternity". Han tror att många skulle föredra det första livet. Men om alla glädjeämnen kan mätas på samma skala, verkar det som om en oändlig mängd enklare glädjeämnen är bättre än en begränsad mängd rikare glädjeämnen.

Parfits slutsats är att vissa glädjeämnen är så värdefulla att hur mycket enklare glädjeämnen som helst är sämre än en liten mängd av dessa glädjeämnen. Han refererar här till Mills tal om skillnaden i kvalitet mellan människors och grisars glädjeämnen.

Somliga håller inte med Parfit om detta, utan anser att all glädje och allt lidande kan mätas på samma skala. Detta gäller t ex Torbjörn Tännsjö, som bland annat i *Göra barn* (1991) försöker visa att den motbjudande slutsatsen inte är så motbjudande. Bland annat tänker han sig där möjligheten att människor i allmänhet i vårt samhälle lever liv som på det hela taget nätt och jämt är värda att leva. Om det är fallet

framstår inte den motbjudande slutsatsen som så motbjudande.

Såvitt jag förstår leder detta resonemang till en annan motbjudande slutsats, nämligen att många lever liv som inte är värda att leva utan att veta om det. Troligen har många människor på jorden mindre rika liv än de flesta i vårt samhälle. Om Tännsjös resonemang stämmer lever dessa människor liv som inte är värda att leva utan att veta om det, vilket jag anser är en motbjudande slutsats.

Dessutom tycks Tännsjö bortse från att ett liv kan vara nått och jämt värt att leva på åtminstone två olika sätt. I det ena fallet innehåller det en del glädje men också en del lidande, och glädjen väger nått och jämt över lidandet, i det andra fallet innehåller det inget lidande men mycket lite glädje. Om de liv som vi lever i vårt samhälle är nått och jämt värda att leva beror det rimligen på att glädjen nått och jämt väger över lidandet.

Även om det inte vore motbjudande om många levde ett liv av detta slag kunde man tänka sig en värld med en stor befolkning där alla lever nästan helt utan lidande men med mycket lite glädje. Och det förblir motbjudande att acceptera att en sådan värld skulle vara bättre än en värld med en liten befolkning som lever mycket rika liv.

Själv sympatiserar jag med Parfits uppfattning. Jag ämnar dock inte här försöka visa att Parfit har rätt, utan i stället diskutera på vilket sätt denna frågeställning har relevans för utformningen av hedonistisk ekosofi.

Om vi antar att vissa typer av glädje och lidande ligger på olika skalor uppkommer frågan om det bara är människor som kan ha upplevelser av högre kvalitet, eller om också andra djur kan ha sådana upplevelser. Detta har betydelse för frågan hur vi ska handla mot andra djur.

Om vi antar att endast människor kan ha upplevelser av högre kvalitet verkar det som om vi borde minska antalet andra djur och använda så mycket mark som möjligt till att odla mat för människor som lever ett rikt liv. Det får förstås inte bli så många människor att deras möjligheter till ett rikt liv hotas, men inom de ramar som detta villkor sätter bör vi försöka bli så många som möjligt.

Detta innebär inte att vi ska utrota alla andra djur. Många djur betar på marker som inte är lämpliga för växter som kan användas till människoföda. Dessutom har komplexa ekosystem ett stor instrumentellt värde för människor – estetiskt, som kunskapskälla, som källa till

friluftsliv osv. Det blir dock i många fall oacceptabelt att föda upp djur i fångenskap.

Eftersom det i dag finns många miljoner boskapsdjur på vår planet, vilkas mat skulle kunna användas för att föda miljontals människor, leder detta till att man förespråkar en radikal förändring av den globala jordbrukspolitiken. Genom att odla mat till människor i stället för boskapsdjur skulle man kunna minska den globala svälten.

Om vi i stället antar att en del djur har upplevelser av hög kvalitet blir det viktigt att se till att dessa djur lever rika liv. Det blir därmed ofta oacceptabelt att föda upp dem i fångenskap, då de ofta lever fattiga liv i fångenskapen.

Det är klart att vi inte bör föda upp djur i djurfabriker där de lever plågsamma eller andefattiga liv. När det gäller djur som lever lyckliga kan man hävda att vi bör föda upp dem för att skapa glädje som annars inte hade funnits. Detta förutsätter att de lever rika liv.

Om de lever rika liv har vi å andra sidan intuitioner som säger att det är fel att döda dem bara för att få en kulinarisk njutning. Om man jämför den kulinariska njutning som vi får av att äta upp ett djur med den glädje som det skulle ha fått under sitt fortsatta liv, tror jag att det är uppenbart att djurets kommande glädje har större egenvärde än vår kulinariska njutning.

Nu kan man hävda att om vi föder upp nya djur i samma takt som vi dödar djur för att äta dem kompenserar vi för den förlorade glädjen. Detta hävdas bland annat av Torbjörn Tännsjö, i artikeln "Ingen orättvisa har begåtts", *Djurens rätt* 4/98.

Ett problem med denna uppfattning är att många djur har starka sociala känslor, så att om några djur försvinner upplevs detta som plågsamt av de kvarvarande djuren. Och om man dödar alla djur i en grupp på en gång är det svårt att se hur man skulle kunna föda upp nya djur.

Vidare kommer denna uppfattning i konflikt med tanken att man gör något orätt om man förkortar en lycklig individs liv, även om man byter ut den mot en lika lycklig individ. Detta hänger samman med att vi bryr oss om individer snarare än upplevelser.

I vänskapsrelationer ses andra individer inte som utbytbara. Jag är vän med en viss bestämd person, och jag är inte därmed vän med en dubbelgångare till honom. Om man dödar min vän och byter ut honom mot en nytillverkad dubbelgångare utan att jag vet om det kan det

hävdas att något viktigt går förlorat, även om mängden glädje och lidande inte förändras.

Ett sätt att ta hänsyn till denna typ av intuitioner är att göra som Peter Singer i *Praktisk Etik*. Han hävdar där att det är gott i sig att önskningar uppfylls och dåligt i sig att de frustreras. I så fall är varelser med önskningar om sina framtida liv inte utbytbara, då de får dessa frustrerade om de dödas, och detta kan inte kompenseras genom att man skapar nya individer.

Det är nu oklart vilka varelser som har önskningar om sina framtida liv.

Enligt David DeGrazia i *Taking Animals Seriously* finns det ett nära samband mellan känslor, begär och trosföreställningar som är sådant att varelser som kan känna glädje och lidande troligen också kan begära och ha trosföreställningar. För att de ska ha önskningar om sina framtida liv krävs dock även att de har en tidsuppfattning och ser sig som individer, vilket troligen inte gäller alla upplevande varelser.

I varje fall går Peter Singers teori utöver hedonismen, eftersom önskeuppfyllelse inte är en kvalitet hos upplevelser. Det finns dock hedonistiska skäl mot att döda lyckliga djur och byta ut dem mot lika lyckliga djur, t ex att många djur är sociala och plågas av att andra djur i deras grupp försvinner. Det är också möjligt att somliga djur utvecklar större möjligheter till glädje ju äldre de blir.

Om detta är rimligt är det acceptabelt att föda upp djur i fångenskap endast om vi låter dem leva sina naturliga levnadslopp utan att dödas i förtid. Detta är ganska lätt att genomföra i djurparker och när det gäller sällskapsdjur, t ex hundar och katter.

Det är svårare att genomföra när det gäller djur som vi föder upp för att få mat, t ex kor och hönor. När det gäller kor tillkommer problemet att korna måste föda kalvar för att lämna mjölk, och kalvarna får inte dödas utan bör få växa upp, vilket leder till praktiska problem.

Det föds lika många tjurkalvar som kokalvar. Tjurkalvarna är inte intressanta som producenter av föda, varför de i de flesta fall dödas. Om man ogillar dödande av djur är detta inte rimligt, i synnerhet som korna ofta är medvetna om att deras kalvar försvinner.

När det gäller djur som lever i naturliga ekosystem har vi problemet att det finns en hel del lidande och dödande i sådana ekosystem, och att det är praktiskt omöjligt att ingripa mot detta utan att rubba ekosystemens balans och riskera att ställa till med ännu större skador

på längre sikt. De flesta ekosystem är så komplexa att det är mycket svårt att förutse effekterna av olika ingrepp.

Det är inte heller rimligt att utplåna ekosystem för att minska lidandet. I många ekosystem finns det gott om djur som sannolikt lever lyckliga liv, och om man utplånar dessa ekosystem kan varken de själva eller deras efterkommande glädjas åt livet.

Dessutom utplånar man arter som kan ha högt instrumentellt värde. Vidare är de långsiktiga effekterna mycket svåra att bedöma. Vi kanske ställer till med skador som vi inte känner till.

Jag har här utgått från den variant av hedonismen som innefattar tesen att olika typer av glädje och lidande ligger på olika skalor. Om man i stället tänker sig att alla former av glädje och lidande ligger på samma skala är det rimligt att lägga stor vikt vid olika djurs intressen.

Det kan då i vissa fall vara acceptabelt att föda upp djur i fångenskap, om man därmed skapar större mängd lycka än om man hade livnärt människor med den mat som djuren äter. Det förutsätter dock att djuren lever lyckliga liv.

Man kan även utifrån denna variant av hedonismen ha olika uppfattningar i frågan huruvida djur är utbytbara. Dock verkar det troligt att det i de flesta fall är fel att förkorta ett djurs liv bara för att få en kulinarisk njutning.

När det gäller naturliga ekosystem är ofta antalet djur mycket stort i förhållande till det antal människor som gynnas om ekosystemet exploateras. Om endast mängden glädje och lidande är relevant, och inte dess kvalitet, blir det ännu svårare att berättiga att vi utplånar eller kraftigt skadar olika ekosystem.

Litteratur

DEGRAZIA, DAVID: *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

PARFIT, DEREK: *Reasons and Persons*. Clarendon Press, Oxford 1984.

PARFIT, DEREK: "Overpopulation and the Quality of Life". I *Applied Ethics*, red Peter Singer, Oxford University Press, Oxford 1986.

SINGER, PETER: *Praktisk Etik*. Andra reviderade upplagan. Thales, Stockholm 1996.

TÄNNSJÖ, TORBJÖRN: *Göra barn. En studie i reproduktionsetik*. Sesam Special nr 6, Sesam, Stockholm 1991.

TÄNNSJÖ, TORBJÖRN: "Ingen orättvisa har begåtts". *Djurens Rätt* nr 4/98.

RECENSION

Peter Melander: *Analyzing Functions. An essay on a fundamental notion in biology*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1997.

I biologins vetenskapsteori intar begreppet *funktion* en central ställning. Vid förklaringar av t ex ett organs utseende hänvisas till dess funktion för organismen som helhet. Som förklaring betraktat inställer sig genast ett par frågetecken. Hur kan en hänvisning till att organets funktion gynnar individens framtida överlevnad och reproduktion förklara dess utseende nu? Dvs, hur kan framtida händelser vara en förklaring på tidigare fenomen? Vidare kan man undra över förklaringens teleologiska karaktär. Det tycks svårt att förena en hänvisning till mål och syften med ett naturalistiskt betraktelsesätt. Att artefaktens funktion oftast har att göra med uppfinnarens intentioner är uppenbart, men funktionen hos naturgivna objekt är en helt annan sak.

Dessa problem har gett upphov till en omfattande och komplicerad diskussion om hur funktionsbegreppet skall analyseras. Tursamt nog har Peter Melander skrivit en avhandling som reder ut begreppen åt oss.

I tur och ordning går Melander igenom fyra olika kandidater.

(1) *Nagels funktionsbegrepp*. Funktionsuttryck kan enligt denna analys översättas till en allmän lag varur vi kan härleda existensen av den företeelse som har funktionen i fråga. Om vi t ex talar om klorofylllets funktion (att åstadkomma fotosyntes) hos gröna växter så menar vi bara att om en växt åstadkommer fotosyntes, så finns klorofyll i växten. Tillsammans med initialvillkoret att växten åstadkommer fotosyntes kan vi deducera existensen av klorofyll hos växten.

Peter Melanders huvudinvändning mot denna deduktivt-nomologiska analys av funktionsbegreppet är att den helt ignorerar alla historiskt evolutionära förklaringar till klorofyllets existens. Den säger således heller ingenting om att klorofyllet bidrar till växters överlevnad, dvs dess bidrag till nyttan för organismen som helhet. Man saknar då en egentlig förklaring till varför växter har klorofyll i sina blad.

(2) *Wrights etiologiska analys*. I detta funktionsbegrepp har dock evolutionsbiologin en central plats. Att påstå att funktionen hos X är att åstadkomma Z definieras av villkoren (i) Z-fenomenet hos organismen är ett resultat av att den har X, och

(ii) X finns (har selekterats fram) hos organismen därför att det åstadkommer Z. Som bakomliggande orsaksmekanism förutsätts evolutionsbiologin.

Denna analys är ett steg i rätt riktning menar Melander. Men den har svårt att täcka in alla användningar av funktionsbegreppet inom biologin. Organ och lemmar kan t ex fungera som grävverktyg eller försvarsvapen utan att det varit just denna funktion som varit anledningen till att de selekterats fram. Vidare kräver villkor (i) att X faktiskt åstadkommer Z för att X skall sägas ha Z som funktion. Men det låter konstigt att säga att mitt ben inte har funktionen att gå med fast jag råkat ut för en olycka som för tillfället gör att jag inte kan gå med det. Eller att mina ögons funktion inte är att se med därför att jag råkar blunda.

De andra två kandidaterna, (3) *Cummings intrasystem-modell* och (4) *Bedaus värde-centrerade analys*, utelämnar jag här, dels därför att de är komplicerade och dels därför att de trots sin sofistikeradhet ändå drabbas av liknande invändningar som framförts mot de båda första.

I var och en av dessa begreppsanalyser går det i vart fall att hitta allvarliga brister på den ena eller den andra kanten. Melanders kritik är kortfattad och klar. Lika fördömlig är utläggningen av hans egen lösning.

Peter Melanders förslag är att det finns två slags funktionsbegrepp, ett

svagt och ett starkt. Det starka funktionsbegreppet vilar tungt på adaptionsbegreppet. En egenskap har en stark funktion då den selekterats fram av utvecklingen på grund av de fördelar denna egenskap givit organismens föregångare. En svag funktion uppstår då en egenskap visar sig ge organismen vissa fördelar utan att egenskapen selekterats fram på grund av dessa fördelar. De två funktionsbegreppen kompletterar varandra och täcker enligt Melander in de sätt som evolutionbiologer använder begreppet.

Om vi håller oss till det starka funktionsbegreppet kan vi notera ett par intressanta saker. För det första så uppfyller begreppet de två villkoren att vara naturalistisk och att man inte hänvisar till framtida händelser som orsak. Man kan mycket väl vara normativ vad gäller organs funktion och tala om hur de *borde* fungera utan att därigenom underförstå någon intention eller värdering bakom det hela. Att kossors matsmältningsapparat bl a har funktionen att bryta ned cellulosa, eller att människans dito bl a är att tillgodogöra sig animalisk föda, är normerande i betydelsen att respektive matsmältningsapparat så att säga *är till för* att lösa sin naturgivna "uppgift". Det är detta som dessa matsmältningsorgan bör klara av för att individen skall överleva, och med dem organegenskaperna som sådana. Men det är givetvis inte normerande i någon moralisk eller religiös mening. Att matsmält-

ningsapparaterna har en viss funktion betyder bara att de fått sin utformning genom årtusenden av naturlig selektion och att den funktion de har därför har visat sig bra för individernas överlevnad och reproduktion. Detta är givetvis ett faktum som man, tillsammans med rader av andra fakta, bör ta hänsyn till i en etisk teori, men det implicerar inga moraliska värderingar i sig. Vidare är normen inte primärt statistisk utan snarare evolutionistisk. Ett organs funktion finns därför att det varit bra för de individer som har den, inte därför att de flesta inom arten har den. Den statistiska normaliteten blir i de flesta fall en *konsekvens* av att fler individer som innehar den överlever, men det är inte detsamma som att organets "riktiga" funktion bestäms av vad som är vanligast.

För det andra kan vi nu klart skilja mellan att å ena sidan ha en egenskap som på grund av sjukdom eller skada *inte fungerar som den bör* och å andra sidan att helt *sakna* denna egenskap. Vi kan t ex säga om ett hjärta att det på grund av en hjärtsjukdom inte fungerar som det bör, och menar då att just detta exemplar av ett hjärta (på grund av sjukdomen) inte kan prestera den blodcirkulation som hjärtan i allmänhet blivit selekterade för att åstadkomma. Vi mäter således ett exemplars prestationsförmåga i förhållande till dess starka (naturligt-evolutionära) funktion som alltså utgör normen. Det sjuka hjärtat *har*,

liksom alla hjärtan, fortfarande samma starka funktion. På samma sätt är det med t ex fågelungars vingar. Deras funktion är att ge flygförmåga till individen, men eftersom de ännu inte är färdigutvecklade så ger de *de facto* ännu inte någon flygförmåga. Människans armar, å andra sidan, saknar helt flygfunktion. Det vore därför galet att påstå att människans armar är outvecklade eller att de är skadade. Våra främre extremiteter fungerar alldeles utmärkt i förhållande till *sin* naturliga funktion, men saknar den funktion som vingar i allmänhet har. (Om, å andra sidan, människan kommit på ett sätt att fästa fjädrar vid sina armar så att hon kunde flyga och att detta gett henne större möjligheter att överleva så skulle armarnas användning för flygandet ha blivit en svag funktion.)

Peter Melanders syfte är som sagt att klargöra funktionsbegreppet inom evolutionsbiologin. Men, som han själv påpekar, så går det att med smärre justeringar tillämpa analysen även på andra områden. Om vi t ex vill tala om funktionen hos en teknik, så kan vi helt enkelt byta ut naturlig selektion mot en konstruktörs selektion och på så sätt få in en intention i det hela. Melander antyder bara möjligheten, men det skulle ha varit intressant att se hur långt analysen kan föras här. Om jag nu, trots att jag i grunden är mycket positiv till avhandlingen och varmt vill rekommendera den, ändå skall säga något lite kritiskt så

är det att jag som läsare önskar mig en utveckling av tankegångarna. Att författaren vågat dra ut fler, både kritiska och konstruktiva, konsekvenser ur sitt resonemang. Funktionsbegreppet är trots allt ett ganska centralt begrepp på många områden, inte bara inom biologins vetenskapsteori. Jag har t ex själv haft nytta av hans analys i den djuretiska debatten, men det finns många

fler, och kanske viktigare, områden där begreppet kommer in; inom teknikfilosofin, och inom samhällsvetenskapernas och medicinens filosofi. Hursomhelst är jag ganska övertygad om att Melanders insatser på det område han koncentrerat sig på är bestående och att vi alla kan ha glädje av den klara analysen närhelst funktionsbegreppet kommer på tapeten.

Ingemar Nordin

NOTISER

¶ *Argumentationsanalys*

I *Filosofisk tidskrift* 3/97 och 1/98 debatteras Gunnar Björnssons, Ulrik Kihlbohms, Folke Tersmans och Anders Ullholms pedagogiska lärobok *Argumentationsanalys* (Natur och Kultur, 1994). Här vill jag inte blanda mig i den diskussionen, utan i stället peka två problem som enligt min mening är mer bekymmersamma:

1) Enligt *Argumentationsanalys* är ett påstående p en tes om det gäller att (i) det finns argument avsedda att styrka p , och (ii) p självt inte är avsett att styrka eller försvaga hållbarheten hos något annat påstående (s 19). Låt oss nu anta att påstående a är avsett att styrka b , som är avsett att styrka c , som är avsett att styrka a . (Eventuellt kan cirkeln göras större.) Tydligt gäller det att detta resonemang i kraft av (ii) inte innehåller någon tes, och då det enligt Björnsson m fl gäller att alla argumentationer "innehåller exakt en tes" (s 19) finns det här ingen argumentation att varken beskriva eller värdera. Men det verkar konstigt. För visserligen är kanske cirkelargumentationer av tvivelaktigt värde, men det är väl i sådana fall precis det man vill få reda på genom att göra en argu-

mentationsanalys!

Fö kan man fråga sig om alla argumentationer med ovanstående struktur verkligen är så dåliga. För menar inte tex koherentister att varje påstående i en argumentation (eller mängd av trosföreställningar) får stöd av andra påståenden och självt, tillsammans med andra påståenden, utgör stöd för de andra påståendena. Och även koherentistiska argumentationer borde väl kunna utsättas för en argumentationsanalytisk granskning? (Är det inte just det Folke Tersman gör i sin avhandling "Reflective Equilibrium", där han diskuterar Rawls' icke-fundamentistiska teori om moraliskt rättfärdigande?)

2) Senaste gången jag undervisade utifrån "Argumentationsanalys" gjorde en student mig uppmärksam på argumentationer av följande slag:

tes:	Det är vackert väder
p1:	Solen skiner
p1p1:	Solen skiner

Beviskraften hos p1p1 gentemot p1 är enligt *Argumentationsanalys* positivt beroende av dess hållbarhet och relevans. Så vilken relevans har då p1p1 gentemot p1? Tja, såvitt jag kan förstå är den maximal, för givet

att jag accepterar $p \vee p$ är det inte alls "rimligt att ... förkasta p om man samtidigt accepterar $p \vee p$ " (s 62). Därav tycks det följa att ifall påståendet att solen skiner har hög hållbarhet gäller det också att bevis-

kraften hos detta påstående gentemot sig självt är hög. Men är detta verkligen så lyckat? Stämmer det att påståendet att solen skiner är ett bra argument för påståendet att solen skiner?

Martin Peterson

¶ *Husserl och Marx*

I Husserls uppfattning om Lebenswelt, trots dess idealism och transcendentalism, närmar sig hans filosofi på ett paradoxalt sätt de filosofiska grunderna för Marx tänkande. Det räcker att sammanställa den Husserlianska livsvärlden, som det primära förhållandet mellan människan och världen, från vilket alla våra världsuppfattningar växer fram; det räcker således att sammanställa, att konfrontera Husserls Lebenswelt med Marx uppfattning om det mänskliga livets praktiska struktur, med rollen av den materiella praxisen, som – enligt Marx – utgör den primära grunden för alla våra prestationer – för att finna gemensamma punkter hos dessa båda tänkare.

Vilka är dessa punkter?

För det första försöker både Marx i sin uppfattning om Praxis och Husserl i sin uppfattning om Lebenswelt och dess ontologi att överskrida gränserna för det rent kunskapsteoretiska problemet, gällande förhållandet mellan subjektet och objektet. Kanske, mera exakt, strävar de båda efter att hitta en djupare grund från vilken det kunskapsteoretiska problemet växer fram. Det syns vara en

gemensam övertygelse hos Marx och hos den sene Husserl, att det finns något sorts primärt, spontant, både verksamt och socialt samband mellan människan och världen, som föregår det kognitiva, rent kunskapsteoretiska sambandet mellan subjektet och objektet; och att detta spontana samband utgör en primär grund med utgångspunkt från vilken både den mänskliga subjektiviteten och dess objektiveringar konstituerar sig. Till följd av detta bör vi också i kunskapsteorin överskrida gränserna för en abstrakt motsättning mellan objektet och subjektet, och som utgångspunkt för skapandet av en kritisk kunskapsteori ta den primära, förvetenskapliga och förpredikativa grund, som utgörs av det praktiska livets struktur.

För det andra betonar både Marx och Husserl, att i våra begrepp, i våra teorier finner våra praktiska inställningar och behov, vårt sätt att leva, projektera och handla sitt uttryck och sin tolkning. Med hjälp av våra begreppsstrukturer och våra teoretiska konstruktioner försöker vi rationalisera världen i vilken vi lever, och berättiga våra praktiska mål.

Men dessutom – och för det tredje – kan vi säga, att i Husserls kritik av "objektivismen" kan man hitta det samma som hos Marx, fastän på ett mycket abstrakt plan – försöket att ställa sig kritisk mot den existerande mänskliga, sociala verkligheten och dess existerande filosofiska uppfattning. Det är ett försök att förändra vårt liv genom att bekämpa den mänskliga alienationen; dvs genom att bekämpa borttappandet av det mänskliga subjektet och dess verksamma roll, som förorsakats av det nutida anonyma, industriella samhället och dess "reifierade", förstenade strukturer. Förresten – den Husserlianska kritiken av den filosofiska "objektivismen", av den positivistiska och scientistiska tendensen i filosofin och i vetenskapen, finner sin direkta motsvarighet i Marx kända kritik av "hela den hittillsvarande materialismen" med dess bortseende från subjektet och praxis; och i Marx negativa inställning till den traditionella empirismen med dess objektivt-kontemplativa tolkning av erfarenheten och med dess borttappande av subjektets roll i objektets, i verklighetens utrustning.

För det fjärde – i en mening kunde man kanske säga att de båda strävade efter att skapa en filosofi om människans engagemang och ansvar. Och att det var det viktigaste motivet för upprättelsen av Praxis hos Marx och upprättelsen av Lebenswelt hos Husserl.

Allt detta betyder naturligtvis inte,

att man kan jämföra deras motsvarande positiva lösningar. Husserl var en idealist. Emedan Marx skapade en filosofisk-antropologisk och historicistisk uppfattning av människan och samhället, en materialistisk och på samma gång dialektisk uppfattning av människan och hennes praxis, kunde Husserl inte överskrida den transcendentala filosofins gränser. Hans uppfattning om Livsvärlden inskränkte sig, som vi vet, till det transcendentala medvetandets spontana ström, hans uppfattning om historia – till den här strömmens väsentliga strukturer och till det motivationella sambandet av medvetandets akter i konstitutionsprocessen. Marx skulle säga att Husserl delade den hävdvunna filosofiska illusionen, nämligen att den reella världen beror på tänkandet och dess resultat, och att världen kan förändras genom själva förändringen av dess filosofiska tolkning. Och, som följd av detta, att förnuftets filosofiska självbesinning kan ersätta världens praktiska omdaning. Från Marx synpunkt vore en sådan övertygelse naiv; den vore dessutom i sig ett bevis på filosofisk alienation.

Men – å andra sidan – genom att studera Husserls tanke kan vi se, hur en mycket abstrakt tänkare, som i hela sitt liv sysslade med rent teoretiska frågor och alltid var avlägsen från livets praktiska sida, hur denna akademiska tänkare, tack vare sitt allvar, sin hederlighet och sin kompromisslöshet, drogs in i praktiska, moraliska problem i vår epok; och

hur han på sitt sätt, i abstrakta filosofiska termer, förkunnade nödvändigheten av att förändra den värld, som skapades av människan och att

bekämpa dess alienerade former, som undandrar sig den mänskliga kontrollen.

Karol Martel

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Gunnar Björnsson* har doktorerat i praktisk filosofi i Stockholm och är för närvarande gästforskare vid University of Connecticut, *Jonas Larsson* är gymnasielärare i svenska och filosofi i Stockholm, *Jan Cedervall* är IT-forskare vid SICS (Swedish Institute of Computer Science), *Lorenzo Casini* är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala, *Bolof Stridbeck* har doktorerat i praktisk filosofi i Göteborg, *Ingemar Nordin* är docent i teoretisk filosofi i Linköping, *Martin Peterson* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm och *Karol Martel* är docent och tidigare lärare i teoretisk filosofi i Stockholm.

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 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 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 — 1999 är priset 160 kr/årg, enstaka ex 45 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

